



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

POSGRADO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

**SEMÁNTICA Y LÉXICO CORPORAL EN LOS NAHUAS DEL
CENTRO DE MÉXICO. SIGLO XVI**

T E S I S

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE

DOCTORADO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

P R E S E N T A

Carlos Arturo Barona Martínez

COMITÉ TUTORIAL

Dr. Antonio Armando García de León Griego

INAH, MORELOS

Dra. Neyra Patricia Alvarado Solís

COLSAN, A. C.

Dr. Gabriel Luis Bourdin Rivero

IIA/UNAM

Ciudad Universitaria, Cd. Mx.,

Mayo 2018



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

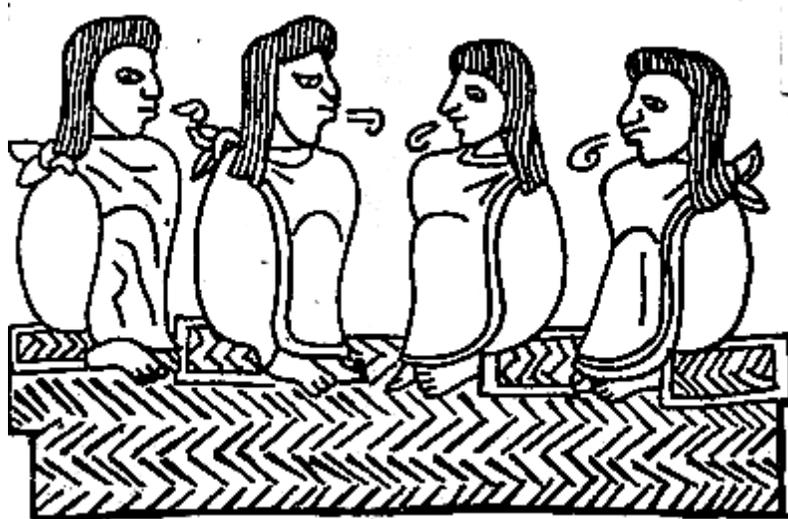
Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

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.

“Declaro conocer el Código de Ética de la Universidad Nacional Autónoma de México, considerado en la Legislación Universitaria. Con base en las definiciones de integridad y honestidad ahí contenidas, manifiesto que el presente trabajo es original y enteramente de mi autoría. Las citas de otras obras y las referencias generales a otros autores, se consignan con el crédito correspondiente”.

SEMÁNTICA Y LÉXICO CORPORAL EN LOS NAHUAS

DEL CENTRO DE MÉXICO. SIGLO XVI



AGRADECIMIENTOS

Sin lugar a dudas, un trabajo de investigación doctoral acarrea de forma inevitable una profunda gratitud a todos aquellos que directa, o indirectamente, formaron parte de él. Esta por demás decir que esta no es la excepción, poseo un pleno agradecimiento a mi madre Teresa y a mi esposa Carmen, sin su ayuda y paciencia esto nunca hubiera sido posible. Un inmenso agradecimiento a mi Comité tutorial, la Dra. Neyra Alvarado Solís, el Dr. Gabriel Bourdin Rivero, Dr. Antonio García de León, Dra. Karen Dakin y Dr. Mario Castillo Hernández; por su apoyo, respaldo, paciencia, profesionalismo, dedicación, sus consejos, su crítica y ética. Agradezco asimismo a Alfredo López Austin por haber socorrido mis dudas, aconsejarme y proporcionarme herramientas útiles para la investigación cuando las hube necesitado. A Roberto Martínez González, quien en un comienzo, me otorgó ayuda para la ejecución de este proyecto, también le estoy agradecido.

Un especial agradecimiento al *Seminario permanente de la Antropología del Cuerpo* y a todos sus integrantes, así como al *Curso La Nueva Ciencia de la Antropología del Gesto (introducción a Marcel Jousse)*, ambos coordinados por el profesor Gabriel Bourdin Rivero en el Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM. De la misma manera, al Posgrado en Estudios Mesoamericanos, a Elvia Castorena y Myriam Fragoso por su trabajo y profesionalismo a lo largo de mi estancia en la institución. A la Dra. Ana Bella Pérez Castro y a la Dra. Carmen Valverde, ambas coordinadoras de posgrado y cuyo esfuerzo siempre respaldó al nuestro.

Por supuesto, muchas gracias a la Universidad Nacional Autónoma de México.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	11
--------------------	----

CAPÍTULO I. Antropología del Lenguaje. Semántica y conceptualización del Mundo

25

1.1 Cuerpo humano desde la semántica y con relación al ámbito cognitivo	34
1.1.1 Semántica y anatomía del cuerpo humano	36
1.1.2 Relaciones polisémicas	40
1.2 Espacio y tiempo	42
1.2.1 Metáfora y metonimia	46
1.3 En los contextos mesoamericanos	48
1.4 El léxico emocional	54
1.5 Generalidades referentes al método	59
1.6 Comentarios generales	65

CAPÍTULO II. Cuerpo Humano y Cosmovisión: Los estudios sobre cuerpo humano en México. Referencias e indiferencias en torno al cuerpo mesoamericano

67

2.1 México en el contexto pre y post-Independencia	67
2.2 La Antropología y el Indigenismo Mexicano	70
2.3 El estudio etnohistórico y filológico de Alfredo López Austin	75
2.4 Comentarios generales	78

CAPÍTULO III. Las fuentes documentales nahuas

79

3.1 Breves apuntes historiográficos. Diccionarios alfabéticos

81

3.1.1 <i>Vocabulario en lengua Castellana y Mexicana y Mexicana Castellana</i> de Alonso de Molina, 1555/1571	82
---	----

3.1.2 <i>Vocabulario del Arte de la lengua mexicana</i> de Andrés de Olmos, 1547	88
--	----

3.1.3 <i>El Calepino</i> de Bernardino de Sahagún. Pilar Máynez, 1580/2002	91
3.1.4 Léxico de la <i>Historia de las Indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme</i> de Diego Durán, 1581	97
3.1.5 <i>Vocabulario breve del Arte Mexicana</i> de Antonio del Rincón, 1595	98
3.1.6 <i>Vocabulario manual de las Lenguas Castellana y Mexicana</i> de Pedro de Arenas, 1611	99
3.1.7 <i>Diccionario del Arte de la lengua mexicana</i> de Horacio Carocho, 1645	100
3.1.8 <i>Copia de los nombres, verbos y adverbios...</i> del <i>Arte de la lengua mexicana</i> de Juan Guerra, 1692	103
3.1.9 <i>Diccionario de Romance a Mexicano del Arte Mexicana</i> de Jerónimo Thomas de Aquino Cortés y Zedeño, 1765	104
3.1.10 <i>Vocabulario</i> de Francisco Xavier Clavijero, 1780	104
3.1.11 <i>Vocabulario mexicano de San Miguel Tzinacapan</i> de Sybille de Pury, 1984 ...	105
3.1.12 <i>Diccionario Náhuatl de los municipios de Mecayapan y Tatahuicapan de Juárez, Veracruz</i> de Joseph Carl Wolgemuth (<i>et. al.</i>), 2002	106
3.1.13 <i>Dictionnaire de la langue nahuatl classique</i> de Alexis Wimmer, 2004	107
3.1.14 Diccionarios anónimos en los manuscritos de la Biblioteca Nacional de Francia, <i>BNF_361/362/362bis</i>	108
3.2 Breves apuntes historiográficos. Fuentes documentales nahuas en letra latina	109
3.2.1 Anales de TLATELOLCO	109
3.2.2 PRIMEROS MEMORIALES de Bernardino de Sahagún	111
3.2.3 Códice CHIMALPOPOCA	115
3.2.3.1 Anales de CUAUHTITLAN	116
3.2.3.2 LEYENDA de los SOLES	117
3.2.4 HUEHUEHTLAHTOLLI de Juan Bautista	118
3.3 Breves apuntes historiográficos sobre las fuentes etnográficas nahuas	121
3.3.1 Cuentos nahuas de Milpa Alta, Sureste de la Ciudad de México y Tepoztlán, Morelos	122
3.3.2 Oraciones nahuas de la Sierra Norte de Puebla	125
3.4 Comentarios generales	126

CAPÍTULO IV. Análisis semántico. La cabeza y el cabello	127
4.1 Vocabulario y categorías semánticas alrededor de la raíz léxica: TZON	127
4.2 Las categorías corporales	128
4.3 Las referencias espaciales	133
4.4 Las referencias temporales	136
4.5 Nociones abstractas	138
4.6 El desempeño de <i>tzontli</i> y <i>tzontecomatl</i> en la cosmovisión nahua	141
4.7 Vocabulario y categorías semánticas alrededor de la raíz léxica: CUÂ	148
4.8 Las categorías corporales	148
4.8.1 <i>Cuaitl</i> como cabeza	149
4.8.2 <i>Cuaitl</i> con referencia al cabello	152
4.8.3 Alteraciones o manifestaciones de la consciencia	154
4.9 Relaciones espaciales	156
4.10 El enojo y su vínculo semántico con CUA	158
4.11 Comentarios generales	164
CAPÍTULO V. Análisis semántico. El rostro y el labio	167
5.1 Vocabulario y categorías semánticas alrededor de la raíz léxica IX	167
5.2 Categorías corporales a partir de <i>ixtli</i>	168
5.2.1 La frente y la región ocular del rostro	168
5.2.2 <i>Ixtli</i> en otros componentes del cuerpo	170
5.2.3 Los gestos faciales	170
5.3 Relaciones espaciales	172
5.3.1 <i>Ixtli</i> como aspecto superficial	172
5.3.2 Verbos derivados de <i>ixtli</i> para elementos superficiales	173
5.3.3 Sustantivos y objetos	174
5.3.4 <i>Ixtli</i> como adverbio y locativo para posiciones frontales	175
5.3.5 Otras conceptualizaciones derivadas de <i>ixtli</i> a partir de una posición frontal	177
5.4 <i>Ixtli</i> como estado de consciencia	181
5.4.1 <i>Ixtli</i> como estado de vigilia	181

5.4.2 <i>Ixtli</i> como Sabiduría	183
5.4.3 <i>Ixtli</i> como parte del honor y del respeto	187
5.4.4 Los estados de confusión vinculados con <i>ixtli</i>	188
5.4.5 <i>Ixtli</i> como parte de la locura	190
5.5 Vocabulario y categorías semánticas alrededor de la raíz léxica TEN	191
5.6 Las categorías corporales	191
5.7 Las relaciones espaciales	196
5.8 <i>Tentli</i> como expresión oral	200
5.9 Comentarios generales	201
CAPÍTULO VI. Análisis semántico. La extremidad superior: la mano y el brazo ...	205
6.1 Vocabulario y categorías semánticas alrededor de la raíz léxica MA	205
6.2 Las actividades que se realizan con la mano	207
6.2.1 Dar, ofrecer y recibir	207
6.2.2 Tomar y cautivar	210
6.2.3 Poner, ser o estar	212
6.2.4 Cargar	214
6.3 Partes de objetos y nociones derivadas	218
6.3.1 Los brazos de las plantas y del ser humano	218
6.3.2 El giro en espiral y la noción del movimiento cósmico	222
6.4 <i>Maitl</i> como percepción y transmisión del saber	225
6.4.1 El saber como riqueza	233
6.5 <i>Maitl</i> como medición espacial y temporal	234
6.6 Comentarios generales	237
CAPÍTULO VII. Análisis semántico. El torso del cuerpo: pecho, vientre y espalda	239
7.1 Vocabulario y categorías semánticas alrededor de la raíz léxica EL	239
7.2 Las categorías corporales	239
7.2.1 La relación analógica del ser humano con el maíz	244
7.2.2 El brío y la vitalidad como fuerza corporal	246

7.5 Vocabulario y categorías semánticas alrededor de la raíz léxica XI	248
7.6 Las categorías corporales	249
7.6.1 El ombligo como centro espacial y formal	252
7.6.2 El estado prematuro asociado a la raíz XI	253
7.7 Vínculos entre XI y los derivados en XIP/XÎP	254
7.7.1 Vínculos entre XI y los derivados en XIN/XÎN	256
7.8 Comentarios en torno a XI como centro de reproducción humana	258
7.8.1 El lado antagónico de XI	258
7.9 El enojo y la envidia en XI	260
7.9.1 Otros referentes de carácter anímico en XI	264
7.10 Vocabulario y categorías semánticas alrededor de la raíz léxica CUITLA ...	264
7.11 Las categorías corporales	265
7.12 CUITLA con relación a los colores y a los animales	270
7.13 Relaciones espaciales	271
7.14 Condiciones anímicas vinculadas con CUITLA	273
7.14.1 Cuidado y protección	273
7.14.2 La pereza	274
7.14.3 El temor	275
7.15 Comentarios generales	276
CAPÍTULO VIII. Análisis semántico. El tronco inferior: trasero y área genital ...	279
8.1 Vocabulario y categorías semánticas alrededor de la raíz léxica TEP	279
8.2 Las categorías corporales	280
8.2.1 La actividad sexual a partir de TEP	282
8.3 Las relaciones espaciales	282
8.4 Relaciones de cantidad y de tamaño	283
8.5 Las relaciones temporales	285
8.6 Vocabulario y categorías semánticas alrededor de la raíz léxica TZIN	287
8.7 Las categorías corporales	287
8.8 Relaciones espaciales	291
8.8.1 TZIN como aspecto inferior	291

8.8.2 TZIN como relación espacial trasera	294
8.9 Relaciones temporales	296
8.10 El valor de <i>tzintli</i> en la cosmovisión nahua	297
8.11 Comentarios generales	301
CONSIDERACIONES FINALES	303
BIBLIOGRAFÍA	309

INTRODUCCIÓN

En la actualidad, son ya profusas las investigaciones en materia de lingüística y corporalidad mesoamericana, los antecedentes son estimables y los esfuerzos meritorios. Si bien la vasta literatura producida conforma un ceñido cúmulo de conocimientos sobre estos temas, la cada vez más estrecha especialización de las disciplinas humanísticas ha seccionado vigorosamente las expresiones del ser humano en fragmentados entes que, en la mayoría de los casos, han quedado aislados e incomunicados. El esfuerzo que a continuación he buscado desarrollar, podría decirse, parte de una Antropología del Lenguaje donde es justo observar el sentido del vocabulario en virtud de su materialidad corpórea y de su constante diálogo con las prácticas culturales. Enfatizo que, aunque considero de gran utilidad el análisis de tipo lingüístico y gramatical, lo que a continuación expondré armoniza mejor con la conceptualización genérica y antropológica, valga la redundancia, del Hombre.

Para ello, he elegido a los antiguos nahuas del Siglo XVI en el Centro de México, de cuyos exponentes y hablantes tenemos un *corpus* cuantioso de información como de muy pocos se posee en el extenso continente americano. Seleccionando diez raíces léxicas asociadas a la anatomía nahua —a continuación explicaré cómo fue este proceso—, se conjuntó un amplio bagaje lexicográfico extraído de 5 fuentes documentales en lengua náhuatl y alfabeto latino del siglo XVI, de 14 diccionarios en náhuatl, y de 13 textos nahuas “contemporáneos”, como parte del dato etnográfico, que intentan complementar las antiguas referencias. Puntualizo que, si bien la información y el análisis otorgan material para la reflexión sobre grupos nahuas contemporáneos, ellos no han sido el principal objetivo de esta investigación como se puede constatar en el título. Cuidaré, vale decir, que en cada momento las fuentes que exceden la temporalidad dicha (Siglo XVI) sirvan de complemento y apoyo, y no como fundamento cardinal para el estudio aquí escrutado.

¿CÓMO SURGE ESTA INVESTIGACIÓN?

Antes, es necesario precisar que esta investigación no fue propuesta así desde un principio, como toda pesquisa y curiosidad, tuvo sus altibajos, su historia y sus replanteamientos. Inicialmente, me vi atraído por el lenguaje metafórico y figurativo que expresaban en sus relatos, textos e iconografía, los distintos pueblos mesoamericanos. Hablar del sistema agrícola cuando en realidad se habla del sistema médico y *viceversa* a partir de una intensa y profunda codificación milimétrica de paralelos entre una y otra estructura, sólo puede hacerse por medio de metáforas y complejas analogías que, como en la lógica del *albur*, únicamente los que saben el código y los semas polifacéticos pueden comprender.

Tratar de explicar un sistema gnoseológico complejo y abstracto como lo es el de la medicina, con uno concreto y pragmático como lo es el agrícola, me pareció que sólo era posible si se comprendiese a la metáfora como episteme, y eso me llevó a considerar la lógica del discurso en Michel Foucault, por contraste y armonía con las estructuras lógicas en el mito de Claude Lévi-Strauss, el concepto de diálogo y metáfora en Iuri Lotman y, claro, la metáfora y metonimia conceptual de George Lakoff y Mark Johnson. En algún punto debí despertarme de mi idilio, porque con aquel coctel seguramente habría fabricado elocuentes y elegantes quimeras. No discurro de forma opuesta al eclecticismo académico ni al argumento de los autores señalados, pero tal ambición no era sencilla y complicaba mis objetivos iniciales. Abusar de la teoría es una cosa, pero correr el riesgo de cegar la mirada del otro con una rebuscada mezcla de propuestas metodológicas, ya cada una de por sí compleja, y conjuntadas de manera apresurada es algo totalmente distinto. Con todo, estos personajes, intuyo, siempre observaron celosamente las disertaciones teóricas que finalmente quedaron plasmadas en este texto.

Decidí entonces concentrarme en los documentos nahuas, finalmente son ellos los que tienen la última palabra y ellos decidirían, con un poco de mi inocente entrometimiento, el cuadro teórico metodológico que más les apetecía. Fueron los cognitivos Lakoff y Johnson —no con absoluta convicción— quienes sobrevivirían a mi fatídica reflexión posterior. Para entonces el tema ya se había transformado mucho, sigo esperando poder resolver el anterior escollo en cuyo momento no pude encontrar las condiciones propicias de hacerlo. De la búsqueda de metáforas en frasemas al interior de discursos, pasé a las relaciones metonímicas allende de las metafóricas en lexemas y raíces morfélicas. Si mi anterior ambición era comprender las

metáforas para así explicar otros sistemas estructurales y conceptuales, porque pensé que decodificando la manera de hablar de algo concreto me facilitaría entender aspectos culturales más abstractos, ahora estaba inmerso en una temática semántica menos compleja en torno a palabras. De ninguna manera fue sencilla.

De entrada, hablar de la metáfora como episteme no exime a nadie de la tensión entre la esfera estética, la religiosa y la cognitiva, lo que venía a replantearme el procedimiento analógico del ser humano en términos más flexibles. Encontré la misma reflexión en el tema que presentaré a continuación y, hasta cierto punto, el nuevo tópico no fue sustancialmente distinto al que antes había propuesto, aunque sí, en efecto, impuso sus propias condiciones. En el centro de esta vacilación, fue también la misma información nahua la que me iba arrojando interesantes proyecciones alrededor del sentido de las raíces léxicas empleadas para designar diversos componentes corporales. Supuse que buscando lexemas como partes del cuerpo encontraría las correspondencias metafóricas que en un comienzo deseaba inquirir, nuevamente no era el sendero indicado, para aquello debía revisar variados tipos de discursos que narraran las prácticas suscitadas alrededor de los sistemas involucrados. No obstante, este error fortuito, como sucede muy a menudo en la actividad científica, acabó por moldear el presente esfuerzo. Fue entonces que la investigación tomó su rumbo definitivo.

MÉTODO DE REGISTRO, SELECCIÓN Y CLASIFICACIÓN DEL LÉXICO

Pensando que aquellas palabras que aludían a regiones, sectores, partes o componentes del cuerpo humano me brindarían el dato anhelado, retomé la anatomía postulada por Alfredo López Austin en *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, de 1980. No he deseado ser tan específico sobre algunas referencias demasiado particulares de partes subsidiarias del cuerpo, en muchas de las cuales aún existe duda sobre su convencionalidad, así que me propuse tomar únicamente términos genéricos, como cabeza, brazos, mano, hombro, cuello, pecho, espalda, columna vertebral, huesos, cabello, pelo, glúteos, rostro, ojos, boca, nariz, piernas, etcétera. Fueron alrededor de 130 vocablos en lengua náhuatl que resultaron de este primer ejercicio.

Al momento de analizar sintácticamente y de glosar cada término, caí en la cuenta de que algunas raíces léxicas se reiteraban constantemente al interior del mismo léxico corporal,

siendo trascendentales en la construcción de nuevos vocablos y en cuyo proceso de lexicalización intervenían mecanismos variados de formalización. López Austin debió percatarse de lo mismo a través de un proceder muy semejante, pues con la ayuda del *Códice florentino* y de fray Alonso de Molina principalmente, él confederó algunas raíces en lo que llamó Grupos: grupo EL, grupo CUITLA, grupo A, grupo NACAZ, grupo TZON, entre varios otros (2004: 205-225).¹ Dichos conjuntos o grupos, condensaban un semantismo nuclear que, efectivamente, permitía la generación de sentidos y un léxico muy extenso, al menos así fue como lo interpreté desde la perspectiva de mi investigación.

No llegué a coincidir cabalmente con López Austin, las raíces que seleccioné no fueron las mismas que él conformó en grupos. Me orienté por la producción léxica que éstas hacían derivar con relación al mismo cuerpo humano, lo que asimismo implicaba ya una diferenciación de método. De inicio, elegí 5 raíces que, por su relevancia corporal y frecuencia en el total de las designaciones, podían conformar mi objeto de estudio; sin embargo, más tarde me han hecho notar que agregar otras al análisis sería oportuno, ampliación de la que no me arrepiento porque al final éstas han arrojado una visión mucho más integral de la corporalidad nahua. Resultaron un total de diez raíces que he incluido como objeto de estudio: CUA *cuaitl* (cabeza), TZON *tzontli* (cabello/cabeza), IX *ixtli* (ojos/rostro), TEN *tentli* (labios), MA *mailt* (brazo/mano), EL *elli* (pecho), XI *xictli* y *xillan* (ombligo y vientre), CUITLA *cuitlatl* (espalda/excremento), TEP *tepolli* y *tepilli* (genitales) y TZIN *tzintli* (nalgas/ano).

El trabajo pionero en semántica náhuatl efectuado por Mauricio Swadesh y Madalena Sancho *Los mil elementos del mexicano clásico. Base analítica de la lengua nahua*, de 1966, reconocía ya algunas de estas raíces a partir de un estudio gramatical y etimológico del idioma. Si bien concuerdo con sus apreciaciones semántico-lingüísticas, la coincidencia en este caso tampoco es cabal. Los investigadores emplean como criterio de demarcación principalmente las relaciones fonéticas y sintagmáticas, como resultado las raíces etimológicas que identifican reflejan asociaciones de sentido, en su mayoría, dependientes de formas estructurales semejantes o disímiles entre palabras. Lo anterior deriva, en primer

¹ López Austin no se extendió mucho en la explicación de estos conjuntos “etimológicos”, remite al lector al apéndice de su libro donde efectuó el análisis previo para llegar a la conformación de dichos grupos, y retoma de ellos materia prima para el estudio de los centros y cualidades anímicas.

instancia, de un método distinto al que busco proponer, pero asimismo, debido a la carencia de diversidad en sus fuentes; ellos se limitaron a los diccionarios de Alonso de Molina y Rémi Simeón, otorgando al trabajo una perspectiva un tanto acotada, aunque representa un referente de gran valor para el momento en el que éste fue publicado.

Ahora bien, con las diez raíces léxicas optadas, la comprensión de las denominaciones corporales que en un principio fueron de 130 términos, daba la impresión de aligerarse y disminuirse, puesto que estos diez morfemas se presentaban en más de 90 vocablos “corporales”. Aquello ya resultaba interesante, pues parecía que a partir de emplear unos pocos sentidos primarios asociados con el cuerpo humano, se derivaban muchos otros, o al menos tenían una importante incidencia en los demás (por ejemplo *ix* - *cuaitl* “frente”). Posteriormente, como era de esperarse, las raíces no sólo producían léxico anatómico, sino que componían y se reiteraban en un vocabulario mucho más extenso que ya no obedecía a fenómenos estrictamente fisiológicos o materiales, éstas se proyectaban a toda clase de expresiones del entorno físico, social, psicológico o conceptual (por ejemplo: *tzontequilia* “cortar el cabello” o “juzgar”). Se puede decir que fue hasta este momento que supe, en realidad, cómo y por dónde iba el talante de la investigación.

Comencé por buscar las raíces léxicas en los 14 diccionarios que contiene el *Compendio Enciclopédico Náhuatl CEN* elaborado principalmente por Sybille de Pury Toumi y March Thouvenot. El lector podrá encontrar en el capítulo tercero una revisión de estos diccionarios y gramáticas, los cuales van de fray Alonso de Molina, fray Andrés de Olmos, Sahagún y Pilar Máynez, Antonio del Rincón, Horacio Carochi, Javier Clavijero, Juan Guerra, Cortés y Zedeño, hasta el diccionario en línea de Alexis Wimmer, etcétera. El rastreo en estas fuentes tuvo que hacerse respetando el formato alfabético que ortodoxamente ha constituido la organización de los diccionarios, por lo que la raíz en cuestión tuvo que ingresarse como prefijo y sólo obtuve léxico bajo estas circunstancias.

Más adelante, con la misma herramienta digital, proseguí la búsqueda en 5 fuentes documentales en lengua náhuatl: *Primeros memoriales* de Sahagún, *Códice Chimalpopoca* (*Anales de Cuauhtitlan* y *Leyenda de los Soles*), *Anales de Tlatelolco* y *Huehuetlahtolli* de Juan Bautista de Viseo. En este caso, la posición de la raíz tuvo un orden sintagmático variable, lo que ha permitido eludir las carencias cualitativas de vocabulario promovidas por

los diccionarios. Este mismo procedimiento, “a mano”, fue repetido en las fuentes etnográficas (13 textos), de las cuales se retomaron cuentos nahuas de Fernando Horcasitas, Pablo González Casanova y Karen Dakin, y súplicas nahuas recopiladas por Alessandro Lupo en la Sierra Norte de Puebla; hablaremos de todas estas fuentes discursivas con mayor atención en el tercer capítulo.

Como marco de referencia y contraste, retomé las traducciones de Rafael Tena para los *Anales de Tlatelolco* (2004) y el *Códice Chimalpopoca* (2002 y 2011), de Thelma Sullivan para los *Primeros memoriales* (1997) y de Miguel León-Portilla y Librado Silva para los *Huehuetlahtolli* (1991). Estoy consciente de que existe cierta reticencia de emplear traducciones ajenas que pudieran presentar problemas de alteración de sentido, pero debemos aprender a confiar en los trabajos precedentes sin dejar de mostrarse crítico con ellos cuando el caso lo amerite. He revisado puntualmente, en la medida de lo posible, cada traducción que aquí incluyo, y cuando fue necesario he aclarado el sentido o propuesto alguno distinto con base en el vocablo y su contexto discursivo, ninguna traducción ha sido considerada sin previo escrutinio.

La intención de conjuntar varios tipos de fuentes y de temporalidades disímiles la explico a continuación brevemente. La recopilación de este material esclarece el semantismo de las raíces léxicas, mostrando significados y empleos de los lexemas en los cuales éstas están implicadas. Los diccionarios permiten sobre todo una valoración diacrónica de los significados y acentúan el sentido prototípico y compartido de cada raíz, pero éstos son deficientes por así decirlo, para reconocer la frecuencia del empleo de los lexemas en contextos sincrónicos. Las fuentes discursivas, por su parte, no otorgan tanta variabilidad en los significados de las palabras, pero permiten percibir los contextos sincrónico-semánticos en el uso de los vocablos e, inspeccionar en ellos, el sentido o significado esquemático mejor reconocido por los hablantes; en el capítulo primero será explicitado todo este proceso de mejor manera. Así, tanto los diccionarios contemporáneos, aquellos que registraron variantes de la lengua en épocas posteriores y regiones geográficas distintas, como los textos discursivos de tinte etnográfico, nos brindan la posibilidad de constatar el semantismo a través del tiempo y en regiones diversas, de corroborar ciertas percepciones y de vislumbrar algunas rupturas o transformaciones, sea en la forma, sea en la sustancia del léxico.

Este primer registro del vocabulario amenazaba desde su preludio con ser potencialmente amplio, y así fue. La cantidad total de términos recopilados resultó en un aproximado de diez mil, por lo que, intentando evitar abarcarlos todos, fue necesaria una depuración crítica y analítica del material. Con este léxico se conformaron categorías semánticas procurando no mezclar las fuentes de procedencia (diccionario, documental y etnográfica), en la primera depuración se trató de un análisis somero acerca de la composición léxica de cada palabra en sintonía con su semantismo; aquellas que no obedecieran explícitamente a la raíz en cuestión y que proveyeran sentidos escuetos y difíciles de compaginar con los otros, poco frecuentes en los discursos o inexistentes, fueron discriminadas.

En un segundo esfuerzo, se elaboró un análisis intergrupal con los tres tipos de fuentes usadas, se revisaron las distintas categorías en función de su vínculo o ruptura con las demás fuentes, y se optó por integrar únicamente aquellos vocablos y sentidos que mostraran constancia y familiaridad explícita con todo el grupo de referentes.² Cabe mencionar que en este proceso, algunos términos fueron bastante transparentes en sus vínculos semánticos y, aunque carecieran de otros atributos se decidió incluirlos; en otros por su lado, hubo la necesidad de considerar antecedentes provenientes de otros trabajos y fuentes ajenas a esta investigación que nutrieran el propio juicio, como los estudios sobre religión, cosmogonía, saberes, tradiciones, política, etcétera. Sólo por poner un ejemplo de lo anterior, se toma en cuenta lo que se sabe acerca de la deformación craneal, cuyo moldeo de la cabeza posee connotaciones culturales sobre el desarrollo del individuo en sociedad.

De ese modo, fue posible tener un compendio mejor delimitado y manejable en cada una de las tres fuentes. Aún así, al momento de conjuntar la información en un único conglomerado final, y al realizar ya propiamente el análisis semántico a profundidad sobre cada categoría y léxico asociado, todavía fue pertinente recortar la información con la intención de no comentar relaciones semánticas para las cuales había un déficit de certeza. No he pretendido abarcar complejos que pudieran demandar un análisis distinto, y en cuya empresa no quise correr riesgos innecesarios. En el estudio que se presenta para esta ocasión, he procurado dejar sólo aquellos referentes en los cuales he podido confiar y apoyar con evidencia que he

² Se tiene registro sistemático de cada uno de los pasos realizados, la depuración y discriminación de los términos nunca fue irreversible, por lo que cada vez que fue necesario recuperar algún dato antes eliminado o desestimado, éste se reintegró.

creído conveniente y lo suficientemente sostenible, considerando a su vez, que nunca estamos exentos de equívocos.

Haría falta precisar, que en esta última depuración según haya sido el caso, los diccionarios conformaron una herramienta de doble función, pues como se dijo, las fuentes discursivas me proveyeron de información cualitativamente diferente, la cual, debía ser buscada en los diccionarios para ubicar y desarrollar los ejemplares que inicialmente no habían sido obtenidos (por ejemplo *tlaltzontli*, que no posee la raíz prefijada). Asimismo, los diccionarios han socorrido el análisis en todo momento, pues es inevitable utilizarlos para indagar en otros morfemas que acompañan la construcción léxica de determinado vocablo.

Concluí esta etapa de la investigación con las categorías que sintetizaban los semas provenientes de los tres tipos de fuentes consultadas y con la materia prima recuperada para la redacción y análisis final. A pesar de los filtros impuestos que me concedieron datos más sólidos y manejables, el muestreo, como era la intención, siguió siendo muy abundante. He expuesto a lo largo del texto los mejores ejemplares que consideré convenientes para esclarecer y argumentar mi tesis, pero muchos de ellos han quedado fuera de la presentación definitiva, cada listado de ejemplos es para el lector, por llamarle de alguna manera, un muestrario. Cuando existan casos poco numerosos, o que demanden alguna aclaración, ésta será hecha de forma oportuna.

PRESENTACIÓN DEL LÉXICO

Esta selecta colección puede todavía ser algo copiosa en algunos casos, pero fue con la pretensión de dar un vasto panorama semántico que creí necesario y donde hubiese sido una lástima reducir aún más el léxico y los correspondientes contextos de empleo. Por lo que respecta a la formalización léxica del náhuatl, en dichas listas no se especifica la longitud vocálica, lo que no debe ser gravoso pues la he incluido en el análisis y explicación del vocabulario. Quiero puntualizar que, en los casos donde la longitud vocálica ha sido omitida, es por que no la he encontrado en el correspondiente cúmulo de fuentes consultadas, si bien ésta pudiera ser obvia, su ausencia queda como testigo de los primeros registros del siglo XVI que no detallaron estas precisiones gramaticales. En cuanto a la formalización de las

fuentes etnográficas, ha sido decisión mía respetar la grafía y acentuación fonética original de sus recopiladores, por lo que advierto al lector que ésta puede cambiar en cada autor.

Señalo brevemente cómo leer la simbología empleada para el léxico y las glosas:

h – Saltillo o vocal aspirada.

ê – Cayendo.

ē – Medio.

v – Verbo.

SUST – Sustantivo.

NOM – Nominal.

R – Reflexivo.

CAUS – Causativo.

APL – Aplicativo.

RED – Reduplicación.

ABS – Absolutivo.

OBJ. IND – Objeto indirecto.

LIG – Ligadura.

ADV – Adverbio.

ADJ – Adjetivo.*³

CONTENIDO CAPITULAR

He tratado de conciliar tres perspectivas teórico metodológicas que supuse eran convenientes para mis objetivos planteados y para lo que la misma voz nahua me exigía. En primer lugar, hube encontrado en la Semántica Cognitiva los postulados teóricos metodológicos más adecuados para dar una interpretación del lenguaje en términos antropológicos y culturales. El lector encontrará en el capítulo primero la explicación de los conceptos alusivos a *embodiment*, ciencias cognitivas, semántica cognitiva, etno-semántica, etno-anatomía, significado prototípico y esquemático, metáfora y metonimia conceptual, polisemia, la relación existente entre el espacio y el tiempo bajo esta mirada, y los antecedentes

³ Según Michel Launey, los adjetivos no existen propiamente en lengua náhuatl, en el absolutivo que aparece acompañando a *cualli* “bueno”, por ejemplo, no hay nada que los distinga de otro nombre ordinario, por lo que a lo sumo, existen nombres que se pueden traducir como adjetivos (1992: 107).

mesoamericanistas que podrían suscribir esta tendencia teórica o que aplicaron un método semejante.⁴

En este mismo capítulo, explico que no seguiré sistemáticamente la teoría cognitivista en semántica —a la cual he intentado dar una perspectiva somático-cognitiva distinta y armónica con lo que implica el concepto de *embodiment*—. Si bien esta propuesta tiene la virtud de romper con antiguos paradigmas y de incluir al Cuerpo como parte de su reflexión, no convengo íntegramente con su posterior desarrollo sobre las categorías mentales, imágenes estáticas y abstracciones demasiado idealizadas de la realidad que de a poco vuelve a desplazar a los aspectos fisiológicos.

El modo en el que ha sido esgrimido el *Logos* en contraposición del Cuerpo en el terreno cosmovisivo y la práctica científica “occidental”, a partir de los antiguos filósofos socráticos y su subsecuente desarrollo hasta la institución científica actual, diré, es la razón para tomar este punto de vista. Mis diferencias con la semántica cognitiva puede comprenderse desde esta perspectiva y tensión entre una Imagen conceptual (el *Logos* politizado y contrapuesto a lo material) y la dimensión corpórea y dinámica que va más acorde, en mi opinión, con la expresividad del ser humano.⁵

Si no he proseguido el análisis semántico en armonía con las conceptualizaciones arbitrarias de la mente humana, entonces ¿cómo he dado forma a las interpretaciones finales? He preferido retomar la *acción corporal* a modo de complementar las actitudes gnoseológicas derivadas de la metodología cognitivista. Esto ha sido posible gracias a la incorporación de conocimientos producto de otra serie de estudios mesoamericanistas sobre religión, política, corporalidad, cosmogonía, etcétera, donde lo fundamental fue precisar las acciones surgidas y promovidas por el cuerpo humano en distintas esferas y manifestaciones de la cultura —lo

⁴ Son ejemplo de esta vertiente Lakoff y Johnson (2012 [1980]), Langacker (1986, 1987 y 2000), Kövecses (2010), Sweetzer (1990), Talmy (2006), Ibarretxe-Antuñano (2008 y 2013), Valenzuela (2016), Sharifian (2008 *et. al.*), etcétera. Mientras que algunos que han aplicado propuestas afines a los estudios mesoamericanistas son Castillo Hernández (2011), Bourdin (2007 y 2009), Brown (1991 y 2006), Friedrich (1969), MacLaury (1989), Hollenbach (1987 y 1988), Xelhuantzi (2011), entre otros.

⁵ Me gustaría subrayar que la tensión entre idealismo y materialismo no es algo que se pueda negar y poner bajo la alfombra como si fuese tema de viejos investigadores e ideas obsoletas, la tensión es real, es parte del quehacer científico inconsciente, de la cosmovisión actual de los seres humanos donde se presentan y coexisten los estatutos científicos. Pretender no creer en ella, o ya no ser parte de ella, es lo mismo que pensar en poseer cualidades extra-humanas o plena consciencia de nuestro propio Ser; no en balde esto ha sido tema durante milenios. Poner atención en ella, al menos, nos provee de las herramientas necesarias para hacerle frente.

cual, como se dijo antes, siempre estuvo presente incluso en la depuración del léxico—. Me hubiera gustado, por otro lado, ampliar estos referentes tanto teóricamente como en el grueso de datos e información, espero que los aquí mostrados sean suficientes para fortalecer los argumentos y revelar las aspiraciones que me propuse. Por tanto, lo que el lector encontrará a lo largo del análisis de cada raíz léxica es un esbozo de cómo eludir ciertas limitantes de la metodología y tratar de considerar y aplicar otras alternativas que pueden ser muy fructíferas.

En sintonía con lo anterior, una tercera perspectiva que he desplegado de manera resumida, versa sobre el análisis de los componentes emotivos que hube conocido en el paso y para los cuales he poseído información suficiente. Esta propuesta teórica no es completamente ajena a la semántica cognitiva, pero guarda sus propias particularidades al abordar un tema tan complejo como poco desarrollado en la literatura académica, el de las emociones humanas. He completado mi *corpus* metodológico con la descripción de los cuadros emotivos a partir del “metalenguaje semántico natural” (MSN) acogido y desarrollado por Ana Wierzbicka (1999). Integro asimismo los esfuerzos en la materia de Zouheir Maalej y Ning Yu (2011), y la aplicación de estos métodos en poblaciones de hablantes de maya yucateco antiguo realizada por Gabriel Bourdin (2011 y 2014). La explicación de estas alternativas metodológicas se halla también en este primer capítulo.

El segundo capítulo brinda un resumen sobre los estudios de corporalidad en terreno mesoamericano. Repaso brevemente algunos apuntes del periodo colonial para llegar a la formulación y construcción de la ciencia antropológica en México que, en sus virtudes y equívocos, ha coloreado los enfoques modernos en torno al tema que aquí se trata. Parte de ello, es la contextualización de uno de los principales referentes en esta materia y sobre el cual he depositado mi punto de partida, *Cuerpo humano e ideología...* de Alfredo López Austin (1980).

Ahora bien, siempre es oportuno recordar y revisar los documentos empleados para la pesquisa. En el capítulo tercero incluyo algunos apuntes sobre estas fuentes, las influencias de sus creadores, contextos, intereses y las peculiaridades histórico-culturales relevantes para la conformación del criterio del científico, pues en ellas se deposita la confianza o recelo con el que el dato es construido, determinan pues, la calidad de la información obtenida. Así, el

lector hallará en este capítulo los pormenores de los diccionarios, las fuentes documentales del siglo XVI y de los relatos etnográficos.

Del capítulo cuarto al octavo, es decir, repartido en cinco apartados capitulares, se ha desglosado y estructurado todo el análisis e interpretación de cada una de las raíces léxicas seleccionadas para este trabajo. Comenzamos con los referentes corporales de la cabeza y el cabello en *tzontli* y *cuaitl*, no por dar privilegio alguno a una estructura anatómica hegemónica que prepondere la parte superior y racional del cuerpo humano sobre las demás, sino porque guarda relativa oposición con *tzintli* que será abordado en el último capítulo, y donde dicho contraste podría ser revelador tanto en términos semánticos como formales. Sin embargo, la verdadera razón para comenzar con la cabeza y el cabello, es que en *tzontli* encontraremos una aplicación organizada y transparente del método que proveerá al lector de un primer referente, y así poder dar un seguimiento expedito a la posterior proyección de los temas teórico-metodológicos ya en la práctica.

Prosigo con el capítulo quinto que, en un intento de orden secuencial, aborda dos componentes de la cabeza, el rostro y los ojos en *ixtli*, y los labios con *tentli*. La extremidad superior, la mano y el brazo *maitl*, será expuesta en el capítulo sexto; los elementos del torso humano, el pecho *elli*, el ombligo *xictli*, el vientre *xillan* y la espalda *cuitlatl*, se ubican en el séptimo capítulo. El análisis concluye con los componentes genitales femeninos *tepilli*, los masculinos *tepolli*, y el nombre genérico para las nalgas, ano o trasero *tzintli*. En las conclusiones he resumido los resultados derivados del análisis de las raíces léxicas de acuerdo con los alcances del cuadro teórico metodológico empleado. Consideré retomar ahí lo comentado en esta introducción y en otros capítulos sobre las aspiraciones de esta investigación y en qué condiciones pudieron llegar a puerto.

Reitero, la investigación se propone analizar diez raíces léxicas vinculadas a la anatomía humana en los nahuas del Centro de México durante el Siglo XVI. La idea es conjuntar un vasto muestreo de vocabulario donde dichas raíces se presentan y examinar el semantismo que proyectan al interior de la corporalidad humana pero también fuera de ella. Se utilizaron diccionarios y fuentes documentales en lengua náhuatl del siglo XVI reunidas en el *Compendio Enciclopédico Náhuatl CEN* (2009) y relatos etnográficos recopilados en poblaciones nahuas del Sur del Estado de México, Norte de Morelos y procedentes de la

Sierra Norte de Puebla. Se echa mano de la Semántica Cognitiva como cuerpo teórico metodológico, del análisis de la *acción corporal* implicada en las prácticas culturales, y de un método alternativo para comprender el funcionamiento de las emociones humanas. Presentaré una selección de ejemplos extraídos de un conjunto mayor que, por espacio y para evitar la sobrecarga inútil de casos, no expongo íntegramente.

Aunque he admitido, cada vez que así lo ha requerido el análisis gramatical y propiamente lingüístico del léxico, que la prioridad han sido las relaciones semánticas, éstas muchas veces no caminan en coordinación absoluta con las secuencias lógicas. Finalmente, reitero al lector, este esfuerzo bosqueja la búsqueda de una Antropología del Lenguaje que pugne por la inclusión e integración de las ciencias humanas en materia mesoamericanista, mexicanística, o cualquier otra designación con la que se guste nombrar a los estudios del pasado, presente y futuro étnico-cultural de México, tanto en su unidad como en su diversidad.

CAPÍTULO I

Antropología del Lenguaje. Semántica y conceptualización del Mundo

Es mi propósito ocupar la metodología de la Semántica Cognitiva en cuyo centro de reflexión reposa una idea conceptual y particular de la metáfora y la metonimia desde la obra fundadora de George Lakoff y Mark Johnson de 1980 *Metaphors We Live By*, por su título original en inglés.⁶ Allí se plantea, *grosso modo*, que a partir de extender las propiedades inherentes a estos tropos literarios hacia el ámbito conceptual, mental, cognitivo, intelectual o lógico, será viable comprender otro universo en la manera por la cual transponemos dominios, o partes de dominios mentales, en casi todo momento de nuestra habla coloquial y no sólo al interior del discurso estético. Los tropos están vivos en la forma que experimentamos nuestro día a día, poseen una base experiencial y sensitiva que es posible gracias al cuerpo humano, y que se manifiestan a través del lenguaje y la semántica. La propuesta tiene la virtud de haber roto con antiguos paradigmas de la lingüística tradicional sassureana y asimismo de romper con algunas herencias antropológicas del estructuralismo levistraussiano, entre otros. En la semántica cognitiva el pensamiento modula el lenguaje, no es arbitrario, está motivado, y la cultura no se limita a ser un reflejo fiel de la estructura gramatical.

La propuesta, digamos, revolucionó la forma de entender el sentido y significado del léxico a partir de fenómenos polisémicos que parten de categorizaciones del mundo circundante, las cuales pueden observarse justamente a través del vocabulario. El Cuerpo figura como un dispositivo fundamental sensible y como objeto de múltiples transposiciones cognitivas denominadas metáforas y metonimias conceptuales.⁷ Se descubre que lo concreto precede a lo abstracto en esa dirección y como efecto inmediato se generan “imágenes”, mismas que

⁶ Nos referimos a la constitución formal de la propuesta, pero para conocer antecedentes o influencias pueden consultarse Parente (2000), Valenzuela *et. al.* (2016), Ibarretxe-Antuñano (2008 y 2013), Ibarretxe-Antuñano y Valenzuela (2016), y Rohrer (2007). En breve detallaremos estas bases teóricas con mayor profundidad.

⁷ Lakoff y Johnson entienden el término *embodiment* como *the cognitive unconscious*, que comprenden los actos corporales hasta cierto punto mecanizados independientes de la consciencia, pero que por otro lado conllevan un proceso cognitivo (en Rohrer, 2007: 11).

clarifican dichas categorizaciones (espaciales, léxicas, temporales, etcétera) sobre la manera en la que conceptualizamos el mundo. Allí, también se comenta que Aristóteles no incluyó a la metáfora en la *Lógica*, sino en la *Poética*. De esta forma, el engranaje conceptual del lenguaje figurativo se planta en el marco de la dicotomía entre la estética y la lógica, una destinada al embellecimiento de los discursos y la otra a la cognición.

La poética y la lógica, es cierto, difícilmente se encontrarían juntas en la filosofía aristotélica. Pese a los pesares y los contrastes en las filosofías clásicas, es un momento álgido en la invención del aparato científico, mucho de lo cual hemos heredado hasta nuestros días, la preocupación era *separar*, o por lo menos distinguir. Como características del lenguaje, ambas fueron discutidas por Aristóteles y, aunque diferentes en naturaleza —al menos desde el discurso— si se les observa con detenimiento, éstas comparten elementos de su comportamiento, expresión, e incluso, pueden explicarse mutuamente. Muchos de los recursos aristotélicos propios de su época fueron empleados tanto en la *Lógica* como en la *Poética* y posiblemente uno de los recursos más trascendentales de aquella primera fue el principio de la “no contradicción”, dicho sea de paso antecedió a Aristóteles.⁸ Esto se debe a que, en cierta época, todos compartimos, más o menos, una conceptualización del Mundo que reposa en un nivel más alto. Consciente o no, muchas veces práctica y otras veces intelectual, ésta camina sobre el terreno de las creencias, la estética y los saberes; en la concreción de las instituciones jurídicas, religiosas y científicas; le llamamos cosmovisión.⁹

Esta reflexión metafísica, si se le quiere ver así, es a mi gusto muy ilustrativa para el problema que pretendo analizar. Al final del camino, en las teorías de orden lingüístico y semántica cognitiva, obtenemos un lenguaje humano plagado de metáforas y metonimias, prácticamente todo lo es, incluso en el seno de la gramática, las etimologías y sintaxis (Kövecses, 2010: 257-264). Parece, entonces, necesario distinguir entre distintos fenómenos y funciones de analogía, como dijera Aristóteles: “Para algunos casos de analogía no hay nombre peculiar” (Aristóteles, *Poética*: 32, 34). ¿Por qué?

⁸ Véase por ejemplo los casos de “reconocimiento por raciocinio” y “caso de falso razonamiento”, éste último haciendo referencia al arco de Ulises y a la interpretación de los espectadores (Aristóteles, *Poética*: 24).

⁹ Leonardo Piasere da cuenta del paralelo sorprendente que existe entre las teorías de Lakoff y Johnson con la teoría de la historia y filosofía de Giambattista Vico (2010 [2002]: 131). Tanto para el napolitano como para los norteamericanos, la imagen es un marco trascendental de intelección, herencia aún del antiguo Logos (Vico, 1995 [1744]: 196). Por otra parte, para mayor información sobre estas teorías cognitivas y Aristóteles, véanse el análisis comparativo de Gisele Bilański (2013), y el análisis filosófico de Diego Parente (2000).

Porque si bien, entonces, siguiendo este razonamiento todo, o es poético o es metafórico y metonímico en términos conceptuales, lo que tenemos es un lenguaje profusamente analógico basado en transposiciones y comparaciones de todo tipo, y es importante reconocer las redirecciones de este procesamiento donde, algunas veces respira en las creencias, otras en la retórica política, en los saberes, otras en las artes o en el conocimiento científico. Es la capacidad de establecer semejanzas en el ámbito del diálogo y la interacción corporal lo que permite construir analogías: “Se habla del carácter flexible y borroso de los conceptos, cómo ellos establecen asociaciones infinitas entre el mundo real y el pensamiento analógico del hombre” (Piasere, 2010 [2002]: 40, 89). ¿Sería prudente llamarles a todas estas analogías metáforas y metonimias? Considero que ello nos sesga y nos oculta importantes manifestaciones culturales.¹⁰

Iuri Lotman, por su parte, también incluyó a la metáfora en el campo estético y creativo, pero también habló de la analogía.¹¹ Para el semiólogo de la Escuela de Tartu el lenguaje literal sólo puede verse realizado en el lenguaje de las máquinas, de las computadoras, el ser humano comporta siempre una comunicación imperfecta susceptible de ser reinterpretada en cada momento, lo que detona el acto creativo de la comunicación humana, el Diálogo (1996 y 1998).¹² “El par de elementos significativos no comparables uno con otro, entre los cuales se establece en los marcos de algún contexto una relación de plena correspondencia, forma un tropo semántico”.¹³ “Metáfora y metonimia son isofuncionales: su objetivo no consiste en decir con ayuda de una determinada sustitución semántica lo que también se puede decir sin

¹⁰ Frazad Sharifian (*et. al.*) también comentan algo similar, que para comprender el mundo existen más herramientas que la metáfora y la metonimia, y acerca de la necesidad de complementar estas propuestas con la antropología (2008: 8-9).

¹¹ De igual forma, dicho diálogo y proceder analógico no debiera entenderse sólo desde el ángulo del procesamiento mental, pues es siempre por medio de la interacción corporal que nos sumergimos en una afluencia de relaciones con otros cuerpos y con el mundo físico. Decía Lotman que cuando existe una situación profunda de intraducibilidad entre dos lenguajes, se recurre a un metalenguaje común que edifique un puente contribuyendo al establecimiento de equivalencias (1996: 121).

¹² Habrá que precisar que a Lotman le preocupó el acto comunicativo como diálogo, se enfocó mucho en la emisión y recepción de mensajes (por él llamados textos), y no atendió extensamente los fenómenos específicos de polisemia en el léxico. De igual forma, la consecuencia es la misma, la inexistencia de una comunicación plenamente literal en el lenguaje humano.

¹³ La transferencia entre dominios bajo el nombre de analogía y no de metáfora, ya había sido planteado por Immanuel Kant en su *Crítica del juicio* en 1790 (en Ibarretxe-Antuñano, 2013: 252).

su ayuda, sino en expresar un contenido tal, que no puede ser transmitida de otro modo” (Lotman, 1996: 121, 126).¹⁴

Así, la mayoría de nuestro lenguaje, de hecho, es figurativo, o dicho de otro modo, representa una contienda de procesos analógicos. Se ha pensado que el lenguaje literal, o es una minoría, o es una invención teórica y por lo tanto, no existe tal desplazamiento figurativo de la realidad, estamos encerrados en una realidad analógica en el que la literalidad es hasta cierto punto ficticia (Parente, 2000: 14). Entonces, ¿qué es lo que se análoga y cómo sucedería esto más allá del esfuerzo cognitivo y mental? Dentro de las mismas reflexiones en semántica cognitiva, una de las clásicas metáforas que se presume es *conocer es ver*, Eve Sweetser (1990) lleva más lejos este núcleo metafórico y encuentra que los procesos mentales se equiparan a todos los sentidos del cuerpo humano, la metáfora reguladora sería la *mente es el cuerpo*. Nunca he negado la importancia del método cognitivista en semántica, y este caso no es la excepción. En efecto, se vislumbra una conceptualización del cuerpo humano. Volviendo a la pregunta ¿qué es lo que se análoga? La respuesta sería el cuerpo, o lo concreto. Si partimos del supuesto teórico de que lo cognitivo moldea al lenguaje, y lo mental es el cuerpo, entonces el cuerpo es quien da forma a nuestro lenguaje.

Evidentemente, la literalidad existe parcialmente pero nunca absoluta, existen matices intermedios que se aproximan a un evento literal en tanto que otros se alejan. Lo que sucede es que desde la semántica cognitiva los procesos lingüísticos, gramaticales, etimológicos y sintácticos están plagados de figuras conceptuales, metafóricas o metonímicas, y nos hacen tomar consciencia de estos procesos otrora ignorados.¹⁵ Tal paradoja ha desembocado, al interior de las mismas teorías cognitivas del lenguaje, en una duda sobre el carácter experiencial de estas figuras conceptuales: “También se ha sometido esta teoría a validación

¹⁴ “...los tropos no son un ornamento externo, cierto género de aplicación que se pone desde afuera sobre el pensamiento; ellos constituyen la esencia del pensamiento creador, y su esfera se extiende incluso más allá del arte: pertenece a la creación general [...] Y exactamente de la misma manera que en la poesía, en la ciencia el acercamiento irregular a menudo actúa como un impulso para la formulación de una nueva regularidad”. “...podemos suponer que el pensamiento científico se caracteriza por el predominio de las estructuras lógicas, y el artístico, por el de las creadoras, mientras que la consciencia de la vida cotidiana se sitúa en el medio de ese eje” (Lotman, 1996: 64-65, 121). “Yo no comprendo por qué las dos posiciones [metáfora conceptual y metáfora como tropo estético], de igual importancia, deben ser comprendidas como opuestas más que complementarias” (Piasere, 2010 [2002]: 131).

¹⁵ Por ejemplo el uso de los diminutivos tendría un origen metonímico, pues los niños pequeños además de ser pequeños evocan el cariño que sentimos por ellos, de ahí que empleemos diminutivos para denominar a adultos queridos que distan mucho de ser pequeños: mamita, Juanito, padrecito (Kövecses, 2010: 257-259).

experimental, en otras palabras, se está investigando si realmente estas metáforas y metonimias tienen una base experiencial, y en estos momentos es objeto de intenso debate” (Ibarretxe-Antuñano y Valenzuela, 2016: 21). Pienso que sí tienen una base experiencial, pero no será percibida desde una teoría de la Imagen, sino del Cuerpo.

Si la *palabra* es idea, pero también acto y verbo, y si lo que encontramos en nuestro lenguaje es un universo de analogías, entonces la palabra siempre está imitando la concreción del cuerpo humano y de las cosas, en el sentido aristotélico y viqueano. El lenguaje oral depende del cuerpo para ser articulado, por lo tanto corpóreo, además, éste siempre se compara con la concreción corporal, o en su defecto, con el mundo físico circundante. Volviendo a la pregunta acerca de ¿cómo sucedería este proceso más allá de lo cognitivo y mental? La respuesta sería mediante el movimiento y la acción del cuerpo, su interacción con otros cuerpos y con el mundo, de ahí parten las analogías en el lenguaje, según la misma reflexión de Lakoff y Johnson. La diferencia es que en este último caso el cuerpo no se limita a ser objeto de figuras conceptuales estáticas, ni fuente de experiencias y sensaciones, en este umbral intermedio está el sentir y las emociones —es decir lo que nos mueve—, aspecto cardinal para comprender la causa de las conceptualizaciones, pero enfatizo, no únicamente lógicas, sino religiosas, jurídicas, éticas, morales y estéticas, y expresadas a través de las creencias, de los saberes, las artes y las instituciones. Y claro, el léxico es el medio para acceder a ellas, pero complementándose también con otras manifestaciones de la cultura y así poder apreciar los elementos de orden cosmovisivo de un determinado grupo étnico. Por eso designé este primer apartado como Antropología del Lenguaje. Estudiar la palabra para ir más allá de ella (Bourdin, 2014: 41).

Ahora, cuando se dice que la *mente es el cuerpo*, la mente es el cuerpo pero no de manera absoluta, la aserción no es literal aún empleando un metalenguaje, tampoco es metafórica en el sentido consciente y estético de la palabra, porque partimos de un modelo teórico (semántica cognitiva) que no posee un compromiso explícito alrededor del tema. Contradiendo el “principio de la no contradicción” griego, es y no es. Pero si por otro lado recobramos el acto corporal y la mimesis, en parte como fue concebida por Aristóteles, se comprende por qué no somos simples espectadores de una representación, porque sabemos que la mente es real, las ideas son reales, indivisibles del cuerpo, pero existen; tampoco puede ser el cuerpo, porque según el aparato metafísico por medio del cual operamos, lo que se

terminaría por negar sería al cuerpo en una suerte de apología invertida. Un acto mimético, en cambio, podría explicar que algo puede ser y no ser en su mismo momento y relación, pues encarna en sí la realidad al tiempo que no se deja de ser uno mismo.¹⁶

Queda claro que la abstracción depende enteramente de su corporalidad, que las analogías se fundamentan en movimientos corporales, las imitan y expresan a través de las palabras. No se trata de una simple y llana imitación, no sólo implica comparación sino encarnación, desde que la voz, la mente, está encarnada y por eso es acto. Conforme a esta reflexión, incluso la noción actual de analogía podría quedar muy ajustada, a menos que se comprendiera “logos” como acto y verbo: analogía del griego *αναλογία* (*ána* “sobre o “contra”, *λόγος* - “logos”, “concepto”, “razón” o “idea”, e *ia* “cualidad” o incluso “acción”, porque una cualidad así dicha tampoco es estática, las mejores descripciones cualitativas esbozan movimientos característicos de las cosas), que se ha traducido y entendido como: “semejanza que está sobre o contra de uno u otro concepto”, o bien, mejor podría ser: *acción sobre y contra de uno u otro acto humano*. O ambos, pero sin discriminar la última definición.¹⁷ Si el razonamiento es admisible, me parece, no dista mucho de un acto mimético. No en vano el concepto de conocimiento entre pueblos indígenas de varias partes del mundo no está vinculado sólo a procesos abstractos y a una verdad trascendental e inmaterial, sino al *saber hacer*.

Si todo este proceso nos devuelve una y otra vez al mismo cuerpo, entonces una teorización inestimable debería incluir una Antropología del Cuerpo, donde sus fundamentos y modelos enfoquen a los actos miméticos y gestuales, y no sólo sesgados hacia los procesos intelectivos. Por ahora sólo podemos contentarnos con señalar que una respuesta de alta

¹⁶ Es una relación espacio/tiempo que todavía hoy es muy complejo comprender fuera del principio lógico griego, cuesta mucho pensar que algo sea dos cosas a la vez. De manera absoluta parece que en efecto algo no puede ser dos cosas distintas, tal vez es un aspecto en el que convergen simultáneamente lo concreto y lo abstracto y es por ello que no lo alcanzamos a digerir; pero el cuerpo es materia e idea justamente. Se ha puesto de manifiesto que la creencia es la que logra esta ambivalencia, pero me cuesta mucho pensar, que baste la creencia para explicar el fenómeno (sea la creencia, sea la estética, sea la lógica). La acción del mundo encarnada podría romper dicha dicotomía, no existe más que la interacción del cuerpo con el mundo, la realidad es tanto independiente como dependiente de él, y en esa confluencia de actos y acciones asimiladas y expresadas físicamente ¿dónde más sino ahí? es que se vienen a colorear creencias, melodramas y saberes, el mito, la historia y la lógica; cada uno con sus propias normas y orientaciones, lo que no garantiza que en ocasiones no entren en conflicto mutuamente o se traslapen.

¹⁷ También *analogía* ha sido traducida como: *ana* “conforme a” o “de acuerdo con”, y por tanto: “por conformidad de razones”, lo que supone semejanza entre elementos. Otras acepciones de la raíz etimológica de *ia* son: conjunto, estado, doctrina y fenómeno.

viabilidad para este problema, llevado a la antropología del lenguaje que nos preocupa trabajar, de la acción e interacción, de la historia y el comportamiento del ser humano, se encuentra en la antropología y ciencia de Marcel Jousse, la Antropología del Gesto (2008 [1974]).¹⁸ La obra jousiana conforma toda una teoría que ha quedado bastante olvidada, conformándose con ser testigo del paso del estructuralismo lingüístico de Saussure y de otros postulados en materia de psicología, sociología y pedagogía, temas que también trabajó mucho el humanista francés Jousse. Como teoría, la obra es compleja y carece de traducciones y alcance académico aún en la actualidad, lo que la hace de difícil acceso, pero no imposible de conocer.

Esta propuesta en verdad revoluciona la manera por la cual comprendemos al cuerpo, y puede llevarse a casi a cualquier campo de la cognición sobre el ser humano; se puede objetar que es vieja, pero lo nuevo no necesariamente es bueno, todavía que lo “nuevo” muchas veces no es novedoso, sino sólo en apariencia. Hubiera sido muy fructífero poner a prueba y llevar a puerto la teoría jousiana para esta ocasión, pero la he conocido tardíamente cuando esta pesquisa ya había tomado su rumbo. Por ahora sería complicado explicar los postulados de Jousse, no obstante, la reflexión aquí presentada coincide plenamente con la forma a través de la cual el antropólogo ha relacionado el cuerpo y el lenguaje articulado.

No pretendo hacer menos los esfuerzos de la Lingüística tradicional, que sus virtudes ha manifestado, pero se ha llegado a un punto en el que hace falta explorar vetas desemejantes a los procesos gramaticales y morfológicos, razón que en un comienzo me llevó a elegir a la Semántica Cognitiva como alternativa de estudio, situada en un plano, podría decirse intermedio, y de acuerdo con mis objetivos. Reconozco que ello sigue siendo muy loable, pero para cosechar frutos todavía más vigorosos en la materia se tiene que sembrar sobre terrenos más fértiles que preponderen las acciones dinámicas del ser humano interactuando con su mundo material, y no sobre una tierra estéril producto de una imagen inanimada. La Antropología de Marcel Jousse, en afinidad y armonía con la epistemología etnohistórica

¹⁸ *L'Anthropologie du Geste* por su título en francés, *La Manducation de la Parole* (1975), *Le Parlant, la Parole et le Souffle* (1978), y por supuesto su obra fundadora *Le Style oral rythmique et mnémotechnique chez les Verbo-Moteurs* de 1924 (incluimos en la bibliografía los tres primeros libros reunidos en un sólo tomo sin alteraciones bajo el título *L'Anthropologie du Geste*, 2008).

desarrollada por la Antropología Mexicana, demarcan un cuadro potencialmente útil para el conocimiento de los pueblos mesoamericanos, y quizá de otros.¹⁹

Por lo que respecta a la metáfora y a la metonimia, seguiré denominándolas así en adelante por practicidad y por cierta congruencia con el aparato metodológico, el cual, como puede inferirse, seguiré asistemáticamente. Más adelante me ocuparé de las definiciones que la semántica cognitiva ha dedicado a estas figuras, pero queda claro que estoy interesado en reconocer eventos analógicos (de dominio a dominio, o por contigüidad) sean éstos conceptuales o acciones corpóreas, y cuando sea posible trataré de interpretar su pertinencia desde sus correspondientes alquerías, esto es, si se trata de un evento con apego a la creencia, a lo político, al saber, a la estética, etcétera.²⁰

También debe considerarse que el concepto de metáfora evoca cierta consciencia sobre aquello que es representación de algo más. Dentro de enunciados discursivos estables, la lengua náhuatl clásica emplea la forma lingüística *ihquin* “como si” para anunciar relaciones metafóricas, ello por que la metáfora es “como si esto fuera esto otro”, existe una sustitución de la realidad y por ende una forma de representación de la misma a partir de un dominio ajeno. Pero en diversos discursos, como en la poesía y cantos nahuas sobre todo, pero también entre otros, esta partícula no siempre aparece, lo mismo sucede en nuestra propia cultura, no siempre anunciamos las metáforas, en ocasiones porque las damos por sentado, porque no somos conscientes de la metáfora y, entonces, simplemente es que no existe una metáfora. Sin embargo, este *ihquin* tampoco es garantía de una representación, como ya he adelantado sobre este concepto.

¹⁹ La antropología de Jousse no es una simple teorización sobre gestos y códigos de comunicación corporal, es tan robusta y rigurosa cual una ciencia es, penetra en lo más profundo de la materia corporal a nivel antropológico, histórico y filosófico, no niega al mundo de las ideas, pero las observa desde la vitalidad corpórea y a partir de su constante y compleja interacción con el mundo. En México esta línea de investigación está siendo trabajada por el Seminario permanente Antropología del Cuerpo, y el curso La Nueva Ciencia de la Antropología del Gesto (introducción a Marcel Jousse), coordinado por Gabriel Bourdin Rivero en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM. Es a ellos a quien debo mi conocimiento sobre esta teoría y mucho de las reflexiones aquí presentadas, pero también pueden consultarse: Edgard Sienaert (2016), Bourdin (2016) para más información, además de los textos de Jousse ya referidos, y la Fundación Marcel Jousse que posee una extensa recopilación de las conferencias que realizó el académico francés.

²⁰ No evadiré el compromiso categórico, aunque ha sido ya sugerido, sobre el carácter de estas figuras del lenguaje. Es estético. Entiendo la estética como lo hace principalmente Jan Mukarovsky (1977) humanista del Círculo de Praga, como una esfera que actúa en conjunto, siempre con otras esferas del comportamiento humano, llámense prácticas, simbólicas o científicas, sólo que unas tienen prioridad sobre otras dependiendo del campo de acción y contexto. Podría también aproximarme a la noción lotmaniana del término ya citada.

Veamos un ejemplo breve:

...*oncan tepan icaca in Pahtecatl iuhquin tachcauh mochihuaya* (*Primeros memoriales*, p. 81, 258 v)

...allá Pahtecatl estaba por encima [de los demás], [en ese momento] él se hacía como principal (traducción mía)

En el ejemplo citado, *iuhquin* funciona como una sustitución entre personas, se trata de un representante oficial de gobierno, pero el gobernante es un dios, como hizo notar Alfredo López Austin en *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl* (1973). El *iuhquin* demarca que el gobernante es un representante, pero por otras manifestaciones de la cultura como las creencias religiosas, se sabe que también es un dios. En el libro II de la *Historia general* de Sahagún, esta fórmula es descriptiva de objetos naturales: “pájaro grita como coyote”, describe emociones y comportamientos: “como si estuviera suspirando”, y es metáfora en discursos ceremoniales: “como espínula, como espina, como viento de obsidiana”. *Iuhquin* representa algo mediante la metáfora y se materializa en cosas o con humanos, representa algo que es metáfora de algo (Dehouve, *conferencia*, 2014). Lo anterior lo expongo con la intención de aclarar que para muchos casos mesoamericanos, y no únicamente nahuas, resulta dificultoso reconocer la intención consciente de los hablantes de acentuar el carácter metafórico de un enunciado, y que incluso cuando se es consciente, ello no garantiza la no intromisión de otras intenciones. Como lo menciona Danièle Dehouve, el “como si” es un marco ficcional, se puede creer o no creer simultáneamente, o creer sabiendo que es una ficción (*conferencia*, 2014).

Por otro lado, la inclusión de la corporalidad en los temas de semántica cognitiva ha abierto una ventana para observar dichos procederes analógicos y con ello la conceptualización del cuerpo humano y del mundo en determinado grupo cultural. Es decir que, representa una buena oportunidad para acceder a cierta cosmovisión a través del lenguaje. En adelante veremos la manera en que la anatomía corporal se proyecta para conformar categorizaciones léxicas bajo los conceptos de espacialidad y temporalidad y, a partir de ellas, conceptualizaciones de mayor manufactura. No perdiendo de vista la dinámica y corpulenta relación del ser humano consigo mismo y con su mundo.

1.1 Cuerpo humano desde la semántica y con relación al ámbito cognitivo

Comprender la corporalidad desde su complejo anímico conformó una perspectiva etnohistórica de estudio bastante recurrida en México durante los últimos 37 años, no sólo entre poblaciones de filiación nahua antigua o moderna, sino también mayas y en varias comunidades étnicas contemporáneas; son estudios todos ellos de suma trascendencia sin los cuales sería dificultoso, si no imposible, cumplir mis propósitos. Ahora bien, tratando de complementar la abundante y rica producción encaminada en esa trayectoria que ha dejado ver un cuerpo indisociable de la mente y del alma, me he propuesto estudiar la correspondencia de diez raíces léxicas nahuas que reiteradamente aparecen para nombrar designaciones corpóreas.²¹ Los morfemas en una lengua polisintética y aglutinante como lo es el náhuatl poseen también una condición léxica, lo que debe ser tomado en cuenta para comprender el sentido y la función que se deriva de ellos. Nos interesa principalmente dicha producción léxica hacia otros dominios extra-corpóreos y extra-lingüísticos.

El léxico y los eventos discursivos son una fuente histórica, lingüística y filológica de gran trascendencia metodológica para aproximarse a la semántica. No puedo, como lo haría un etnólogo, dialogar con la cultura nahua de forma directa e interactiva; sería difícil también, que atendiendo únicamente a los análisis morfológicos y gramaticales de la lengua náhuatl pudiese conseguir mis objetivos ya descritos. Desde la perspectiva filosófica del lenguaje, y entendiendo la semántica como ha sido reconocida a lo largo de casi todo el siglo XX, tampoco parece posibilitarme un buen acercamiento a los temas que acabo de enunciar. Por ello, he recurrido a los métodos y conceptos que se han venido elaborando en las últimas cuatro décadas desde la Semántica Cognitiva, y considerando aspectos como la polisemia, la extensión y núcleo semántico, las proyecciones semánticas y las aparentes relaciones metafóricas y metonímicas.

Bajo la tendencia teórico-metodológica, sea de la lingüística cognitiva, gramática cognitiva o semántica cognitiva, como veremos enseguida, no existe aún un bloque compacto y homogéneo al cual los especialistas se adhieran de manera uniforme. Esto podría derivarse del “conflicto de identidad” en la teoría, antes señalado, acerca de la inclusión de la

²¹ Omito por ahora las declinaciones. Las raíces léxicas son: 1. *cua* cabeza, 2. *cuitla* mierda o espalda, 3. *xi* ombligo y vientre, 4. *el* pecho o hígado, 5. *tzon* cabello o cabeza, 6. *tzin* nalgas o ano, 7. *ma* brazo o mano, 8. *ten* labio, 9. *ix* rostro o ojos, y 10. *tep* órganos genitales.

corporalidad bajo los prejuicios aún latentes de la mente; por tanto no es nuevo, ni de sorprenderse, que al interior de la propuesta, caminos alternos sean considerados en ciertos momentos dependiendo de los casos de estudio y de la postura ontológica de cada investigador (Ibarretxe-Antuñano, 2013; Ibarretxe-Antuñano y Valenzuela, 2016; Valenzuela, *et. al*, 2016). Asimismo, en los estudios mesoamericanistas que detallaremos más adelante, algunas aproximaciones también han estimado desde este método, como lo he propuesto acá, un mayor énfasis en los aspectos corporales que en los propiamente cognitivos; sin mencionar que hay aportes anteriores o contemporáneos a la formal construcción de estas teorías cognitivas, como son los trabajos de Friedrich (1969 y 1970), Brugman (1983), Hollenbach (1987 y 1988) y MacLaury (1989).²²

Por otro lado, durante un tiempo considerable, en sus comienzos, la ciencia cognitiva no buscó más que los elementos propios de la mente ignorando al cuerpo, una mente descorporizada.²³ Echando mano de postulados filosóficos, funcionalistas y psicológicos, el ser humano fue asemejado a una computadora que no dependía de un sustrato material. Posteriormente, en años recientes, los científicos cognitivos se dieron a la tarea de probar una “ciencia cognitiva corporizada” para poder así observar cómo mente y cuerpo funcionan como un todo orgánico muy complejo; ayudándose de desarrollos paralelos en filosofía, neurobiología y la lingüística, encontraron sus raíces en la tradición fenomenológica de Merleau-Ponty.²⁴ Unos de los campos fértiles bajo estudio fue la relación del cuerpo humano

²² Se piensa que el comienzo formal de la Lingüística Cognitiva es en 1987 con la obra de George Lakoff *Women, Fire, and Dangerous Things. What Categories Reveal about the Mind*, aunque algunos la extienden un poco atrás con la obra de Lakoff y Mark Johnson *Metaphors We Live By* de 1980. También es en 1987 que sale a la luz el primer volumen de *Foundations of Cognitive Grammar* de Ronald Langacker. Existen algunos antecedentes de Charles Fillmore en la década de los setentas pero en esos momentos todavía se estaba considerando de forma predominante a la “semántica generativista chomskiana”. Para saber más del tema y de los sub-modelos derivados de estas tendencias cognitivas, véase a Ibarretxe-Antuñano (2013).

²³ Si se requiere información acerca de cómo las teorías cognitivas han sido empleadas desde la Antropología, pueden consultarse los trabajos de Thomas Csordas (2003), Glenda Laws (1995), Jacob Belzen (1999), Andrew Strathern y Pamela Stewart (1998), y Jerome Levi (1999). Esta línea ha sido una alternativa de otorgarle al “cuerpo” un peso mejor equilibrado y como un intento de matizar los enormes contrastes alrededor de esta dicotomía desde las perspectivas científicas humanistas.

²⁴ Aproximaciones desde las ciencias cognitivas, y en sintonía con el concepto de *embodiment* en torno al tema, existen varias, desde posturas de corte antropológico hasta neurobiológico. Quedan fuera de mi alcance y propósitos muchas de ellas, véanse Rohrer (2007) y Maalej y Ning Yu (2011: 3-4) para más información. Por lo que respecta al lenguaje en el marco de la perspectiva cognitiva, ésta va desde la lingüística saussuriana con algunas modificaciones, pasando por la psicología gestáltica y el estructuralismo levistraussiano. Se conforman así, a partir de las ciencias cognitivas entre 1980 y 1990, dos corrientes de lingüística cognitiva: una en California, Estados Unidos, con personajes como George Lakoff, Leonard Talmy, Ronald Langacker y Mark Johnson derivados de la escuela chomskiana generativista; y otra corriente europea desarrollada en Alemania y

con su espacio, experimentos en esta línea reforzaron la idea de que era más sencillo para el procesamiento mental la abstracción de los referentes espaciales si éstos se encontraban en un primer momento instruidos a través de las extremidades corporales. Los resultados determinan que las condiciones anatómicas están estrechamente vinculadas con las regiones neuronales y éstas a su vez con la orientación espacial del ser humano (Rohrer, 2007: 1-3).

1.1.1 Semántica y anatomía del cuerpo humano

Desde las nuevas contribuciones de la “ciencia cognitiva encorporada”, el lenguaje y el pensamiento engranan con lo físico, es través de una dinámica interacción del mundo con los individuos que surgen actividades en cuyo seno el cuerpo, como matriz de experiencia e interacción, constriñe el ambiente intelectual. Mediante la búsqueda de acciones corpóreas, y tratando de observar las conexiones existentes entre mente/cuerpo y lenguaje/cuerpo, es que se podrá conferir un nuevo estatus a la relación del lenguaje con el pensamiento (Sharifian, *et. al.*, 2008: 7-8). Es entonces que la importancia del lenguaje cobra un nuevo aire desde la perspectiva del cuerpo y su anatomía, ligado éste último al mundo de las conceptualizaciones culturales-colectivas y, por tanto, desde aquello que ha sido denominado la “semántica cognitiva”.²⁵

La relación implicada entre el lenguaje y el cuerpo: “Puede decirse que el interés de los lingüistas antropólogos por el cuerpo y su codificación en las lenguas naturales habladas por las diferentes sociedades humanas es una preocupación interdisciplinaria. Los términos

los Países Bajos de la mano de René Dirven y comenzando en 1989 con el primer *Congreso Internacional de Lingüística Cognitiva* de Duisburg. De entre todos los sub-modelos de esta corriente teórica, es tal vez su principio epistemológico y metodológico más relevante: “la concepción del lenguaje como parte de las demás capacidades cognitivas del ser humano” (Ibarretxe-Antuñano y Valenzuela, 2016: 12-13; Ibarretxe-Antuñano, 2013: 245-46).

²⁵ Semántica ha sido entendida por Umberto Eco como la relación de los signos con los objetos, lo que significan, es la dimensión semántica de la semiosis. Es una teoría de la significación, cuyo enfoque es distinto de la semántica como la entiende la filosofía del lenguaje que la vincula con las condiciones de verdad de las proposiciones. Hay una doble perspectiva en la práctica semántica: una “intencional” por cuanto todo signo o enunciado designa alguna índole propia de los objetos; otra perspectiva es “extensional”, pues señala el tipo o conjunto de objetos a los cuales se aplican las propiedades indicadas en los signos o enunciados (Zecchetto, 2003: 30-31). En cuanto a la significación y el sentido de las formas lingüísticas, por mucho tiempo se les ha considerado hechos subjetivos reducidos a cierto condicionamiento lingüístico. Por lo que toca a la relación entre la expresión y el mundo, es un problema que se deja a los especialistas en el universo físico: “El sentido (meaning) de una forma lingüística —dice Bloomfield— se define como la situación en que el hablante la enuncia y la respuesta por ella evocada en el oyente” (Benveniste, 2015 [1966]: 13).

‘lengua’, ‘cuerpo’ y ‘sociedad’, definen en sus interconexiones, un dominio conceptual, semántico y cultural combinado, a modo de un compuesto o ‘complejo’ cuya naturaleza es psico-somática” (Bourdin, 2009: 172). Para poder vislumbrar los aspectos semántico-culturales de grupos étnicos a partir de su lenguaje y darle cabida a su vez a la “representación” del cuerpo dentro de su cosmovisión, “el dominio etno-anatómico es fundamental por ser fuente de innumerables proyecciones conceptuales” (Bourdin, 2009: 181), esto es términos lingüísticos que influyen directamente en la concepción o pensamiento del cuerpo.

De acuerdo con la presente investigación, me interesan los elementos etno-semánticos del lenguaje y con relación a la etno-anatomía de los nahuas, con el objetivo de abordar un cuerpo dinámico en su dimensión vital de comportamiento e interacción al interior del mundo cultural y físico.²⁶ A partir de comprender esta problemática teórica y metodológica, investigadores alrededor del mundo han acogido la tarea de trabajar este campo de manera intercultural desde varias lenguas. Además de su aproximación a la semántica intercultural, elaboran un protocolo para la obtención de datos que facilita la comunicación y comparación entre especialistas. Parte de esta tendencia la reviste el Max Planck Institute for Psycholinguistics (N. J. Enfield, Asifa Majid y Miriam van Staden, 2006), los esfuerzos de Eric Pederson, Eve Danziger, David Wilkins, Stephen Levinson, Sotaro Kita, Gunter Senft (1998) que también involucran lenguas mesoamericanas; desde el punto de vista de la proyección conceptual de los órganos internos del cuerpo, podemos apreciar las investigaciones de Farzad Sharifian, René Dirven, Ning Yu y Susanne Niemeier (2008), aquellas de Zouheir Maalej y Ning Yu (2011) acerca del terreno emocional y la variabilidad cultural, Maya Hickmann y Stéphane Robert (2006), Petr Zima y Vladimír Tax (1998); entre otras que por ahora sería inútil enlistar.

Es la categorización conceptual del mundo —incluido el cuerpo humano—, las nociones interculturales idiosincráticas y universales y el rol que cumple el lenguaje, lo que a estas

²⁶ Es tal vez, paradójico, pensar en un cuerpo vivo cuando se trata de nahuas del siglo XVI; pero esperemos no sea esto entendido de forma literal, trato de investigar al cuerpo en su acción e interacción física y cultural. Todavía que disciplinas que acostumbran a trabajar con sociedades literalmente vivas, muchas veces no las abordan necesariamente desde esta óptica, sino desde una alta abstracción que en ocasiones no nos permite observar la vitalidad de la cultura, y en su lugar, nos dibuja una etnia estática casi muerta. Esto, claro está, en intrínseca dependencia con los objetivos de cada disciplina e investigador.

propuestas les ha interesado desde las diversas semánticas y anatomías. En ello, y por qué no, la partinomia corporal ha sido y es un elemento fundamental para reconocer el cuerpo ajeno, o digamos, un cuerpo bajo otro orden cosmovisivo. Sabemos que muchas lenguas en el mundo segmentan el cuerpo de formas distintas o, incluso, al parecer no lo segmentan del todo, pues muchas etnias emplean el posesivo inalienable para hablarnos de los distintos componentes corpóreos.²⁷ Sabemos también, y es muy bien conocido que entre los nahuas del Centro de México la segmentación corporal no está ausente, la arqueología y las representaciones iconográficas nos demuestran que más allá del posesivo inalienable altamente utilizado en la lengua y la gramática nahua, también se reconoció una corporalidad que podía ser relativamente segmentada y bajo discursos concretos —sobre todo ideológicos—.

En efecto es necesario reflexionar en torno a la partinomia corporal, y es justamente ahí la complejidad del tema de la segmentación; no obstante, para evitar “partir” *a priori* —o en todo caso hacerlo bajo la previa duda— el análisis desde la etno-semántica podría proporcionarnos los caminos para su eventual comprensión. Se han puesto sobre la mesa varios criterios para segmentar los elementos corporales, desde las coyunturas partiendo de la continuidad o discontinuidad visible de las partes, la forma concreta de las mismas, y con base en su función o acción. Sin embargo, la investigación alrededor de las lenguas y culturas del mundo no traza un panorama homogéneo, porque la percepción corporal y denominación de partes, sea por cualquiera de estas razones, siempre se aprende mediante el diálogo cultural, lo que deja afuera a los términos lingüísticos hablando en sentido estricto, es decir que, se trascienden las formas lingüísticas (Enfield, *et. al.*, 2006: 139-143).²⁸

²⁷ Es decir que una “parte corporal” no puede imaginarse si no es en virtud de un poseedor, una persona viva a la cual dicho “segmento corpóreo” pertenece, por ejemplo en náhuatl: *toquaxical* “nuestro cráneo” (Sahagún, *Primeros memoriales*, fol. 83v). En ocasiones es difícil que otros pueblos imaginen una mano suelta, por ejemplo, sin que ésta le pertenezca a alguien en concreto. Lo que viene a cuestionar no sólo el criterio de la segmentación, sino el hecho mismo de la segmentación en culturas que ven al cuerpo como un todo indivisible.

²⁸ Nos inclinamos, en todo caso, por la última razón que alude a la acción. En varias lenguas los términos corporales se derivan de acciones performadas, o acciones de verbos, o procesos y productos vinculados al proceso; por ejemplo: en Lao el término *khaa3 phap1* es la parte “trasera de la rodilla” y se le asocia de hecho con la acción de plegar la pierna; en Tidore, *laoma* – *jobi* significa “párpado”, pero deriva de *cobil* que es parpadear; en la misma lengua *dubu* es “puño”, que proviene de *tubu* que es pelear o golpear; en Jahai existe un sólo término para “vientre” e “intestinos” que deriva de mierda o cagar; en Kuuk Thayorre se reporta algo similar (Enfield, *et. al.*, 2006: 142), y como veremos en el séptimo capítulo esto también podría reconocerse en el náhuatl con *cuittlatl* “mierda”.

En suma, un aspecto de trascendencia para comprender un cuerpo segmentado debe incluir los elementos de orden cosmovisivo. La referencia a las partes corporales debe pensarse, asimismo, con base en una segmentación relativa en virtud de las acciones e implicaciones culturales, la falta de acuerdo entre las diversas lenguas y etnias, y entendiendo al cuerpo como un todo orgánico, nos demuestra que un componente del cuerpo, dependiendo del contexto de acción, puede hacer variar su extensión o cobertura física.²⁹ “El dominio de la anatomía está caracterizado por una estructura formal diferente [...] La relación ‘parte de’ no es transitiva, pero tampoco implica una completa partición del dominio [...] hay principios alternativos de una estructura semántica”. Es por ello que el dominio anatómico, en realidad, no posee una estructura taxonómica, así como la fórmula “parte de” tampoco debe considerarse de manera rigurosa (McClure, 1975: 79, 85).

En este sentido, la etno-semántica se define como el estudio del significado desde el punto de vista de la variabilidad cultural; mientras que la etno-anatomía no trata del estudio del cuerpo en sus aspectos biológicos u orgánicos, sino que discurre sobre las “concepciones culturales acerca del cuerpo humano, están de algún modo contenidas en el vocabulario y son operadas a partir de la lengua y del habla coloquial” [...] “interesan las representaciones sociales ligadas a la simbolización del cuerpo, esto es, el cuerpo ‘simbólico’ o ‘semiotizado’, en conexión con el biológico” (McClure, en Bourdin, 2009: 173). Es el lenguaje comprendido a través del vocabulario —en nuestro caso raíces usadas para desinar componentes corporales y mediante una diversidad léxica— que se pretende acceder a otros regímenes en la conceptualización del cuerpo, la cultura y la cosmovisión. “El vocabulario conserva testimonios insustituibles acerca de las formas y las fases de la organización social” y sobre otros aspectos extra-lingüísticos (Benveniste, 2015 [1974]: 101).³⁰

²⁹ La “mano” y el “brazo” son un claro ejemplo, regresaremos a este punto en el capítulo sexto.

³⁰ “Tendemos a pensar que los elementos léxicos no son complejos, y que constan primariamente de morfemas y en segundo lugar de raíces polimorfémicas. Pero si el léxico es definido como el conjunto de *expresiones fijas* de la lengua, entonces, ciertamente, la gran mayoría de los elementos léxicos son simbólicamente complejos, porque, además de raíces derivadas, incluyen un número virtualmente ilimitado de compuestos, modismos, expresiones formulaicas, expresiones fijas y frases convencionales de todo tipo, independientemente del tamaño o grado de regularidad” (Langacker, 2000: 31). “Para la semántica cognitiva, el significado es un fenómeno mental, y los significados de las expresiones lingüísticas se corresponden con representaciones conceptuales de los sujetos. Esto implica que la semántica cognitiva implica necesariamente aspectos que van más allá del lenguaje –p. ej., biológicos, psicológicos, antropológicos, sociológicos-, de manera que puede considerarse como una teoría que utiliza la lengua como una ventana para estudiar la cognición. Se puede decir que la

“Un concepto muy importante en estas teorías es el referido a los llamados procesos de gramaticalización. A través de los mismos, según esta perspectiva, los significados gramaticales o ‘abstractos’ derivan (tanto en un enfoque sincrónico como diacrónico) de significados mas ‘concretos’ relativos al dominio de la percepción sensorial, el movimiento y la estructura del dispositivo corporal humano. De acuerdo con esta corriente, los procesos de gramaticalización no se producen de modo azaroso, sino que responden, en buena medida, a mecanismos conceptuales de tipo metafórico y metonímico que constituyen principios naturales del cambio léxico-semántico” (Bourdin, 2007: 50).

1.1.2 Relaciones polisémicas

La manera en la que el cuerpo humano vincula su composición anatómica con los referentes conceptuales es mediante el léxico, y lo que permite a este último expresar la proyección corporal hacia otros dominios es una relación semántica como la polisemia. Tradicionalmente muchos casos de polisemia han sido interpretados como homonimias, sin embargo, desde la mirada de la semántica cognitiva que pone mayor atención al significado de las palabras que a los aspectos formales de las mismas, éstos han dado cuenta de ser eventos polisémicos (Sweetzer, 1990: 1). Pero no únicamente las palabras pueden poseer una relación polisémica, también los morfemas que solían ser negados por la semántica formal en favor de examinar la estructura semántica composicional de largas frases o de unidades oracionales, pueden manifestar relaciones de sentido profundas más allá de estar sólo asociados a los procesos gramaticales (Sweetzer, 1990: 2).³¹ Partiremos de esta idea cuando en adelante se hable de relaciones polisémicas ligadas con las raíces morfélicas que me he propuesto analizar en la presente investigación.

Las categorizaciones del léxico en virtud de sus relaciones semánticas pueden ser ordenadas vertical u horizontalmente, y vistas mediante su sincronía o diacronía, entendiendo que estas categorías son fundamentales en la conformación del lenguaje humano; no importando en qué nivel de categoría se encuentre el vocabulario, un lexema posee un significado contextual y su valor permanece invariable. Los mismos mecanismos que aplican en la polisemia

semántica cognitiva está tan interesada en la estructuración conceptual como con la investigación de la semántica estrictamente lingüística” (Valenzuela, *et. al.*, 2016: 36).

³¹ “...los morfemas y las construcciones gramaticales pueden ser vistas como polisémicas: muchos casos de polisemia en estos niveles del lenguaje son tales que los elementos en cuestión están relacionados por metáforas y metonimias conceptuales” (Kövecses, 2010: 264).

sincrónicamente, aplican y producen nuevos sentidos históricos, éstos nuevos sentidos coexisten contemporáneamente y constituyen verdaderos casos de polisemia (Kövecses, 2010: 256).

Para poder entender las diferencias, valores y acepciones que el léxico emplea en cada momento, he echado mano de la idea de Ronald Langacker acerca de “significado esquemático” y “significado prototípico” (1987, 2000). Un vocablo como “cara”, cuando se pregunta su significado de forma general a la gente, la mayoría de ellos dirán que se trata del “rostro del ser humano”, un nivel básico de categorización promedio (en un eje de categorización vertical taxonómico podríamos pensar genéricamente en un rostro de cualquier ser viviente, de manera más especializada, por otro lado, en un rostro masculino con rasgos amerindios y bello facial, pero pensamos en un nivel intermedio: el rostro humano);³² sin embargo, la raíz léxica advierte ser un prototipo de “superficie expuesta evidente de alguien o algo” (aspecto espacial que ocurre en un eje horizontal dentro de una gama de objetos que cumplen, en mayor o menor medida, con estos atributos sin que sea la presencia/ausencia de ellos lo determinante, sino su relación conceptual). Por ejemplo: careado, carátula, careta, etc., o incluso, analógicamente y por extensión, la “cara” de una figura geométrica.

Por otro lado, existen empleos polisémicos cuyos significados dependen de “cara” como rostro humano pero que se ven inmersos en relaciones metonímicas y metafóricas, y que únicamente se entienden bajo contexto y en un estructurado código semántico-cultural; por ejemplo frases: “verbo mata carita”, “él le vio la cara”, donde el primero designa a alguien bien parecido, en tanto que el segundo, un poco más complejo, denota el engaño o la tima que alguien cometió sobre otro.³³ En palabras de Langacker, “un elemento léxico no se

³² Este tema alude a la manera por la cual categorizamos y ordenamos el mundo: partinómica y taxonómicamente. El “nivel base” o promedio de categorización se fundamenta en un nivel que no es tan general o abstracto del objeto, pero tampoco tan específico en el momento de describir sus atributos. Como lo mencionamos en la partinomia corporal, la manera por la cual definimos un nivel promedio se encuentra relacionada con la apariencia (percepción y forma) y la función (interacción con el objeto) a través de destacar las partes del objeto pertenecientes a un todo. Esta confluencia entre la taxonomía y la partinomia se ha denominado la “saliencia cognitiva” del objeto mediante la percepción y la interacción corporal o física; es así que la corporalidad (*embodiment*) es introducida en el terreno de la conceptualización y desborda en lo que se llama el significado prototípico (Bourdin, 2007: 51-59).

³³ El léxico es en sí una “categoría compleja” que consta de dos relaciones básicas: “Primero, algunos sentidos surgen por ‘extensión’ de otros valores más centrales. El término *árbol*, por ejemplo, es extendido metafóricamente de su valor prototípico (‘planta alta de madera’) para indicar varios tipos de diagramas con

considera como una integración de representaciones semánticas fijas, limitadas y únicas, pero sí como un elemento que provee acceso a un número indefinido de concepciones y sistemas conceptuales, que éste evoca de manera flexible, abierta y con dependencia del contexto” (2000: 23).

Ambos significados y el sentido del tercer ejemplo poseen el mismo valor, existen en función del vocablo que construyen y bajo los contextos discursivos en los cuales son empleados. Una designación que edifica una referencia corporal denota eso, cuando ésta se emplea como referencia espacial el cuerpo ya no se encuentra ahí, al menos no de la misma manera y, por último, cuando el rostro es empleado para construir frases idiomáticas mediante tropos literarios y constituir así conceptos como la belleza o el engaño, el componente corporal cohesionan facetas de sí mismo que se adhieren a la conceptualización corporal desde el ámbito cultural y cosmovisivo.³⁴ Como lo hemos venido esbozando, no es que los ejemplos expuestos sobre significados prototípico y esquemático carezcan de esto último, pero los eventos idiomáticos tienden a proyectar de mejor manera las particularidades de una etnia (Kövecses, 2010: 233); mientras que los locativos y partitivos (que se derivan por extensión del significado) se plantean tanto, desde el orden universal del cuerpo humano en su fisionomía, como desde las maneras particulares de resolver a partir de la conceptualización del cuerpo su orientación en el espacio. Veremos más adelante que más allá de la morfología lingüística se encuentra la oralidad, y ahí subyace un lenguaje corporal que reposa en el movimiento, la acción y la interacción. El movimiento del cuerpo vivo y dinámico sí que puede poseer un valor primigenio.

1.2 Espacio y tiempo

Uno de los referentes bajo estudio desde esta perspectiva —como ya lo habíamos adelantado en un principio— es la orientación espacial del cuerpo humano, sosteniendo la idea de que

ramificaciones [como un árbol genealógico que no es en sí un árbol]. En segundo lugar, algunos sentidos ‘instancian’ (o elaboran) otros valores más esquemáticos. Así pues, los sentidos prototípico y metafórico de *árbol* instancian la concepción abstracta de ‘una entidad ramificada’ (este es el rasgo común del esquema de imagen que motiva, en primer lugar, la extensión metafórica)” (Langacker, 2000: 22).

³⁴ Si usáramos los diccionarios para traducir una frase idiomática seguramente la tergiversaríamos toda. Los empleos de orden esquemático se circunscriben en cierto momento histórico de su uso, priorizando en cada lexema la función o aspecto más inmediato, y esto puede variar pasado el tiempo. Sin embargo, ambos ejes, el del tiempo y el del espacio, son constituyentes del ser humano y por tanto poseen el mismo valor.

las acciones humanas se desarrollan a partir de la interacción y el movimiento de éste con su entorno, y es por ello que muchos esfuerzos se han canalizado hacia ahí. Los aspectos de la interacción cultural y corporal son determinantes para la comprensión y proyección del cuerpo en el espacio a través del lenguaje. Es decir, ¿por qué resultaría relevante que “cara” contuviese en su significado la idea prototípica formal de superficie aparente de algo?

La relación entre las distintas denominaciones lingüísticas para partes corporales y las partes corporales por sí mismas, se ve comprometida si se le observa a través de las interacciones de orden cultural. No hay, al parecer, un vínculo universal entre ambas. Algunas etnias adquieren primero, y a temprana edad, —según se ha visto con base en la comparación entre lenguas zapotecas/mixtecas, y lenguas danesas/inglesas— los morfemas en calidad de proyecciones semánticas hacia las relaciones espaciales, como partitivos o locativos, por ejemplo en las lenguas oaxaqueñas; en tanto que los otros comprenden primero la relación de índole corporal y luego entonces su proyección en el espacio (Rohrer, 2007: 5-6).³⁵

Al margen del proceso cognitivo específico que pueda compararse entre lenguas distintas, es claro que la interacción cultural condiciona el aprendizaje y empleo del vocabulario desde la infancia, como también es transparente la idea de que las raíces asociadas con el nombramiento de componentes corpóreos sirven asimismo para construir un léxico vinculado con la aprehensión del espacio circundante. La proyección de denominaciones corporales en el espacio nos puede decir mucho acerca de la concepción que del cuerpo humano tiene una cultura dada, y un medio eficaz para comprenderla y descubrir en dichas proyecciones lo que se conoce como “extensión semántica”, “núcleo semántico”, y “encadenamiento conceptual”, a partir de metáforas y metonimias, para la construcción de conceptualizaciones de mayor complejidad en torno a la noción de tiempo, u otras.

Dada nuestra conformación corporal universal, el ser humano proyecta en el espacio su orientación con apego a esta realidad física. Son tres las dimensiones básicas que resultan: arriba/abajo, izquierda/derecha y enfrente/atrás; no extraña pues, que como en el caso del español la “frente”, como parte frontal del rostro y la cabeza, nos sirva para denominar lo que está “enfrente” de nosotros, o que empleemos el vocablo “trasero” para referirnos a los

³⁵ Se trata de una reflexión interesante para intentar dilucidar las implicaciones que el lenguaje tiene cuando se le analiza desde la perspectiva cultural, semántica y corporal.

glúteos que se ubican atrás de nuestro campo visual (Rohrer, 2007; Pederson *et. al.*, 1998; Andersen, 1978: 342-343).

Para dar orden espacial al mundo, las diversas lenguas emplean referencias absolutas o relativas, las primeras constan de coordenadas específicas como los puntos cardinales o cualquier otra entidad formulada en abstracto, las segundas, como es el caso de muchos grupos mesoamericanos, utilizan el punto de vista del propio cuerpo con base en lo que hemos mencionado. Existe la “referencia intrínseca” que sirve en función de elementos existentes dentro de la órbita espacial próxima —o dentro de un mismo terreno visual— como por ejemplo: “el niño está parado a un costado de la pared” (Pederson *et. al.*, 1998: 572). Esta categorización conceptual del espacio es lo que los cognitivos han abordado desde el esquema clasificatorio de Figura (*figure*) y Fondo (*ground*). Otorgando un peso importante a la percepción visual y a la subsecuente configuración en imágenes, reconocemos en el entorno objetos que sobre salen en un cierto contexto, y dependiendo de su interacción en el espacio formulamos descripciones sistemáticas para ordenar los distintos elementos percibidos.³⁶ De ahí que se produzcan categorizaciones a partir del léxico para segmentar una escena, para describir el movimiento, aquello que está estático, la dirección, límites, geometrías, verticalidad, horizontalidad (Talmy, 2006: 211-215; Andersen, 1978: 342-345).

En el corpus léxico que he acumulado para este trabajo aparecen muchas referencias relativas. Antes, habrá que decir que las extensiones y proyecciones semánticas de este tipo pueden presentarse bajo tres formas fundamentales, algunas designan partes de objetos de manera analógica con el cuerpo humano, por ejemplo, la “cabeza de la casa es el techo”. Otras emplean la “raíz” del lexema cabeza (como prefijo o sufijo) y señalan lo que se encuentra *arriba* de algo o de alguien (locación); una más se proyecta para indicar, a modo de sustantivo, un lugar genérico o particular, por ejemplo, la raíz del vocablo cabeza para confeccionar el término en español “cabezal” que designa, sea a un sitio ubicado hacia un extremo, o con mayor frecuencia, para denominar la *parte* distal de algún objeto (Pj: los

³⁶ A nivel cognitivo este esquema no sólo se vincula con relaciones estrictamente espaciales: “Uno de los mecanismos más utilizados es la segregación de la información en Figura/Fondo. En esta operación, focalizamos de manera preferencial la atención en una zona concreta de un dominio, destacándola del resto. Así, hipotenusa destaca una parte del dominio TRIANGULO RECTÁNGULO (se convierte en ‘Figura’ frente al ‘Fondo’, aplicando la terminología de origen gestáltico habitual en la semántica cognitiva). Lo mismo ocurre con martes, que es la figura que destaca una zona de un dominio, SEMANA, que sirve como Fondo” (Valenzuela, *et. al.*, 2016: 43).

cabezales de un juego de pelota prehispánico) no necesariamente en un eje vertical, sino horizontal.³⁷

Los ejemplos anteriores son frecuentes en nuestro bagaje de información, emplean la raíz prefijada y asociada al cuerpo para construir otro lexema que es algo también muy distinto de “cabeza” y extiende o proyecta su sentido a otro objeto, en ocasiones metonímicamente (enseguida revisaremos los conceptos de metáfora y metonimia). Pero cuando decimos boca de río, ojo de agua, estos ejemplos van más lejos de la polisemia del término y sólo se comprenden, o contextualmente, o comprendiendo de antemano el código semántico en uso; un “ojo de agua” no puede ser un ojo biológico, es metafórico y el vocablo se traslada tal cual sin alteración fonética ni gráfica.

Los términos espaciales no caminan en dirección opuesta a las proyecciones de orden metafórico y metonímico, justamente debido a la polisemia. No es fortuito que los especialistas hayan comenzado por tratar de comprender la relación espacial, pues ésta es fundamental para percibir la categoría temporal cuya esencia es más abstracta: “el tiempo camina, viaja, transcurre, se queda detenido o se mueve velozmente, viene hacia a mí y se va, lo alcanzo en algún momento o me alcanza”, todo en función del movimiento espacial. Llegado el momento, las referencias espaciales se convierten en temporales. Aquí puedo referir a Lakoff y Johnson (1980) quienes explicitan que una metáfora conceptual posee un “dominio fuente” y un “dominio meta o destino”, tratamos de explicarnos un dominio de mayor abstracción poco conocido, por medio de un dominio mejor conocido de mayor concreción. Esta es una manera de entender la metáfora cuando se nos presentan algunos casos como los que hemos mostrado, es un razonamiento analógico que nos permite alcanzar aquellos fenómenos difíciles de conocer (2012 [1980]: 42, 49, 99).

Si captamos un tipo de relación concreta como la espacial, deviene la temporal, y probablemente otras que se van encadenando de a poco para formular nociones abstractas de

³⁷ La “cabecera” puede ser otro ejemplo polisémico, como la “cabecera de la cama” que es la parte extrema superior, o la “cabecera municipal” que es la cabeza de mando o el centro rector de un municipio. La raíz es polisémica porque puede utilizarse para construir léxico con distintos significados, comúnmente vinculada al cuerpo, extiende su sentido material hacia conceptualizaciones del mundo expresadas a través de lexemas, los cuales, asimismo, se incrustan dentro del universo de la polisemia como en el caso aquí referido. Tómese en cuenta que pueden haber excepciones de una visión no necesariamente antropocéntrica y que camine en sentido inverso, las relaciones intercampos ingresivas antes señaladas, donde el tronco vegetal entre los mayas de Yucatán es la matriz analógica para la designación del cuerpo humano (Bourdin, 2007: 73).

mayor complejidad. “...el orden histórico en el cual los sentidos se adhieren a la polisemia en forma de palabras, nos dice algo acerca de cómo las relaciones entre lo direccional y los sentidos afectan nuestro entendimiento de la estructura cognitiva, a saber que el vocabulario espacial universalmente adquiere significados temporales en lugar de al revés” (Sweetzer, 1990: 9). Por ejemplo, hablando de otra conceptualización semejante, los vascos consideran —al menos en cierto sector de su tradición— que el hígado se sitúa en la parte trasera del cuerpo, metonímicamente la raíz léxica prefijada que sirve para denominar este órgano expresa lo que está detrás, “ir hacia atrás”, etc., pero lexemas como “traición” también comparten la misma raíz morfémica, porque la traición es algo que llega por detrás, sin ser vista (Ibarretxe-Antuñano, 2008: 115-117).³⁸

En este segundo caso opera en apariencia la metáfora, pues la “traición” como constructo conceptual no parece guardar un vínculo físico o estrecho con el hígado, pero si observamos la cadena de asociaciones establecidas se entrevé una relación metonímica por contigüidad de cada uno de los procesos subyacentes. “Las metonimias son eslabones críticos entre la experiencia cotidiana y los sistemas metafóricos coherentes que caracterizan las religiones o culturas. La metonimia es el medio esencial de comprender conceptos”. No obstante, la contigüidad espacial no sólo se presenta de esta manera, sino también al interior de la anatomía humana “...está implicada cuando el mismo o términos relacionados se refieren a partes corporales que son anatómicamente adyacentes una con la otra” (Lakoff y Johnson, 2012 [1980]: 77-78), por ejemplo, la raíz de *maitl* en náhuatl que significa brazo y se extiende para formar lexemas como *macpalli* “mano” y *macpalix* “palma de la mano”.³⁹

1.2.1 Metáfora y metonimia

Dentro del razonamiento de Lakoff y Johnson, la metáfora como tropo literario adquiere un carácter conceptual en el ámbito de lo cognitivo. Los autores le adjudican el estatus de conocimiento al convertirse en un procesamiento mental que permite la formulación de

³⁸ En otras lenguas, siguiendo esta secuencia, podría ser viable que la raíz para el hígado enunciara vocablos para denominar el “pasado” o lo acontecido si es que se advierte que ellos consideran que el tiempo pasado queda atrás, se formularía una cadena de metonimias.

³⁹ Vale la pena mencionar que en éste último ejemplo, además, se implican dos raíces “corporales” que hemos considerado aquí: MA e IX. En *macpalix* “palma de la mano”, IX presente en *ixtli* “rostro”, indica la parte superficial de la mano como significado prototípico.

conceptualizaciones bien elaboradas del mundo físico. Es por ella, que a través del lenguaje generamos conceptos y revolucionamos nuestro mundo de las ideas; en la metáfora, el cuerpo es uno de los principales focos de atención y es a partir de su conceptualización y concreción que construimos nociones de mayor abstracción (2012 [1980] 99, 180).⁴⁰ Como ya he adelantado, la metáfora se define por la relación conceptual que existe entre dominios distintos aparentemente desvinculados, por ejemplo cuando decimos “Juan se *tragó* todo el discurso de su jefe”, el discurso se escucha, no se come, pero el dominio del consumo alimenticio se análoga al dominio de lo que es enunciado, como cuando se dice “me tuve que *comer* mis propias palabras”. En este sentido del dominio Fuente trata de algo concreto como lo es ingerir alimentos, hacia algo más abstracto como los contenidos o significados de las palabras; la relación específica que establece la analogía está destinada a transparentar cómo algo externo entra al cuerpo humano.

Bajo este orden de ideas, los dominios nunca se corresponden de manera cabal, existen aspectos de cada dominio que tienden a enfatizarse mientras que otros permanecen ocultos, o simplemente no se habla de ellos. Por ejemplo, el consumo de alimentos puede desprender analogías en el orden del sabor, de la apariencia, de los nutrientes, que desdoblarían metáforas diferentes a las que vimos arriba, como cuando se dice “la clase de la maestra fue muy nutritiva”, aquí además del consumo aparece el valor del mismo. En otras ocasiones, más de un dominio Fuente puede ayudar a formar analogías, como cuando se habla de la argumentación a partir de analogías sobre estructuras, construcción o edificación, o bien, estableciendo semejanzas por medio de la guerra. En el dominio Meta asimismo existen aspectos que son enfocados y otros no. Este proceso conceptual es lo que los cognitivos denominan “mapeo metafóricos” *metaphorical mapping* (Kövecses, 2010: 91-96).

Si la metáfora se distingue por la discontinuidad, la metonimia lo hace por la contigüidad. En esta última hay un contacto directo entre los campos referidos por lo que se instaura en un sólo dominio, cuando “una pata de águila refiere a toda el águila” se asienta una relación de tipo metonímico sólo en virtud de que la pata del animal es parte de todo el animal (son elementos de este tropo la sinécdoque y la “parte por el todo”), y están en contacto físico directo. Otro ejemplo sería “vaso de agua”, donde la relación manifestada es el continente

⁴⁰ Con respecto al “dominio”, Lakoff utiliza el concepto de *Modelo Cognitivo Idealizado*, Langacker el de *dominio cognitivo (básico y abstracto)* (Ver Valenzuela, *et. al.*, 2016: 42 para mayor información al respecto).

por el contenido, el vaso no es de agua. Cuando los vascos consideran al hígado situado atrás, metonímicamente la raíz lingüística de dicho órgano se emplea como referencia de algo que se ubica fuera del campo visual o atrás. La metonimia debe poseer una referencia de contigüidad que en muchas ocasiones es clara, pero otras veces no lo es tanto, de ahí que la supuesta discontinuidad entre dominios nos de como derivación una metáfora. Muchas metáforas aparentemente aluden a dominios separados, pero si se profundiza en las nociones fundadas, directa o indirectamente, lo que se obtiene es una cadena de carácter metonímico (Kövecses, 2010: 184-185). La metáfora tiene su valía propia al igual que la metonimia, es sólo que la discontinuidad entre dominios tampoco debe entenderse tan literal, en este sentido nunca existe ni una continuidad, ni una discontinuidad absolutas (Maalej y Ning Yu, 2011: 8). Así, metáfora y metonimia en términos conceptuales:

“Estos dos mecanismos han sido utilizados tanto para explicar mecanismos sincrónicos (por ejemplo, la polisemia, es decir, de cómo una palabra adquiere significados distintos y alternativos, pero relacionados con su significado central), como diacrónicos, es decir, para explicar la evolución histórica del significado de las palabras” (Ibarretxe-Antuñano y Valenzuela, 2016: 21).

1.3 En los contextos mesoamericanos

En Mesoamérica hay cuantiosos e importantes antecedentes que comparten cabal o parcialmente esta óptica desde la década de los setentas: para los tarascos Paul Friedrich (1969, 1970); para los pueblos tzeltales Brian Stross (1976) y Penelope Brown (1991, 2006); para los zapotecos Robert MacLaury (1989), Brook Lillehaugen (2003, 2007) y Georgete López Corona (2011); para mixtecos Claudia Brugman (1983), Brugman y Mónica Macaulay (1986) y Barbara Hollenbach (1987); para los pueblos triques Hollenbach (1988); entre los mayas yucatecos Gabriel Bourdin (2007, 2009, 2011, 2014); en los nahuas de la Sierra de Puebla Mario Castillo (2011); para los amuzgo Susana Cuevas (2011); entre los huicholes Paula Gómez López (2013); para los totonacos Paulette Levy (1999); en grupos otomíes Francisco Peral (2011); para pueblos de filiación mexicana del siglo XVI a partir de un estudio iconológico del *Códice Badiano* Tesiu Xelhuanzi (2011), entre otros. Algunos de estos trabajos se desarrollan en un proyecto PIF de la Escuela Nacional de Antropología e Historia denominado Lengua y Cultura, y cuyo objetivo es “identificar los rasgos semánticos en las

partes del cuerpo que se proyectan a otros objetos inanimados en las diferentes lenguas” hasta el momento se han detectado tres: rasgo de forma, de función y de posición (Cuevas, 2011: 87). Comentaremos brevemente una parte de estos esfuerzos.

Un trabajo inaugural bajo esta tendencia es aquel que desarrolló Friedrich dentro de las poblaciones tarascas. Su objetivo era demostrar la variación del significado denotativo y el abstracto y a partir de ellos descubrir la naturaleza espacial de la significación. Al analizar los sufijos que denotan partes corporales, Friedrich da cuenta de complejos extra-corporales que se extienden a otros complejos como el de la cerámica, el maíz, la casa y su construcción y a los árboles. Encuentra 32 sufijos referentes al espacio, 14 complejos polisémicos y 6 esferas de experiencia donde éstos interactúan: en todo el cuerpo, la zona genital, la casa, el tiesto de cerámica, la planta sea el maíz o un árbol, y las relaciones socio-políticas.⁴¹ El autor da especial atención al término *para* “espalda” que significa también “cargar” porque dicha acción se hace con la espalda. *Para* puede asimismo significar “muro trasero” o alguna parte que se sitúe atrás, es así que este vocablo hace referencia a una superficie trasera y a una parte exterior de algo o de alguien. En conjunto con *ɲari* donde la raíz *ɲa-* alude al rostro en general y como aspecto de espacio se refiere a una superficie plana, usualmente interior o vertical; ambos, *para* y *ɲari* conforman referencias espaciales como lo que está atrás o adelante, interior/exterior, además de reflejar 21 estados del crecimiento del maíz asociados a lo convexo (espalda) y lo cóncavo (frente) (Friedrich, 1969: 5, 18, 27-29, 34-35).

Otra referencia imprescindible para el tema es el trabajo de MacLaury en el área zapoteca de Ayoquesco. Encuentra que el cuerpo humano se emplea para denominar partes de cosas, los animales y sus partes son pensados como si fuesen humanos y las partes de objetos se nombran de acuerdo con la forma canónica de la posición vertical del ser humano. Los zapotecos emplean un núcleo de 7 partes corporales, aquellas que son más evidentes y explícitas en el funcionamiento general y superficial del cuerpo: cabeza, vientre, boca y labios, rostro, pies, mano y trasero (MacLaury, 1989: 121, 129). Como el cuerpo se piensa como una estructura total, más que elementos separados, éste se traslada cabalmente a los

⁴¹ Atestigua también que un morfema que denomina una parte del cuerpo puede asimismo reaparecer para denominar otras partes del cuerpo (Friedrich, 1969: 35). Tal es el ejemplo en náhuatl clásico donde *īxcuātl* “frente de la cabeza o rostro” se compone de las raíces IX ojos/rostro y de CUA cabeza.

objetos y así coordina la misma estructura, “la cual es también extendida un poco más lejos hacia el espacio circundante del objeto” (MacLaury, 1989: 135).⁴²

Entre los zapotecos las denominaciones corporales pueden fungir como marcadores espaciales de ruta, destino o fuente; pueden ser dativos como la mano que se emplea en verbos como dar o vender; y preposiciones como cuando se utiliza el término de estómago para decir “ir a...”, o “ir adentro” (MacLaury, 1989: 137, 140-142). Así, el núcleo semántico entre los zapotecos es ambos, tanto locaciones como componentes corporales, las extensiones se basan en 2 dominios: a) un núcleo de 7 partes corpóreas como referencia y estructura espacial, b) una superficie plana es considerada un espacio prototípico, dando licencia al “rostro” para extensiones y funciones generales y abstractas. Por otro lado, la metáfora se aplica de 3 maneras: a) cualquier forma es observada como si fuese un ser humano, b) 3 partes se seleccionan como representativas de la dimensión espacial, y usadas como modelos de locación y tamaño (boca/labio, rostro y estómago), y c) situaciones equivalentes y eventos con sitios dispuestos para el uso abstracto (MacLaury, 1989: 146). Varias de las observaciones de MacLaury —como aquellas de Friedrich—, las hemos encontrado en nuestro corpus de información para los nahuas del siglo XVI.

La correspondencia “metafórica” entre las denominaciones para partes del cuerpo y objetos o animales puede también observarse entre hablantes de tzeltal, pero como indicadores de locación y de espacio la figura corporal se encuentra limitada a cierta adyacencia con el mismo cuerpo. “Cuando la Figura (*figure*) y el Fondo (*ground*) están más separados en el espacio, los tzeltales emplean una estructura de referencia absoluta para describir el ángulo al cual la figura se adhiere desde el fondo”; por tanto, son los referentes geográficos del entorno inmediato como una barranca, las montañas e incluso la trayectoria que sigue el sol, los puntos cardinales principalmente el norte y el sur, quienes funcionan como referencia absoluta de orientación espacial. Al parecer, otra excepción entre los tzeltales es que no dividen el espacio de acuerdo con la forma canónica del cuerpo humano: arriba/abajo, izquierda/derecha; sólo se utiliza enfrente/atrás (Brown, 2006: 263, 264, 271, 272).

⁴² Encuentra extensiones semánticas del espacio en 3 dimensiones: boca y labio para cuestiones unidimensionales como bordes, filos, aberturas; bidimensionales como el rostro para superficies; y, tridimensionales como el estómago que rodea o encierra (MacLaury, 1989: 135).

Entre hablantes de zapoteco de San Pablo Güilá, también se descubren relaciones verbales mediante el empleo de las denominaciones corporales. Por ejemplo: la cabeza y la espalda son productivos para locativos en temas verbales simples o compuestos; la mano y el pie son relevantes para las acciones con movimiento donde un instrumento es requerido, como en lo agrícola, la cocina y el aseo de la casa; el rostro es especial porque aparece en temas verbales compuestos sobre acciones de orden social, convivencia (estar de cara a alguien) o identidad (López Corona, 2011, 139-135). Por su parte, entre los totonacos ciertas clasificaciones verbales derivan de una formación léxica a partir de sustantivos, morfemas y raíces que denominan también componentes corporales. Por medio de la metonimia como extensión semántica, éstos forman predicados de “partes corporales” seleccionadas *a priori* y orientadas a la clasificación de objetos.⁴³ Las “partes” del cuerpo reflejan el léxico en 3 dimensiones, según sea el caso, para referirse a “formas” (P. ej: algo plano ‘rostro’, un borde ‘boca/labio’, una base ‘trasero’). “Si, las ‘partes incorporadas’ pueden ser consideradas unidades léxicas, más que polisíntesis de oraciones”. Los significados más productivos en la formación de complejos verbales se estructuran a partir de PART + VERBO en modo de expresión parafrásica (Paulette, 1999: 161-162, 169).

Otro estudio de esta naturaleza enfatizando el carácter léxico de los morfemas, sucede entre los amuzgo. Los morfemas monosilábicos, que son la mayoría, son asimismo lexemas corporales; por ejemplo, el rostro es locativo “enfrente de...” y alude a una superficie, la cabeza denomina también la cima, el techo, la copa del árbol o la punta de algún objeto, de forma semejante a lo descrito por MacLaury entre los zapotecos de Ayoquesco (Cuevas, 2011: 82-84, 85). Los hablantes de otomí de Xochimilco y San Pablito Pahuatlán, Puebla dirigen las extensiones de referentes corporales hacia varios objetos del mundo, y sus atributos más significativos se dan por la forma, la función, la posición (orientación) y por su propiedad o cualidad. De entre todos, el rasgo más común es la forma, otros asignan una locación y metonímicamente se extienden a algo más, por ejemplo: arriba y arriba de.../enfrente y enfrente de...; el término para mano sirve a su vez para describir objetos que poseen una protuberancia alongada, un objeto recto y, como posición designa la parte externa

⁴³ La impresión de cierta omnipresencia de los morfemas corporales totonacas, se debe, en gran medida, a que estos morfemas combinan extensivamente la mayor parte de las clases léxicas (sustantivos, adjetivos, verbos, adverbios, raíces, numerales) en el proceso de formación de la palabra (Paulette, 1999: 136).

y superior de algo (Peral, 2011: 59, 69-70, 76). Asimismo, se reconoce que la extensión semántica de un término corporal se difumina paulatinamente por toda la extremidad, como es el caso de *kua* “pie” que funciona también para nombrar a toda la pierna. Esto último es un rasgo que también puede presentarse en otras lenguas, y que explica la existencia de cierta ambigüedad acerca del significado preciso del vocablo pues los límites corpóreos son en sí flexibles (Peral, 2011: 66).

Entre los huicholes, el uso de los términos corporales para indicar relaciones de espacio es limitado y no están mayormente gramaticalizados en sus funciones. En cambio, se usan prefijos espaciales verbales para referir partes del cuerpo y objeto; esto sucede con cara, cuerpo, manos, pies, boca y labios “...aunque estos esquemas son aplicables en principio a todas las partes del cuerpo, incluyendo las partes para las que no hay un nombre correspondiente”. Así, estos prefijos pueden sustituir a términos corporales, cubren zonas, partes del cuerpo y de los objetos para los que no hay un término en la lengua. Como en algunos casos que hemos visto, algunos términos de partes del cuerpo se aplican mediante un recurso metafórico para referir objetos, por ejemplo, cuando la “mejilla” indica lo que se encuentra a un lado, la espalda para lo que está atrás o el trasero para denominar una parte inferior (Gómez López, 2011: 269, 273, 275).

Otro estudio relevante para nuestra información ya que se trata de una población nahua de la Sierra Norte de Puebla, es aquel que elaboró Mario Castillo Hernández.⁴⁴ Allí, da cuenta de que los nombres y significados de las partes del cuerpo son semejantes a aquellos de los antiguos nahuas que registrara Alfredo López Austin. Las designaciones corporales, de manera muy similar a nuestro presente estudio, funcionan como referencias espaciales incluso para indicar partes del mismo cuerpo o aspectos vinculados con él, por ejemplo *nakasçintan* “atrás de la oreja”, *k^wiçintan* “al pie de los glúteos” y *çičiwalçintan* “al pie de los senos”. “Como metáfora corpórea distinguimos ciertos rasgos (la forma, la función o la posición), que se trasladan hacia una parte del objeto [...] Yolot, es corazón y es centro anímico”. De esta manera, el corazón anima la casa y la mazorca que requieren, como la persona, de los cuidados y atenciones necesarias para mantener su equilibrio y ser espacio y alimento de la vida (Castillo Hernández, 2011: 43). Así, todo el complejo corporal a modo

⁴⁴ Recuerdo al lector que dentro de nuestra información etnográfica hemos considerado también algunas oraciones de esta región.

de un sistema íntegro es trasladado hacia otros como el de la casa o el agrícola, y con ello, el cuerpo humano visto como un todo y en conjunto con cada uno de sus componentes.

Un estudio afín a la perspectiva de la semántica cognitiva que analiza un documento del siglo XVI sobre los nahuas del Centro de México, se ocupa concretamente de las denominaciones léxicas para partes corporales en el *Códice Badiano* (1552). Tesiu Xelhuantzi analiza la concepción corporal nahua a través de los términos del cuerpo traducidos al latín en el marco del pensamiento medieval. Se pensaba anteriormente que los vocablos en latín empleados para traducir los lexemas nahuas poseían tergiversaciones por desconocimiento de la lengua latina. Juan Badiano, a quien le ha correspondido realizar este códice, no ignoraba el latín, pero se topó con un ejercicio de traducción espinoso, pues al considerar un tratado médico hubo que hacer arreglos considerables que expresaran de mejor forma el semantismo corporal de los nahuas, y es por ello que Garibay no dejó de indicar los supuestos equívocos en la ortografía latina. Sin embargo, lo que Badiano logró, según Xelhuantzi, fue respetar el sentido de las partes corporales indígenas mediante un buen entendimiento del léxico.

Esto puede observarse, por medio de profundizar en las raíces léxicas que participan de la denominación corporal, pues en lugar de referirlas con un significado inmediato, la traducción al latín, de hecho, da pie a percibir con mayor amplitud la concepción original: “la vacilación [de la traducción] fue la estrategia de Badianus para mostrar la especificación de la altamente estructurada taxonomía náhuatl y contrarrestar la constricción que sufre al trasladarse al latín”. [...] “Las estrategias de Juannes Badianus para trasladar esta estructura hacia el latín, propició una innovación epistemológica” (Xelhuantzi, 2011: 29-30).

Los distintos postulados teóricos de la antropología cognitiva de mano de la etno-semántica y de la etno-anatomía a través del léxico, fueron extensamente desarrollados entre los mayas de Yucatán por Gabriel Bourdin Rivero (2007).⁴⁵ A partir de acumular un amplio corpus de información procedente principalmente del Calepino de Motul, como también de trabajo de campo con hablantes de maya, Bourdin encuentra en el vocabulario diversas proyecciones

⁴⁵ Su trabajo también ha tenido la intención de poner a prueba y contrastar las teorías cognitivas con la semántica estructural greimassiana que confecciona los conceptos de núcleos sémicos y clasemas, dando cuenta de las implicaciones prácticas de cada propuesta teórico-metodológica en el marco de la lengua maya. Se recomienda revisar directamente la obra para este tema específico (2007: 259-283), pues a través de dicho análisis se puede comprender la importancia de incluir al cuerpo y su capacidad sensomotora en diálogo con las formulaciones conceptuales del ser humano; además de que todo contraste —y este no es la excepción— es ilustrativo para la reflexión teórica.

semánticas por medio de variadas designaciones “corporales”. El autor considera un amplio bagaje de aspectos relativos al cuerpo humano, por ejemplo, desde la noción de cuerpo humano, de persona y componentes anímicos, pasando por la concepción que los mayas tienen de los órganos interiores, las partes corpóreas externas, las emociones, las extremidades superiores e inferiores. Este trabajo tiene implicaciones que atañen tanto a las distintas premisas teóricas que acá hemos señalado, como a la relación entre los referentes espaciales y temporales, y el comportamiento socio-cultural expresado a través del lenguaje. Además de presentar objetivos coincidentes con la investigación que aquí manifiesto, el trabajo de Bourdin es relevante para mi esfuerzo por incluir una metodología afín, es decir, tomar en cuenta paralelamente la información documental antigua y el dato de carácter etnográfico.⁴⁶ Por tal motivo, por la calidad de información que proporciona, además del análisis e interpretación del léxico en el seno de un grupo étnico mesoamericano, será un referente sustancial para mi propósito.

1.4 El léxico emocional

La polisemia, la metáfora y la metonimia no sólo muestran aspectos semánticos como los que hemos descrito antes, sino que asimismo vislumbran el paisaje de las emociones humanas expresadas a través del léxico. Tal como lo manifiesta Bourdin en su trabajo para los mayas de Yucatán, esta vez dedicado al aspecto emocional:

“El empleo de corporales o términos etnoanatómicos en expresiones y construcciones con significado emocional es una característica de muchas lenguas estudiadas hasta el momento. Se ha propuesto que es un ‘universal’ de la predicación emocional”. [...] “El proceso de composición normal de este tipo de expresiones es el que se conoce como incorporación nominal. Se trata de la formación de compuestos cuyo significado es ‘psicológico’, y que pueden caracterizarse desde el punto de vista morfosintáctico, como verbos formados por incorporación de un sustantivo. El mismo es, por regla general, una ‘parte del cuerpo’” (Bourdin, 2011: 103).

En el repertorio que hemos recabado para la presente investigación, aparecieron algunos ejemplos que pertenecen al ámbito de lo emotivo y que, si bien en ellos se manifiestan dichas

⁴⁶ De hecho su labor entre los mayas de Yucatán fue más ambiciosa que la que aquí procuro, pues recuperó datos etnográficos directamente en campo y, como veremos enseguida, con la descripción específica del método, en cambio, me he dedicado sólo a reunir un grupo de obras literarias nahuas de carácter etnográfico.

relaciones semánticas, son de muy compleja aprehensión y estudio. Para ello hemos de desglosar otro sendero metodológico que nos permita describir y analizar de mejor forma este tipo de léxico, y de la mano de Anna Wierzbicka (1999), Zouheir Maalej y Ning Yu (2011). Estos dos últimos científicos presentan una obra que compila los distintos esfuerzos colectivos para el estudio de las emociones en diversas lenguas del mundo, mientras que Wierzbicka ha elaborado métodos —desde nuestra perspectiva— apropiados para el entendimiento de las emociones en el marco de la producción léxica.⁴⁷

Seré breve en esta sección, pues si bien es cierto que mi repertorio incluye léxico emocional, no ha sido el propósito inicial y principal de este trabajo; aún así no deseo tomar a la ligera los eventos emotivos del lenguaje pues son fundamentales, tanto en sí mismos, como para redondear el análisis de las raíces léxicas “corporales” que pretendo explicar. Dicho esto, seguiré sistemáticamente el método que proporciona Wierzbicka, sobre todo en lo referente a la descripción del léxico emocional y, conforme sus observaciones vayan coincidiendo con la información que he recogido, trataré de referir el análisis de manera puntual de acuerdo con estos postulados teórico-metodológicos. Retomaré conjuntamente, para efectos comparativos de ejecución práctica y teórica y con base en la autora mencionada, el esfuerzo ya citado de Bourdin dedicado a las emociones entre los mayas de Yucatán (2011, 2014), pues se trata de un precedente significativo para esta parte de la investigación sumada a la escasa producción académica mesoamericana en este sentido.

En sintonía con Wierzbicka, utilizo el término “emoción”, ya que según el análisis de la autora y de acuerdo con ella, permite abarcar de mejor manera el complejo del “sentir” como parte de un metalenguaje que puede describir un aspecto emotivo y que al parecer es universal en las distintas lenguas.⁴⁸ Dicho metalenguaje es la herramienta apropiada para el estudio de las emociones en cualquier lengua del mundo, ello nos posibilita reconocer en el ámbito emotivo tanto los aspectos universales, como los elementos de orden particular relativos a la variabilidad cultural, ambos son necesarios para comprender este complejo adecuadamente. “Todo intento por estudiar las ‘emociones humanas’ en términos de un inglés ordinario (o

⁴⁷ La autora no ha discriminado otros elementos del lenguaje en su reflexión teórica, también ha realizado estudios incluyendo los aspectos gramaticales, empíricos y culturales.

⁴⁸ Se recomienda revisar el capítulo primero de la obra de Wierzbicka (1999) y el referente de Bourdin Rivero para los mayas yucatecos (2014: 27-28), para mayor argumentación sobre el concepto “emoción”.

cualquier otro lenguaje natural) está destinado a distorsiones, porque cada lenguaje natural contiene su propia ‘pintura natural del mundo’, incluida en su propia etno-psicología”. Un aspecto común entre los diversos lenguajes “puede ser tomado como base de un metalenguaje no-arbitrario ni etnocéntrico para la descripción de lenguajes y para el estudio de la cognición humana y la emoción”. Es lo que ha sido denominado como Metalenguaje Semántico Natural (MSN) (1999: 34, 36).

La idea es que, bajo la premisa de un lenguaje compartido en las diferentes lenguas a partir de ciertos “primitivos semánticos” se pueda elaborar un metalenguaje como herramienta heurística de estudio “emocional”.⁴⁹ Según la autora, en todas las lenguas se presenta un léxico que se refiere a sustantivos, demostrativos, cuantificadores, atributos, predicados mentales, de discurso, acciones, eventos y movimientos, de existencia y posesión, de vida y muerte, conceptos lógicos y de tiempo (1999: 37).⁵⁰ Los primitivos semánticos no requieren ser explicados y se proponen como autoevidentes para cualquier hablante natural. A través de ellos es viable generar un escenario prototípico de la emoción que posee, a su vez, una estructura de tipo proposicional con un contenido narrativo donde se resume el significado cultural (Bourdin, 2014: 46).

El esquema para los primitivos semánticos en náhuatl sería:

Sustantivos	ni/nehuatl (yo), ti/tehuatl (tú), cequi (algo), acah (alguien), tlachah (gente), nonacayo (cuerpo)
Determinadores	nin (este), zanyenoye (lo mismo), occe (otro)
Cuantificadores	ce (uno), ome (dos), itlah (algunos), miactin (muchos), nochtin (todos)
Atributos	cualli (bueno), ahmo cualli (malo) ⁵¹ , huey (grande), tepiton (pequeño)
Predicativos mentales	mati (pensar/saber/sentir), nequi (querer), itta (ver), caqui (oír)
Discurso	ihtoa (decir), tlahtoh (palabra), nelli (verdad)
Acciones, eventos y movimientos	chihua (hacer/suceder), mochihua (sucederse), molinia (moverse)

⁴⁹ Acerca de los “primitivos semánticos” están también los siguientes estudios (Goddard y Wierzbicka, 1994, Goddard, 1998; Harkins y Wierzbicka, 2001; Enfield y Wierzbicka, 2002). Filósofos como Descartes, Pascal y Leibniz defendieron esta tesis anteriormente, véase Bourdin (2014) para más información.

⁵⁰ La reflexión en torno a este tema es abundante y sólida, sin embargo, habrá que tomar en cuenta la posibilidad de que algunos de estos primitivos semánticos puedan revestir ciertas excepciones, lo que vuelve necesaria la contrastación empírica.

⁵¹ Se ha dicho que en lengua náhuatl la idea de maldad es inexistente porque el término más próximo no refleja tal circunstancia, *ahmo cualli* “no bueno”. Considero se trata de una confusión de falso isomorfismo que piensa al lenguaje idéntico al pensamiento. Si bien puede existir una ligera diferencia en la noción de maldad, esto no la convierte en maniqueísmo occidental, pienso que en todas las culturas existe un concepto del bien y del mal, de lo bueno y lo malo, y de lo correcto e incorrecto. De no ser así, el sistema normativo colectivo de un determinado pueblo no podría ni pensarse, lo que a título personal me parece una incongruencia ontológica.

Existencia y posesión	catca (hay/existir [estar]), pia (tener)
Vida y muerte	nemi (vivir), miqui (morir)
Conceptos lógicos	ahmo (no), aceh (quizá), hueliti (poder), ipampa (porque), kema (sí)
Tiempo	ihcuac (cuando), axcan (ahora), achto (antes), quintepan (después), miac cahuitl (mucho tiempo), quinachic (hace poco tiempo), cahuitl (espacio de tiempo)
Espacio	canin (donde), nican (aquí), pan (sobre), itzintlan (debajo), huehca (lejos), achca (cerca), nipa (al lado), ihtic (dentro)
Intensificadores, aumentativos	cenca (muy), occenca ye (más)
Taxonomía, partinomia	cecentlamantli (género [cosas separadas]), tlahcotonyotl (parte [el término no es náhuatl clásico, y proviene de <i>tlahco</i> que literalmente es “parte central de algo” o “mitad”])
Semejanza	iuhquin (como)

A modo de ejemplificación, retomo el caso de la “tristeza” en inglés (*sadness*) tal como lo presenta Wierzbicka:

- (a) X siente algo
- (b) algunas veces una persona piensa:
- (c) “Sé que: algo malo ha sucedido
- (d) No quiero que cosas como esta sucedan
- (e) Puedo pensar ahora: Haré algo a causa de esto
- (f) Sé que no puedo hacer nada”
- (g) Por esto, esta persona siente algo malo
- (h) X siente algo como esto ⁵²

Este es un escenario prototípico de la emoción de tristeza a partir del inglés, pero se supone que a través de este metalenguaje será posible aprehender el sentido de la emoción, si no universal, sí muy próximo a un orden compartido por un buen número de grupos étnicos. Si el estudio de la emoción como el ejemplo de *sadness* fuese explicado a través de los mismos aspectos de la lengua natural, el inglés, se incurriría en una tautología —o en un círculo hermenéutico— y, por lo tanto, en elementos pertenecientes a los hablantes de inglés y no de otras lenguas. Los escenarios cognitivos pueden variar de una lengua a otra, no obstante, empleando de forma adecuada este metalenguaje, será posible describir un aspecto emotivo

⁵² Hay autores que plantean una conexión entre la teoría sintáctica actual y la sintaxis del modelo del MSN (Gruber, 1970; Fillmore, 1968 y 1977; en Bourdin, 2014: 49). Por lo que respecta al enfoque gramatical tampoco hay mucha diferencia, pues acá no se distingue una distinción entre semántica y gramática, “...sus explicaciones del significado de las palabras pueden integrarse en análisis de estructuras lingüísticas más complejas, organizadas de acuerdo con la morfosintaxis particular de la lengua de que se trate” (Bourdin, 2014: 49-50).

prototípico alterándolo lo menos posible (1999: 39). Si, por otro lado, se ha cumplido la descripción de la emoción como un sentir que puede presenciarse en otros pueblos, los referentes semánticos nos brindarán ahora las particularidades sobre este elemento emocional en el seno idiosincrático, su variabilidad cultural.

De acuerdo con el método Maalej y Ning Yu, lo principal en el estudio de las emociones radica en: 1) a saber, qué parte individual del cuerpo se emplea para conceptualizar qué emoción, rasgo de carácter, facultad mental y valor cultural; 2) qué estructura imaginativa (metáfora, metonimia o esquema de imagen) se emplea en la conceptualización; 3) si las mismas partes corporales usan distintos lenguajes para conceptualizar las mismas emociones; 4) qué implicaciones suceden con respecto a la teoría de *embodiment* (2011: 2). Puesto que en el estudio que aquí se presenta, como quedó dicho, no comenzó con la intención de atender el ámbito emocional, estoy supeditado a las raíces léxicas “corporales” que he incluido en el análisis y, por tanto, sobre todo el primer punto de los cuatro expresados en este método no podrá llevarse a cabo de forma fiel. Es decir que, las partes corporales que conceptualizan emociones tendrán que restringirse a las diez raíces que elegí para esta investigación, y me limitaré, por ahora, a exponer ejemplos prácticos y representativos de todo el corpus de información incluyendo el análisis semántico previo al ámbito emocional.

Para los mayas de Yucatán, Bourdin abarcó cuatro emociones consideradas como básicas en el ser humano: ira, miedo, tristeza y alegría, a las cuales agregó: amor. Las preguntas comparten ciertos aspectos cualitativos con las anteriores, tomaré en cuenta las siguientes: 1. ¿Cómo se reparte el espacio semántico entre los términos relacionados con alguna emoción? 2. ¿Cuáles son los términos relacionados con cada concepto emocional? 3. ¿Qué procesos semánticos se ponen en juego al expresar emociones? 4. ¿En qué forma se proyectan partes del cuerpo en la representación de emociones? 5. ¿Cuáles son las partes del cuerpo que permiten proyectar emociones? (Bourdin, 2014: 30).

Habrá que puntualizar que este método es idóneo para poblaciones vivas, y no es mi caso, por lo que resultados más pulcros tendrán que esperar un trabajo que contemple la interacción directa con hablantes de náhuatl. Razón por la cual sólo me dedicaré a esbozar algunas preguntas y aspectos generales de las emociones más que conclusiones consumadas, haré lo

posible por probar aquí el método y cumplirlo de la mejor manera, pero sigo al aguardo de un contraste etnográfico o de un procedimiento que soslaye dichas carencias.

1.5 Generalidades referentes al método

Del corpus de información recabado para cada raíz se utilizaron los 14 diccionarios incluidos en el *Compendio Enciclopédico Náhuatl* (2009) elaborado principalmente por Sybille de Pury Toumi y Marc Thouvenot. En este caso las raíces fueron ingresadas como prefijo aprovechando la estructura habitual por la cual los diccionarios ordenan alfabéticamente los vocabularios.⁵³ Posteriormente, éstas fueron buscadas mediante la misma herramienta digital en 5 fuentes documentales en lengua náhuatl y alfabeto latino: *Anales de Tlatelolco*, *Anales de Cuauhtitlan*, *Leyenda de los Soles*, *Primeros memoriales* y *Huehuehtlahtolli* de Juan Bautista. En este caso como en lo sucesivo, las raíces fueron escrutadas no como prefijo, sino de forma libre no importando su posición al interior de cada lexema.

Se aprovecharon relatos (cuentos) de la región de Milpa Alta, Estado de México y de Tepoztlán, Morelos, en lengua náhuatl y escritos en alfabeto latino. De igual forma, consideré oraciones nahuas de la Sierra Norte de Puebla con la finalidad de complementar y diversificar la información del Centro de México. Estas fuentes fueron analizadas de igual manera que en el caso anterior, con la diferencia de que todo el proceso fue hecho “a mano”, es decir, sin la ayuda de una herramienta digital. La virtud de los contextos discursivos radica en la posibilidad de reconocer procesos semánticos sincrónicos; mientras que los diccionarios proporcionan un semantismo no necesariamente “actual”, en cierto sentido fosilizado pero que se comporta como testigo de los significados vinculados con uno u otro vocablo.

“En relación a las aportaciones prácticas [de la semántica cognitiva], al utilizar conceptos como el de red radial, significado prototípico y esquemático, mecanismos cognitivos (metáfora, metonimia), el análisis lexicográfico de una entrada de diccionario podría ofrecer una organización conceptual motivada y estructurada de las diferentes acepciones de una misma entrada léxica, en vez de una lista de significados inconexos” (Valenzuela, *et. al.*, 2016: 58).

La viabilidad comparativa entre nahuas del siglo XVI con poblaciones nahuas actuales del Estado de México y Morelos, se fundamenta porque, a pesar de las generaciones sucedidas

⁵³ El siguiente capítulo contiene breves apuntes historiográficos de todas las fuentes usadas para el propósito.

en un largo periodo conflictivo de conquista y colonial, como también moderno, se sabe que estas últimas conforman un parentesco histórico con las primeras. Existió un intenso vínculo que puede observarse mediante un singular número de relaciones comerciales, religiosas y culturales entre el sur de la Ciudad de México con el norte de Morelos, especialmente entre Xochimilco, Villa Coapa, Iztapalapa y Milpa Alta con Tepoztlán (Macuil, 2012: 5-29, Morayta, 2011: 63-65).⁵⁴ Por lo que concierne a la lengua náhuatl, puede decirse que la variante dialectal mexicana del Centro de México guarda afinidad con las variantes del norte de Morelos, aún con las transformaciones evidentes que ha sufrido la lengua por la incuria del tiempo (García de León, 2011: 37-39).

Una vez realizada la extracción de información como se ha indicado, el léxico fue agrupado no por categoría gramatical o fonética, sino por el sentido y significado que cada uno ha proporcionado. Los condicionantes gramaticales fueron tomados en cuenta previamente para discriminar al interior del lexema su condición sintagmática y distinguirlos así de otras raíces que le acompañan. El aspecto sonoro fue contemplado en un momento posterior del proceso para evitar esconder los posibles efectos paronímicos. Los procesos derivados de esta agrupación semántica fueron distintos según la naturaleza de la fuente, en los diccionarios el corpus fue muy extenso, en tanto que en las fuentes discursivas fue más estable. El total de la información fue reducida a campos semánticos significativos y representativos, de manera que no quepa duda sobre la presencia del sentido del léxico inferido en el seno de la lengua náhuatl. La depuración asimismo contempló como criterio la relación entre los tres tipos de fuentes, es decir que se tomó en cuenta la larga duración de los sentidos sobre todo en contraste con las fuentes etnográficas.

Habiendo ya obtenido un cuerpo de información estable y reducida, se prosiguió a analizar dichos campos semánticos a partir de la metodología y teoría ya descrita en este apartado.

Así, citamos algunos breves ejemplos:

IX (*ixtli*) — Ojos y rostro

a) RELACIÓN ESPACIAL DE LOCACIÓN POR METONIMIA:

⁵⁴ Véanse por ejemplo las etnografías de Claudia Madsen (1977 [1965]) y William Madsen (1960); y otros textos que confirman tal situación Lomnitz-Adler (1979 y 1982), De La Peña (1980) y Fonseca (2005).

imīxpan (*īxpan*) — “enfrente”. Ponerse delante de alguien. Bajo su forma adverbial este vocablo deriva de IX para significar un locativo metonímicamente, el rostro es lo que se ubica enfrente, observamos hacia enfrente debido a nuestra estructura canónica corporal.

b) RELACIÓN ESPACIAL DE FORMA POR METONIMIA:

ixtlāhuacan (*ixtlāhuatl* singular) — “Llanuras” o “planicies”. El prototipo de rostro como superficie deriva en sustantivos que contienen esta propiedad. La forma plana asociada al rostro es algo sumamente frecuente en diversas lenguas alrededor del mundo.

c) COMPOSICIÓN VERBAL POR METÁFORA:

īxpīquiltia — “Cerrar los ojos de alguien”. Metáfora: *nictēīxpīquiltia in cococ* siembro la discordia, el desorden.

īx — pīqui — l — tia

SUST — V — APL — CAUS

ojos — cerrar / envolver

Cerrar o envolver los ojos de alguien

Lo que podría comprender de forma concreta como un impedimento a la percepción visual del otro, se entiende como una metáfora y manifestación de la discordia y el desorden.

En los dos primeros incisos, existe una contigüidad entre la idea y el referente corporal, sea como superficie llana y o como aspecto frontal de la cabeza, el rostro y los ojos contenidos en él; de forma contraria, en el inciso (c), no hay una aparente relación de contacto entre la idea de la discordia y la acción ejercida sobre los ojos, son dominios disímiles. De esta manera, fueron analizadas las extensiones y proyecciones semánticas de las diez raíces léxicas previamente elegidas, sus cadenas conceptuales, metáforas y metonimias dentro de un corpus de relaciones analógicas e indexadas. Acto seguido he tratado de complementar y fundamentar estas observaciones con otras manifestaciones de la cultura y, con ello, aproximarme a la cosmovisión nahua del siglo XVI. Por ejemplo:

TZIN (*tzintli*) — Trasero (glúteos/ano)

a) *Tzintlan* — “faldas [de un cerro]”, se refiere adverbialmente a la *base de algo* (*Anales de Cuauhtitlan*, Tena, 2011).

b) *Oncan contzintico in Huexocalco* — “asentó el señorío en Huexocalco”. Como *base* su sentido se extiende para significar el *asentamiento de un gobierno* (*Anales de Cuauhtitlan*, Tena, 2011).

c) *Oncan tzintic inin mexicatlatocayotl* — “dio principio el señorío de México” (*Anales de Cuauhtitlan*, Tena, 2011).

Oncan yancuican tzintic... — “comenzó por primera vez...”. Su sentido se extiende polisémicamente para significar un *comienzo temporal*, en este caso de un gobierno (*Anales de Cuauhtitlan*, Tena, 2011).

Encontramos la relación semántica de TZIN asociada al cuerpo humano como glúteos, trasero y ano, con un aspecto espacial que es *base de algo*. Así, la proyección se establece como un asentamiento físico o para denominar un *comienzo* o *principio temporal*. La conceptualización derivada es que los glúteos se piensan como base o principio. Pero si tomamos en cuenta la religión y política nahua, observamos que el *tlahtoani* nahua, así como altos gobernantes o funcionarios tenían una manera peculiar de sentarse sobre el petate o en el asiento, generalmente de cuclillas o en una posición semejante. Esta imagen corporal la podemos ver reiteradamente en singular número de códices, aunque también existen ligeras variantes de postura. Asimismo, sabemos que el comienzo y principio de un pueblo depende mucho del ritual de ascenso al poder por parte del *tlahtoani*, este ejercicio significaba el comienzo del correr temporal, del movimiento del mundo y por tanto, de la vida del ser humano. Entonces, podríamos pensar que el ACTO DE SENTARSE (divino) se consideraba hasta cierto punto una acción corporal primigenia en la cosmovisión nahua. Es posible que de ahí derive el sentido de TZIN como partícula honorífica y diminutiva/respeto, la cual, frecuentemente era empleada para designar a dioses y altos mandatarios.⁵⁵

Ahora, por lo que respecta al ámbito emotivo tenemos el siguiente ejemplo:

XI (*xīctli/xillāntli*) — Ombligo/ventre

a) Moxicoa. Y cuando eran conquistados, el tributo incrementó. Aquellos **estaban enojados** cuando su tributo incrementó (PM, f. 59v col. b; Sullivan, 1997: 223).

⁵⁵ Después sucede algo similar —vía la metonimia— a lo que ha dicho Kövecses (ya citado antes) sobre la proyección del cariño guardado a los niños pequeños, razón por la cual el diminutivo en una lengua como el inglés significa también estimación por alguien aunque no sea una persona pequeña o biológicamente joven. En náhuatl, lo que se proyecta es sobre todo la cualidad de ser respetado y por tanto estimado. Dicho sea de paso, esta cualidad semántica también se ha exportado al español, cuando se dice la “virgencita”, la “tortillita”, el “encinito”, siempre hay en ello una noción de respeto a la persona o al objeto en virtud de su condición divina.

b) Moxicoaya. Si alguien mataba un guerrero águila, si alguien mataba un guerrero jaguar, el gobernante **se enojaba** (PM, f. 65r col. a; Sullivan, 1997: 246).

c) Moxicoa. Y de la misma manera, si **él estaba irritado** con una ciudad a la que él tenía ir, él iba por todas partes en los templos, en las casas de los gobernantes, de los macehuales. Cuando él deseaba que una ciudad fuese destruida, si la guerra prevalecía, él deseaba que todos los gobernantes, nobles y macehuales, murieran allí, así la ciudad desaparecería... (PM, f. 58r col. b; Sullivan, 1997: 213).

0 — mo — xīcoa

3ª pers. sing. — R — V

él — se — enojar

él se enoja

Como verbo transitivo y objeto indirecto (te) “gente”, *xīcoa* se traduce como burlarse o engañar a alguien. Con objeto indirecto (tla) “cosa”, se traduce como soportar o aguantar algo (Molina, 1571; Cortés y Zedeño, 1765; Mecayapan, 2002; Wimmer, 2004). Como reflexivo, que es este caso, se traduce como estar celoso o enojado, en cólera; o tener envidia de alguien (être en colère, se fâcher d'une chose; tētech ninoxīcoa, je suis fâché contre quelqu'un, j'en suis jaloux [Wimmer, 2004]). Con base en los contextos discursivos, así como en los significados que a este verbo se le atribuyen, presentaré la descripción del ENOJO acuerdo con el Metalenguaje Semántico Natural (MSN):

- (a) X siente algo
- (b) algunas veces una persona piensa:
- (c) “Sé que: alguien hace algo
- (d) Quizá es algo malo, quizá no lo es
- (e) Sé que es algo que es muy bueno para otros
- (f) Sé que es algo que yo también quiero
- (g) Sé que es algo que yo puedo tener
- (h) Puedo decir ahora: Haré algo a causa de esto
- (i) Sé que puedo hacer algo”
- (j) Por esto, esta persona siente algo malo y actúa para conseguir lo que le hace falta
- (k) X siente algo como esto

El enojo que se experimenta alberga una minuciosa relación con un sentimiento de envidia y de celos. No es como otros tipos de enojo donde el experimentante sufre la afrenta de alguien más, en este caso la causa puede incluso no afectarle de forma directa, pero el sujeto siente

que sí. Es un enojo ocasionado por un sentimiento que preexiste, un deseo reprimido por algo que desde el exterior le causa cierto dolor y le evoca un deseo. Dicha aspiración, en el enojo, llega al grado no sólo de pensar en evitar el bien ajeno del cual el propio sujeto carece, sino en obtenerlo para él. Este tipo de enojo también recae en cierta impotencia de no poder cumplir con tal deseo, un resentimiento de que las cosas no hayan sucedido como era deseado, de no poder hacer que las cosas o los eventos le hayan favorecido en el pasado, o le favorezcan en tiempo presente.

Este esquema emotivo general no se distingue sustancialmente de otros casos en otras lenguas. Luego, ¿qué implicaciones tendría esta emoción al interior de la semántica nahua?

1) La semántica sobre esta emoción ronda, según la definición presentada antes, entre los celos, la envidia, el enojo o la molestia, además de sentir que debe soportar o aguantar algo que le causa mal.

2) Desconozco cómo se manifiesta esta emoción en otras culturas, pero en Mesoamérica, de norte a sur, la “muina” (mohína) y la envidia es uno de los sentimientos más pronunciados en los relatos, discursos y en la misma normatividad indígena. La gran mayoría de las causas de castigo colectivo y social, en aquellos mitos que López Austin denominó “mitos-narración”, derivan de una trasgresión al deseo impetuoso de lo ajeno o de eso que se enajena en detrimento de los demás. Esto es en lo que respecta a la *variabilidad cultural*. Pero dicha pérdida de estabilidad sucede inicialmente en el cuerpo.

3) Pienso que el proceso semántico que afecta al término *xīcoa* procede de una sensación en la parte baja del torso a la altura del vientre, cuando sucede lo que se acaba de explicitar, probablemente, se resiente un vacío en el estómago, cierta tensión, algo que podría sucederle a todo aquél que posea un cuerpo humano. Hasta aquí hemos seguido el camino de la emoción del enojo, pero en otros contextos se puede presentar un sentimiento de envidia más sutil, que el vocabulario y los discursos también pueden incluir.⁵⁶ En cuanto al enojo precedido de los celos y la envidia, la síntesis sería: CUANDO ME ENOJO SIENTO ALGO EN EL CENTRO DEL VIENTRE, lo que define, entonces, una situación metonímica por contigüidad entre la emoción

⁵⁶ “De acuerdo con el MSN, en el plano semántico conceptual de los primitivos universales y su sintaxis semántica, las discriminaciones formales o categoriales (sea un verbo, sustantivo, etc.) no afectan de modo determinante el significado de un lexema o palabra [...] más allá de que cierto término emocional, en otros contextos pragmáticos”, el significado puede ser definido como algo distinto (envidia) (Bourdin, 2014: 55).

y lo que se siente en cierta parte del cuerpo, en el empleo de la raíz léxica en cuestión, algo que podría ser *de carácter universal*.

4) La proyección corporal sucede formándose un verbo a partir de un sustantivo como lo es *xīctli*. Aquello que pasa y se mueve en una parte del cuerpo genera un vocablo para expresar el enojo como verbo reflexivo.

5) La emoción sobre esta forma de enojo, tal cual ha sido descrita, no es un constructo únicamente del lenguaje, arbitrario o cognitivo, está enraizada en el movimiento y la sensación corpórea, está motivada y es lo que permite producir el léxico emocional.

1.6 Comentarios generales

La importancia e inclusión de los avances en la ciencia antropológica mexicana, de la mano con la necesidad de romper, o al menos matizar, la firme dicotomía entre Cuerpo y Mente, ha permitido comprender nuestra perspectiva de estudio. Justificar, por otro lado, la decisión de incluir en esta investigación la propuesta de la semántica cognitiva corporeizada, así cómo la manera por medio de la cual nos serviremos de ella. En esta Antropología del Lenguaje, vimos cómo enfocar los estudios etno-anatómicos de esta naturaleza y cómo las partes corporales participan de un lenguaje enfáticamente polisémico. Que las relaciones espaciales nos posibilitan reconocer conceptualizaciones a través de analogías de apariencia metafórica y metonímica, las primeras por la equiparación de dominios conceptuales “lejanos”, y las segundas, por cierta adyacencia de contigüidad bajo un mismo dominio conceptual.

Hemos indicado los distintos esfuerzos a partir de esta propuesta teórica, o posturas afines, en terreno mesoamericano, y aquellos elementos de las mismas que servirán de referencia para este trabajo. Por último, se ha explicitado el método para analizar los referentes léxicos de orden emotivo, y algunas generalidades sobre nuestro proceder, técnicas y herramientas de investigación que ayudarán a manufacturar el presente estudio. Finalmente, incluimos algunos ejemplos como adelanto del análisis que hemos realizado para esta ocasión.

CAPÍTULO II

Cuerpo Humano y Cosmovisión: Los estudios sobre cuerpo humano en México. Referencias e indiferencias en torno al cuerpo mesoamericano

Aunque de manera limitada, es necesario que conversemos un poco acerca de lo sucedido en los siglos precedentes a la institucionalización de la ciencia antropológica en México, pues no se puede ignorar el proceso histórico que fue, y es fundamental, para la comprensión de la corporalidad mesoamericana.

2.1 México en el contexto pre y post-Independencia

Como se verá en el siguiente capítulo dedicado a las fuentes empleadas para este trabajo, el siglo XVI produjo singular número de registros para la comprensión y entendimiento del mundo mesoamericano, algunos incluso de carácter etnográfico, permítase el anacronismo. Existieron gramáticas, diccionarios, historias generales, códices y demás documentos destinados a la evangelización. Sabemos que los intereses de los misioneros podían variar entre sí, y sobre todo, en comparación con los militares que solían perseguir fines más prácticos. Al final del día, la conquista militar, política y espiritual fue el común denominador que caracterizó el contacto entre europeos e indígenas. Su explotación y hasta genocidio, tuvo en la imagen corporal un conveniente abrigo como justificación ideológica.

Pese a las múltiples vejaciones de las que fueron objeto los indígenas, los juicios más duros en contra de su capacidad intelectual y plena humanidad suelen provenir de intelectuales europeos que, en realidad, tuvieron muy poco contacto con América. Si bien, desde el siglo XVI, Francisco Hernández y Bernardino de Sahagún ya postulaban que las cualidades de los indios derivaban de condicionantes ambientales, este tipo de ideas no parece haber cundido con plenitud sino hasta la segunda mitad de 1600.⁵⁷ Las ideas de Buffon fueron completadas

⁵⁷ “Ni las plantas echan profundas raíces, ni cualquiera es de ánimo constante y fuerte, y los hombres que nacen en estos días y que a su vez empiezan a ocupar estas regiones, ya sea que deriven su nacimiento únicamente de

y divulgadas por Cornelio de Pauw (1768), quien fundamentó una teoría sobre la superioridad de los germanos y afirmó que en América todo degeneraba (González Phillips, 1987: 244). Bajo la influencia de la Ilustración, tenemos en Francia, el libro de Joseph-François Lafitau *Moeurs des sauvages américains, comparéess aux moeurs des premiers temps* [1724], más tarde el de Joseph Arthur Gobineau *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* [1853–1855], en España, muy al inicio del régimen borbónico, la reedición alterada de el *Origen de los indios...* de fray Gregorio García (1729). Tampoco es gratuito que en 1699 se haya publicado por primera vez en Inglaterra la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* de fray Bartolomé De Las Casas.⁵⁸

El despunte de un nuevo tipo de racismo, deudor en buena parte de las creencias bíblicas y de las teorías antiguas sobre la inferioridad natural y la influencia de los climas en los caracteres humanos, fue lo que motivó la reacción de personajes como Clavijero (1731-1787) con su *Historia antigua de México*, él responsabilizó al régimen colonial de la decadencia moral de los naturales (en González Phillips, 1987: 251; Villoro, 1987: 93-126). En el siglo XIX, el haitiano y antropólogo Anténor Firmin, publicó *De la igualdad de las razas humanas*, texto precursor del antirracismo con el que refuta a Gobineau y donde expresa: “A toda esa falange altanera que proclama que el hombre negro está destinado a servir de estribo a la potencia del hombre blanco, a esta antropología mentirosa, yo tendré derecho a decirle: ¡No, no eres una ciencia!” (Firmin, 1885; González Alcantud, 2009).⁵⁹

Las corrientes de tinte racista encontraron su justificación en un falso conocimiento científico para continuar denigrando y explotando al indio. En esta etapa, es necesario puntualizar que

españoles o sea que nazcan de progenitores de varias naciones, ojalá que obedientes al cielo, no degeneren hasta adoptar las costumbres de los indios” (Hernández en Bustamante García: 1992, 324). Sahagún menciona que “y no me maravillo tanto de las tachas y dislates de los naturales de esta tierra, porque los españoles que en ella habitan, y mucho más los que en ella nacen, cobran estas malas inclinaciones; los que en ella nacen, muy al propio de los indios, en el aspecto parecen españoles y en las condiciones no lo son; los que son naturales españoles, si no tienen mucho aviso, a pocos años andados a su llegada a esta tierra se hacen otros; y esto pienso que lo hace el clima, o constelaciones de esta tierra...” (1992, 579-580, lib. X).

⁵⁸ De igual manera, desde el siglo XVII existieron obras que abordaban, como lo hizo José de Acosta, el problema del origen del hombre americano. Un ejemplo es aquella de Grotius (1642), Matthew Hale (1677), del inglés Robert Hooke a finales del siglo XVII; hasta que en 1699 Tyson, y Lineo a comienzos del siglo XVIII, elaboraran estudios de anatomía comparada (en González Phillips, 1987: 236).

⁵⁹ Para varios investigadores, el papel de América fue determinante en el desarrollo de la ciencia antropológica a nivel mundial, incluso, llegan a aseverar que América y la antropología nacen al mismo tiempo [Entiendo Antropología en sentido amplio: las ciencias humanas en general] (Ángel Palerm, *Historia de la etnología. I. Los precursores*, Alhambra, México, 1982: 98; en González Phillips, 1987: 216).

al hombre americano muchas veces se le comparó con el neurótico, el enfermo mental o con un retrasado que, por su genética o la forma de su cerebro, agravado también por el clima de la tierra en que vivía, confundía “la realidad” con “la fantasía”. Los supuestos estados mentales y físicos del cuerpo humano indígena fueron por muchos años el pretexto idóneo para el dominio de América, es por eso que tenemos aproximaciones seudocientíficas a la constitución corporal mesoamericana en este periodo.⁶⁰ Más tarde, con la independencia de México, comienza a gestarse una identidad nacional que pretende parecerse, social, política y económicamente, a las de las grandes potencias europeas. Ahí el indígena comienza a verse como un problema de desarrollo que llegará a expresarse con mucho vigor en el periodo indigenista del siglo XX.⁶¹

En estas circunstancias, Franz Boas y la escuela relativista rompen con el paradigma evolucionista y renuncian a tratar de ver a las sociedades como producto de leyes universales que, en diferentes épocas y regiones, tienden a producir idénticos resultados. A principios del siglo XX, el sabio germano-americano rechazó categóricamente el valor analítico de la raciología y propuso que, en lugar de estudiar las relaciones entre la cultura y sus posibles determinantes biológicos, “deberíamos tratar a la humanidad como un todo y estudiar los tipos culturales prescindiendo de la raza” (Boas, 1964 [1911]: 31-33).⁶² La idea central de su tesis es que un grupo humano sólo puede ser comprendido a partir del estudio de sus propios elementos constitutivos y de su devenir histórico-social; en razón de ello, el énfasis se encuentra en el trabajo de campo y la colección rigurosa de toda clase de datos.⁶³ Lo llamativo es que, aunque el propio Manuel Gamio fue alumno de Boas, en México no se inició la crítica

⁶⁰ Prueba de ello era la “frenología” del griego φρήν, *fren*, “mente”; y λόγος, *logos*, “conocimiento”. Lo curioso es que los defensores del hombre americano llegaron incluso a fundamentar sus argumentos mediante la frenología, lo que daba como resultado un dilema falso. Aquí, subrayamos que eso prueba cómo el uso de la ciencia, sin rigor metodológico y sin aparato crítico, termina por disfrazar motivaciones políticas de conocimiento, las cuales, también terminan por convertirse en “cortinas de humo” que distraen a los actores de sus verdaderas preocupaciones.

⁶¹ Sin embargo, aquí también el estudio del cuerpo humano, a finales del siglo XIX y principios del XX, es empleado como un medio genético de mejora racial a través de la “eugenesia”, pues en el proceso de mestizaje no sólo se perseguía emular a las instituciones sociales occidentales, sino también la apariencia física de sus poblaciones que, en México, se suponía “contaminadas” por los rasgos indígenas.

⁶² “Resulta así que ni las relaciones culturales ni la apariencia exterior ofrecen base sólida para juzgar la aptitud mental de las razas” (Boas, 1964 [1911]: 32).

⁶³ Desde la fundación del Museo Nacional de México y con la publicación de sus *Anales* (1877-1977), se advierte un constante esfuerzo por compilar datos sobre las culturas indígenas de la región. Tras la creación de la Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americanas (1910-1923), la ciencia social mexicana se vio claramente influenciada por las posturas boasianas y, por consiguiente, asistimos a un amplio periodo esencialmente centrado en la acumulación de información (véase Andrés Medina, 1955: 23).

abierta a la noción de raza hasta la década de 1950. Fue más la ansiedad por una antropología aplicada cuyo producto era más cercano a lo político e ideológico que a lo científico. Debemos a Gamio la combinación consistente de la investigación con su aplicación indigenista, que contribuyó a forjar una nueva imagen nacional, la de una nación mestiza orgullosa de su herencia indígena precolombina (Vázquez León, 1987: 139, 148-150).

Una vez inaugurada la antropología mexicana, la discriminación hacia la población indígena no disminuyó; y paradójicamente, el estudio del cuerpo humano brilló por su ausencia al tiempo que la ciencia antropológica entró en escena. En la etapa posterior al movimiento revolucionario no se perciben abordajes académicos que focalicen el tema. Si anteriormente el cuerpo había sido objeto de manipulaciones pseudocientíficas, en la nueva etapa pareció que los métodos de control político encontraron en la ciencia antropológica una vía más refinada, autorizada, y difícilmente perceptible a simple vista, de cumplir con sus objetivos.

2.2 La Antropología y el Indigenismo Mexicano ⁶⁴

Según Vázquez León, las condiciones científicas implicaron el problema de la autonomía de la disciplina, sobre todo en aquellas coyunturas históricas en que la investigación hubo de relacionarse con intereses ajenos como las políticas de centralización del Estado moderno. La antropología, desde Gamio, pasando por el periodo cardenista presidencial (1920-1940), se orientó a ser aplicada dentro de grupos sociales considerados problemáticos. Las fases de auge de la antropología, tanto en sus expresiones abstractas como prácticas, han coincidido históricamente con momentos políticos de apogeo nacionalista. De ese modo, la política estatal fue determinante en el impulso que tuvo la escuela mexicana de antropología social (Méndez Lavielle, 1987: 342, 366; Medina, 1988: 717; 1996: 14-15; Vázquez León, 1987: 153-155). Tal como manifestó Ricardo Téllez Girón, el núcleo central de la antropología mexicana ha sido siempre el Indigenismo como práctica e ideología (en Vázquez León, 1987:

⁶⁴ Para Luis Vázquez León (1987) y Esteban Krotz (1987), la historia de la antropología nacional, así como su análisis teórico y filosófico, son fundamentales para comprender las implicaciones sociales y políticas que se han derivado de esta disciplina durante el siglo XX. Aún cuando la antropología se ha visto envuelta en serias polémicas y enérgicas acusaciones, también experimenta un desarrollo crítico y reflexivo que cuestiona la finalidad de sus enfoques de acuerdo con las problemáticas sociales, políticas e históricas de nuestro país.

156).⁶⁵ O como lo plantea Andrés Medina, “la historia de la antropología es, en cierta forma, la historia de la ideología dominante” (1986: 171).

Los proyectos indigenistas tenían como propósito un conocimiento profundo y exacto de las poblaciones indias (Comas, 1964: 18; en Vázquez León, 1987: 157).⁶⁶ Había que procurar estudios completos para que éstas pudieran ser integradas a los intereses capitalistas de desarrollo económico. Por lo que a pesar de los bajos presupuestos iniciales, el gobierno mexicano hizo un gran esfuerzo para cumplir esa misión, se creó la Dirección de Antropología dentro de la Secretaría de Agricultura y Fomento en 1917, misma que culminó con la publicación de la obra *La población del Valle de Teotihuacán* (1922). Dicho proyecto perseguía, en un inicio, cubrir la totalidad del territorio nacional, pero sus logros, reflejados en los estudios de Lucio Mendieta y Nuñez y Carlos Basauri, sólo llegaron a la primera parte. Destacando las diferencias étnicas, las instituciones gubernamentales no distinguían sin embargo, entre campesino e indígena; ejemplo de ello es el contraste entre la política educativa impulsada por Vasconcelos desde la Secretaría de Educación Pública, y el encanto del “arte popular” que inculcaba la revista *Ethnos* fundada por Gamio (Medina, 1988: 720).

Desde Moisés Sáenz, Carlos Basauri y Miguel Othón de Mendizábal, que establecieron en Michoacán una “Estación experimental de incorporación del indio” en 1932, se llega al sexenio de Lázaro Cárdenas que dedicaría mayores esfuerzos a la política indigenista. En 1936 se funda el Departamento de Asuntos Indígenas y en 1939 el Consejo de Lenguas Indias. Según Medina, desde ahí se establece una sólida relación entre la política indigenista, la investigación antropológica y la configuración del patrimonio histórico de la nación mexicana; todo lo cual sólo sería formalmente impugnado hasta 1968. En Michoacán se celebró, en 1940, el *Primer Congreso Indigenista Interamericano* que sería definitorio para el Indigenismo tanto de México como de otros países Latinoamericanos, y donde más tarde la escuela estadounidense estructural-funcionalista a cargo de Robert Redfield, heredero de

⁶⁵ Los textos citados son: Ricardo Téllez Girón, *Antropología y revolución social en México (1920-1940)*, Tesis de maestría en ciencias antropológicas, México, ENAH, 1979, p. 12-13; y *Antropologie et mutation sociale au Mexique* (1910-1980), Tesis para obtener el diploma de doctorado del tercer ciclo, París, Institute des Hautes Etudes de l’Amerique Latine, Université de París 3, 1983, p. 365-370.

⁶⁶ La referencia a Juan Comas es *La antropología social aplicada en México*, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1964.

la antropología social británica de Radcliffe Brown, devendría la vanguardia de la Antropología mexicana (Medina, 1988: 723-25).

A partir de la década de 1930, con el auspicio del Instituto Carnegie de Washington,⁶⁷ y bajo la dirección de Redfield, arrancaron una serie de investigaciones sobre todo en el sureste del país. Desde el decenio siguiente, se estableció una estrecha colaboración entre la Universidad de Chicago, el Viking Fund y el INAH. Entre 1942 y 1944, el Proyecto Chiapas, dirigido por Sol Tax y Villa Rojas, comenzó a participar directamente en la esfera formativa al incorporar a varios estudiantes de la ENAH en la investigación de campo. De ahí derivaron trabajos tan importantes como los de Ricardo Pozas (1959) en Zinacantán, y los de Calixta Guiteras Holmes (1961) en San Pedro Chenalhó. El 10 de noviembre de 1948 se publicó en el *Diario oficial* el decreto presidencial que creó el Instituto Nacional Indigenista (INI), cuyo director y fundador fue Alfonso Caso. En estos años las nuevas políticas indigenistas alcanzaron un auge y, como lo dijo el mayor teórico de este movimiento académico-político, Gonzalo Aguirre Beltrán, la acción gubernamental era un programa de aculturación dirigido a promover el cambio resolutivo de los problemas planteados por la heterogeneidad cultural y por el subdesarrollo de la mayor parte de los pueblos indios (Medina, 1988: 725).

Entre 1950 y 1980 se desarrolló vigorosamente la política indigenista en México a la par de investigaciones antropológicas de buen nivel en todos los campos de las humanidades, no obstante, el aparato administrativo del INI cada vez se volvió más y más burocrático. Los movimientos en Francia de 1968, la formal denuncia de Ricardo Pozas —entre otros académicos— a la antropología colonialista vigente en 1976, así como la muerte de Caso en 1970, marcaron un fin del periodo indigenista.⁶⁸ El debate enriqueció la antropología mexicana, como dividió tajantemente a los investigadores que no compartían mismas fracciones ideológicas. Sería muy rico seguir esclareciendo la historia de este periodo que

⁶⁷ Su propósito era estimular la investigación y el descubrimiento para probar la aplicación del conocimiento en la mejora de la humanidad, Andrew Carnegie, 28 de enero 1902. El punto es saber con qué criterio se determina “la mejora” de la humanidad.

⁶⁸ La década de los setentas es lo que Carlos García Mora y Andrés Medina denominaron La quiebra política de la antropología social en México, pues de un lado se encontraban los defensores del Indigenismo, en su mayor parte directivos del INI, y por el otro había diferentes posiciones, tanto académicas y de dirigentes indios, como de militantes izquierdistas. A raíz de esta circunstancia, la investigación antropológica y los antropólogos poco a poco fueron desplazados de su posición central y en su lugar se instalaron políticos y técnicos afanados en la eficacia del aparato estatal, y desconocedores, además, de la historia del Indigenismo. Fue así como la tecnificación de las disciplinas antropológicas se asentó en las instituciones educativas (Medina, 1996: 31; y 1988: 727-28; Vázquez León, 1987: 165).

arropó, siempre, la producción antropológica e histórica de nuestro país; misma que es interesante por ciertas soluciones académicas que supieron adecuarse de forma muy noble a la realidad social de las diversas comunidades indígenas. Baste con decir que a partir de 1970 se conformó una antropología crítica al lado de personajes como Guillermo Bonfil Batalla y una antropología marxista de la mano de Ruth Arboleyda y Luis Vázquez León, influidos por la posición marxista de Pierre Bonte y Luis Villoro.⁶⁹

Las nuevas posturas antropológicas no lograron consolidarse ni solucionar el problema. Miguel Bartolomé y Scott Robinson mencionan que los modelos conceptuales externos a la realidad indígena (conforme a su posición socio-político nacional), no deja de ser otra forma, quizás más sutil y más peligrosa, de etnocidio: “para liberar a los indígenas hay que acabar con ellos” (1986: 183-184).⁷⁰ La falta de comprensión del etnocentrismo ideológico, disfrazado de comprensión cultural, conllevaba la proyección de los sistemas valorativos de los antropólogos sobre las categorías superestructurales indígenas incomprensibles, por y para la pretendida consciencia científica de Occidente. Por tanto, había una confusión al pensar que la historia cultural del indígena tenía que coincidir con la historia “humana”, cuyo desarrollo es ajeno al de otros pueblos (Bartolomé y Robinson, 1986: 188-189, 191).

Bajo estas premisas, en México tuvo un especial desarrollo la etnohistoria como disciplina que se constituye justamente en 1973.⁷¹ La intención era recurrir a metodologías y fuentes de información que revelaran procesos históricos a partir de amalgamarse con un profundo análisis sincrónico etnológico, es decir, con la antropología social. De dicha tendencia sería

⁶⁹ En estas instancias, las políticas de integración seguían contemplando la educación y el bilingüismo de los indígenas como la forma más propicia de aculturación; sin embargo, se estimuló también la instrucción de ciertos representantes indígenas que, en sustitución del antropólogo, fueran los intermediarios con el gobierno. La Primera Declaración de Barbados llega en 1971 y denuncia el etnocidio contra las tribus de la cuenca del Amazonas; en ella se enuncia la destrucción de los pueblos indios a manos de los Estados nacionales, la Iglesia y la antropología. “Declaración de Barbados. Por la liberación indígena”. Este documento fue firmado por Guillermo Bonfil, Miguel Alberto Bartolomé, Víctor Daniel Bonilla, Darcy Ribeiro, Stefano Varese, y otros, en 1971 (Méndez Lavielle, 1987: 358).

⁷⁰ Por otra parte, los izquierdistas animan una discusión marxista que a Medina le parece también un “etnopopulismo”. Este autor comenta que esas posturas reflejan más su congruencia con las posiciones estatales, reactivadas en ocasiones por el mismo partido oficial, y menos las condiciones específicas en las que se desarrolla la lucha de clases en aquellas regiones donde predominan, tanto los pueblos indios, como sus formas particulares de organización política (Medina, 1988: 734). Para estos autores, el marxismo determinista de entonces pretendía una conciencia étnica en los grupos indígenas como clase explotada, misma que terminaría por imponer las categorías sociales de auto-percepción propias del mismo Estado para poder afrontar el contexto político cultural que les afectaba (Medina, 1986: 174).

⁷¹ Aunque ya en 1950 Carlos Martínez Marín se refiere a la etnohistoria (García Mora, 1986: 48).

representante Wigberto Jiménez Moreno, quien la impulsó y abrió una línea de investigación muy fructífera para la antropología mexicana (Vázquez León, 1987: 187-189).⁷² La etnohistoria llega en un momento de reflexión crítica y como una alternativa respetuosa de comprender el desarrollo de los pueblos indígenas colonizados. Esta tendencia no fue accidental, atendía a problemáticas particulares del proceso histórico mexicano. A su vez, los postulados desde la historia braudeliana llamaban a la práctica simultánea de nuestros oficios: una manera de hacer converger las distintas disciplinas para el estudio del Ser humano (García Mora, 1986: 46, 48, 50; véase: 1988).⁷³ También en el terreno internacional, se debe a Lévi-Strauss y a la etnología norteamericana la concepción explícita de la etnohistoria, aunque ésta terminara por tomar su carácter local en México (Méndez Lavielle, 1987: 420).

El cambio de perspectiva afectó igualmente el desarrollo de la disciplina propiamente histórica. Ahora se trataba de comprender la historia a partir de los propios conceptos de los grupos indígenas, es decir, se buscaba dar un giro a la manipulación histórica de la cual éstos eran presa por parte la clase dominante. Como se ha dicho, ésta tenía una visión objetivante del autóctono al que no consideraba sujeto de la historia (Martínez y Solís, 1984: 183; en Coronado Suzán, 1987: 183).⁷⁴ Ya en los años ochenta, se encuentran trabajos interdisciplinarios importantes sobre antropología médica, sociolingüística y antropología política. En los trabajos de antropología física también hubo consideraciones significativas sobre el cuerpo humano, desde un enfoque sociológico y en diálogo recíproco; en otras ocasiones con la práctica arqueológica y el análisis de restos óseos prehispánicos. En general, los estudios etnohistóricos se preocupaban por comprender la economía prehispánica y el impacto de cambio en la Colonia. Prueba de ello es el trabajo (1978) de Pedro Carrasco y Johanna Broda sobre la economía mexicana y su ideología estatal en relación con lo social y el gobierno (Coronado Suzán, 1987: 443, 474-478, 484).⁷⁵

⁷² Véase también Carlos Martínez Marín (1995).

⁷³ Un dato interesante lo proporciona Julio César Olivé Negrete en *La antropología mexicana*, Colegio Mexicano de antropólogos, México, 1981, sobre que en el año de 1978, el periodo crítico del que se está hablando, coincide con un mayor auge profesional, pues en menos de una década se produjeron más tesis que en casi tres (en Vázquez León, 1987: 196).

⁷⁴ Hildeberto Martínez y Gabriela Solís, "Los señoríos de Tecamachalco y Quecholac: Siglos XVI y XVII, en *Anales 1983*, CIESAS, 1984, pp. 181-194.

⁷⁵ Durante este periodo de la antropología podemos decir, sin temor a equivocarnos, que el cuerpo humano brilló por su ausencia desde alrededor de 1920 con los últimos enfoques frenológicos y la eugenesia. No obstante, desde 1950 ya comenzaban a aflorar algunos estudios de índole corporal y sobre los sistemas médicos,

La política practicada por el gobierno mexicano, sobre todo aquella dirigida a los pueblos indígenas, parece haber terminado en la decepción, y alentó la búsqueda de otras formas políticas como alternativa para rescatar aquellos aspectos positivos de ideologías aparentemente ajenas, las indias. Elocuentemente comentado por Bartolomé y Robinson, “la comprensión de que el modelo socio-político indígena constituye una alternativa cultural tan legítima como otras, aumenta su validez si la consideramos no solamente como un *valor en sí*, sino también como un *valor para*” (1986: 191). Igual que durante mucho tiempo el cuerpo humano sirvió para alcanzar efectos racistas y colonizadores, se descubre que ahora éste es materia prima para comprender el funcionamiento de eso que llamamos el Ser Humano, así como todas aquellas expresiones culturales e instituciones políticas, económicas o sociales que en él constituyen una ideología. En efecto, el cuerpo puede ser un pequeño intersticio en las ciencias humanas, un medio para restituir saberes y valores de los cuales tenemos mucho que aprender, y sin duda un medio para resistir al Poder.

2.3 El estudio etnohistórico y filológico de Alfredo López Austin

Diremos que es hasta 1980, con la aparición de la obra *Cuerpo humano e ideología...* de López Austin, que se propone una visión integral y sistemática para el estudio del cuerpo humano en Mesoamérica.⁷⁶ El método mediante el cual López Austin relacionó la información a su alcance, histórica, etnohistórica, filológica, arqueológica y etnográfica, así como las diversas conjeturas sobre el antiguo sistema del pensamiento nahua, le ayudó a generar un modelo cognitivo del cuerpo humano muy pertinente que ha permitido abordar la cosmovisión de los diversos pueblos prehispánicos e indígenas contemporáneos. En dicha obra, el autor se propone analizar las concepciones relativas a la constitución y

fueron apareciendo cada vez más en la década de 1960 y entre 1970 y 1980 éstos fueron cada vez más frecuentes.

⁷⁶ La producción antropológica aportó cuantiosas e importantes aproximaciones para el conocimiento del mundo indígena entre 1950 y 1980, aunque la mayoría de ellas no se enfocaron directamente en la corporalidad, sí abordaron el sistema médico y el complejo de la enfermedad como analogía de múltiples expresiones sociales y religiosas. Algunas de ellas fueron los trabajos de Germán Somolinos D'ardois (1957); Fernando Martínez Cortes (1965); William Madsen (1960); Claudia Madsen (1965); Alain Ichon (1973); Peter Furst (1972); José de Jesús Montoya Briones (1964); Gonzalo Aguirre Beltrán (1963); Daniel Silver (1966); William Holland (1963); Calixta Guiteras Holmes (1965); Evon Vogt (1966); Michel Kearney (1971 y 1983); Gary Gossen (1975); Jacques Galinier (1979); y el Instituto Mexicano para el Estudio de las Plantas Medicinales (IMEPLAM) fundado en 1975.

funcionamiento del cuerpo bajo tres campos principales de investigación: la ideología, la historia de la medicina en el pensamiento nahua, y los estudios taxonómicos.

El primer campo, López Austin lo define como un sistema de representaciones, ideas y creencias que históricamente surgen en una sociedad, e incluye la visión de la parte central y más importante del cosmos: el ser humano. Agrega que las concepciones del organismo humano guiaron y justificaron el comportamiento práctico de los distintos componentes de la sociedad, dirigiéndolo a la satisfacción de las aspiraciones e intereses de los particulares grupos sociales, y haciéndolo servir frecuentemente como medio para la reproducción de las relaciones sociales. Por otra parte, López Austin menciona que dentro del contexto de la cosmovisión, el cosmos se concibe a partir de un modelo corporal —e, inversamente— que explicó la fisiología humana en función de los procesos generales del universo (2004 [1980]: 9). Como segundo campo, el historiador pone énfasis en lo que en las concepciones mesoamericanas era el estado corporal ideal, o lo que se creían eran los procesos de mantenimiento y pérdida del equilibrio orgánico. Además, apunta que es preciso esclarecer el fundamento de las teorías etiológicas y terapéuticas dentro del complejo general de las ideas acerca del mundo natural y social. Asevera que los estudios taxonómicos, a través del inventario de las partes del cuerpo humano, son uno de los campos más idóneos para este tipo de investigación (López Austin, 2004 [1980]: 10).

El cuerpo humano tiene, entonces, una relación recíproca con esta visión del mundo, de lo interior y lo externo. Por ello y para ello, la comprensión de las concepciones anímicas es un tema “fundamental en el sistema de cualquier complejo ideológico, y pretender la comprensión histórica del pensamiento de una sociedad dada sin haber precisado al menos los rasgos generales de las entidades anímicas, es bordar en el vacío”. Las funciones complejas del organismo físico fueron así relacionadas con alteraciones fisiológicas reales, las cuales les producían a los nahuas la certeza de la existencia de centros anímicos orgánicos, rectores de dichas funciones. Estos centros concentraban a las fuerzas anímicas que conformaban sustancias vitales y permitían las funciones psíquicas (López Austin, 2004 [1980]: 197-199).⁷⁷ Hoy en día estos centros son un tanto relativos, es decir, en ocasiones

⁷⁷ En la cabeza residía el *tonalli*, entidad calórico-lumínica ligada con la fortaleza del ser vivo y expresada en el simbolismo mediante el sol y la esfera celeste (López Austin, 2004 [1980]: 223-248). En el centro del cuerpo se albergaba el “corazón” o *teyolia*, el cual se relacionaba básicamente con las emociones, con el equilibrio

inexactos, lo que es una realidad es que —como veremos— tanto las alteraciones fisiológicas, como la concreción corpórea, son sede de las distintas funciones del organismo y moduladoras de las más complejas conceptualizaciones.

De esta forma, los tres planos cósmicos son llevados al cuerpo humano y *viceversa*, las funciones corporales se configuran por medio de las entidades anímicas y sus respectivos centros, y ayudan a conformar el plano simbólico y mítico que rige y norma la vida en sociedad, las labores agrícolas y las prácticas religiosas y políticas (López Austin, 2004 [1980]: 264, 268, 273-274, 389, 398, 423). En este modelo, la cosmovisión y los elementos míticos evidencian de alguna forma las características personales del individuo diferenciándolo de los demás por sus funciones políticas y sociales, es el caso del *nahualli* y del médico. Asimismo, la relación de las almas de los difuntos con los seres vivos se expresa en los relatos míticos clarificando el acontecer del ser humano en el mundo, sus funciones simbólicas y su compromiso con la sociedad.

López Austin organizó la información precedente y proporcionó una metodología capaz de conciliar las miradas antropológica e histórica respectivamente. Otorgó una visión holística que podía dar un panorama más claro del pensamiento prehispánico, de su desarrollo histórico y de su presencia entre los pueblos indígenas actuales. Dio el contraste necesario para poder discernir entre el ámbito religioso, el político y el social, empezando por mostrar un amplio bagaje cosmogónico a través del cual se podían construir nuevos cimientos. De cierta manera, a pesar de tratarse de una obra magna, y tal vez por esa razón, *Cuerpo humano e ideología...* clarificó al tiempo que problematizó y mostró las carencias del estado de la cuestión. Esta investigación fue asimismo un esbozo para intentar profundizar en diversas temáticas, no para complementar necesariamente, sino para buscar nuevas aportaciones y perspectivas sobre lo ya revelado, por ejemplo, inquirir en el léxico anatómico nahua a partir de la semántica y aprovechando las herramientas heurísticas y técnicas actuales.

corporal y psíquico, y se expresaba como punto central del ámbito terrestre del ser humano (253-257). La parte baja del cuerpo, específicamente el hígado, era la residencia del *ihiyotl*, un gas luminoso frío en ocasiones maloliente, pero vinculado a la fuerza corporal a través del aliento; se le asocia con las pasiones negativas, con la noche, los muertos, y en el campo simbólico se expresa mediante el inframundo (258-260).

2.4 Comentarios generales

En el presente capítulo, me ocupé de ofrecer al lector un panorama contextual acerca de la construcción de la ciencia antropológica en México y cómo ésta condicionó el estudio sobre la corporalidad mesoamericana, desde los aspectos ideológico-políticos, e incluso como focalización de objeto de estudio. Vimos que durante la segunda mitad del siglo XX existió una respuesta precedida de un intenso y vigoroso debate académico y político, arrojando como resultado una buena parte de la Antropología Mexicana que conocemos actualmente, y bajo una perspectiva etnohistórica orientada a los procesos históricos inherentes del país. Una obra que conformó un parteaguas en este singular tópico lo fue *Cuerpo humano e ideología...*, misma que me ha servido como punto de partida para la presente investigación. Si bien el engranaje teórico-metodológico que he elegido para esta ocasión, como quedó dicho, se fundamenta en la Semántica Cognitiva, también he señalado que busco realizar el análisis en armonía con una Antropología del Lenguaje, la cual no sería posible si omitiéramos los esfuerzos precedentes en materia de corporalidad y cosmovisión nahua generados en el campo de la antropología y la historia. Así, damos paso a una breve contextualización histórica de las fuentes del Siglo XVI —y otras complementarias— que serán empleadas a lo largo de este trabajo.

CAPÍTULO III

Las fuentes documentales nahuas

Al interior del mundo occidental, hacia finales del siglo XV y principios del XVI, incluyendo la Península Ibérica, sucedieron cambios políticos, económicos y sociales de superlativa intensidad. El siglo XVI viene precedido de una severa crisis feudal, los reinos conocidos trasladan sus fronteras considerablemente durante todo el Sacro Imperio Romano Germánico y la inestabilidad social se hacía latente de la mano de los incesantes conflictos bélicos, herencia en parte de Las Cruzadas, que no hacía mucho tiempo habían sacudido la política y la religión. Los conflictos con la Iglesia y el sistema Papal daban paso a innumerables reformas y transformaciones político-religiosas como aquella orientada por Martin Lutero en 1517 que se conocerá como la Reforma Protestante.⁷⁸

En 1492, los Reyes Católicos Fernando II de Aragón e Isabel I de Castilla acabaron de expulsar al último bastión musulmán de Hispania emplazado en la región de Granada, mismo año en que Cristóbal Colón arriba a tierras amerindias. En el periodo que al día de hoy se le conoce como La Reconquista Española (721-1492), tal como pintura al óleo se dibujaron los sucesos de Don Pelayo —último rey visigodo de Hispania— y la batalla de Covadonga con un vibrante colorido histórico y mítico. Los especialistas afirman que un periodo de 800 años difícilmente se puede denominar una reconquista, incluso, habrá que recordar que el Cristianismo no era la religión imperante entre los reinos visigodos, sino el Arrianismo. Empero, fue la culpa de tono cristiano aquella que buscó incansablemente en las cuantiosas historias generales de Hispania una explicación, si no lógica, sí coherente en términos

⁷⁸ Dicha doctrina religiosa negará la jurisdicción papal y conformará una variante de la doctrina católica cristiana. El Cristianismo español, por su parte, se concentró en hacer frente al Islam hasta finales del siglo XV, lo que parece haber permitido que se desarrollara una doctrina religiosa poco preocupada por las “herejías” o variantes religiosas occidentales hasta principios del siglo XVI, cuando la Santa Inquisición española persiguió y reprimió a erasmistas, luteranos y calvinistas, entre otros. Para más información puede verse: Jérôme Baschet (2009), Marc Bloch (2002), Jacques Le Goff (1969), Jean Flori (2003), Joseph Pérez (2009) y John Tolan (2007).

religiosos, del por qué semejante castigo divino hacia los reyes visigodos. El Cristianismo se convirtió en una necesidad y en un estandarte de lucha que buscaba más que una reconquista, una restauración de los ahora reinos cristianos (Ríos Saloma, 2011: 96-117).

La presión del Imperio Carolingio y Las Cruzadas no hacían menos necesaria la expulsión de los musulmanes del territorio occidental peninsular y, aunque sí existió una disputa constante a través de la cual poco a poco se imponía el cristianismo, después de ochocientos años la población se fundió cultural y genéticamente, sin mencionar que grandes pensadores árabes nacidos en Córdoba delinearon grandes avances científicos y médicos a la herencia europea.⁷⁹ De a poco fue naciendo lo que hoy conocemos como España, primero con los Reyes Católicos y después con Carlos I de España 1516-1556 (quien también fuera Carlos V del Sacro Imperio Romano Germánico 1520-1558).⁸⁰ Una monarquía hispana que demandaba el reconocimiento de haber resistido al Islam, de expulsar de Europa a los musulmanes y, más tarde, de fincar el cristianismo más allá de los confines del mundo conocido y persiguiendo idolatrías heréticas a modo de justificación política e ideológica.

El objetivo que persigo en este capítulo es brindar al lector un recuerdo, o en su defecto, un somero conocimiento de aquellos misioneros, estudiosos y eruditos que dedicaron su tiempo, a veces gran parte de su vida, a tratar de comprender y conocer los rincones más profundos de la lengua náhuatl. Enfatizo, con convicción, que esta parte de la investigación más allá de ser contexto es también argumento, pues es necesario conocer de dónde provienen las fuentes primarias de estudio, de qué manera se registraron, qué aspectos o personalidades les influyeron, cómo se divulgaron y qué propósitos persiguieron sobre un mundo mesoamericano en vehemente transición cultural.

⁷⁹ Véase a Flori (2003) y Tolan (2007).

⁸⁰ España no sería una realidad constitucional hasta la *Constitución de Cádiz* de 1812 (después de varios altibajos logró consolidarse en 1836). Varios factores determinaron la necesidad constitucional, el asedio de las tropas napoleónicas y la circunstancia política que se experimentaba dio nacimiento al término Reconquista para la historiografía española del siglo XIX; lo que otorgó una idea de Nación española que pretendía englobar todos los territorios conquistados. Se daba fin a la inquisición, a los privilegios de la monarquía y al feudalismo; todo ello, dentro de un contexto de movimientos independentistas alrededor de las colonias que por su lado etablaron su propia lucha (Ríos Saloma, 2011: *passim*).

3.1 Breves apuntes historiográficos. Diccionarios alfabéticos

Como ya lo he dicho, en la documentación digital del *CEN*, y como es sabido, el léxico más abundante se debe a fray Alonso de Molina, no será excepción que nuestra fuente primaria de información sea precisamente esa. No obstante, la intrínseca relación entre este religioso y fray Andrés de Olmos como también con fray Bernardino de Sahagún —además ser ambos personajes redactores de fuentes tempranas que estamos empleando a su vez— merece observaciones y un recorrido especial. Se otorgará entonces, una síntesis de carácter historiográfica alrededor de Molina, Olmos, Sahagún y Carochi, este último por suministrarnos vocabulario considerable y ser base insustituible de gramáticas modernas como la de Michel Launey (1992 [1979]) y Frances Karttunen (1983). Por lo demás, debido a una menor cantidad de información proveniente de otros diccionarios, y siendo fuentes posteriores al siglo XVI, el lector no encontrará aquí un recuento historiográfico por ser materia secundaria para mi esfuerzo, mas es necesario contextualizarlos debidamente.

Antes, vale la pena repasar el contexto histórico de llegada de los primeros hombres de religión que se aventuraron a inaugurar la Nueva España. De boca de fray Gerónimo de Mendieta (1524-1604)⁸¹ sabemos acerca de las primeras misiones franciscanas arribadas a tierras mesoamericanas antes de la incursión de los muy conocidos “primeros doce” en 1524 y dirigidos por fray Martín de Valencia. Dos años antes habían puesto pie en esta tierra los franciscanos Pedro de Gante, Juan de Tecto y Juan de Ahora ante un paisaje asolado por las epidemias y las secuelas de la guerra. Fundaron cuatro monasterios, dos en el Valle de México: Texcoco y Tenochtitlán; y dos más en el Valle Puebla-Tlaxcala en Huejotzingo y Tlaxcala respectivamente. A petición de Hernán Cortés el número de frailes continuó creciendo. Llegaron los dominicos en 1526 pero el número de religiosos apenas ascendió a ochenta con el arribo de los agustinos en 1533. Fue mucho tiempo después que la recién fundada orden de la Compañía de Jesús —en 1540— llega a América por el año de 1572 con quince jesuitas encabezados por el padre provincial Pedro Sánchez (Nagel, 1994: 420-21,

⁸¹ Mendieta llegó a la Nueva España en 1554; a él se le debe la obra: *Historia eclesiástica indiana* de 1597 y publicada en 1870. Hay también información al respecto en las voces de fray Toribio de Benavente “Motolinia” en su *Historia de los indios de la Nueva España* y en la *Monarquía Indiana* de fray Juan de Torquemada.

428). Molina llega siendo un niño en 1522, Olmos arriba en 1528 con Zumárraga, Sahagún inmediatamente después en 1529 y Durán hasta 1542/1544 siendo un infante como Molina.

Los primeros años de la evangelización demandaron una labor aguda de los frailes puesto que el desconocimiento de la lengua confirió un gran obstáculo. Fueron aquí los primeros intérpretes indígenas y soldados quienes intentaron facilitar el trabajo religioso. De a poco los frailes se comunicaron con niños indígenas y con algunos otros de mayor edad para comenzar a registrar los primeros esfuerzos lexicográficos del náhuatl. Fueron sermonarios, doctrinas, catecismos y confesionarios los textos pioneros para dar entendimiento de la lengua, como la *Doctrina Cristiana* ordenada por fray Juan de Zumárraga en 1539 y que fuera el primer libro impreso en la Nueva España (Nagel, 1994: 422-25). Los intérpretes siguieron siendo fundamentales hasta 1554 año en que llega Mendieta y aqueja tal circunstancia. A pesar de los intentos con la fundación del Colegio de Tlatelolco en 1536 y las escuelas en Texcoco, Tlaxcala y Puebla, aún no se había logrado una educación lingüística bilingüe óptima entre españoles e indígenas (Nagel, 1994: 425-27). No obstante que ya había un conocimiento profundo de la lengua náhuatl —en incluso de otras lenguas vernáculas— por parte de Molina, Olmos y Sahagún como lo veremos en breve.

3.1.1 Vocabulario en lengua Castellana y Mexicana y Mexicana Castellana de Alonso de Molina, 1555/1571 ⁸²

Conocido en Nueva España como “Alonsito”, comenzaremos con el franciscano fray Alonso de Molina (1513?-1585) quien fuera estudioso en el Colegio de Santa Cruz y convento de Santiago Tlatelolco, y recibido en religión dentro de tierras americanas. Haremos una revisión más extensa de este personaje histórico por las razones que expusimos al comienzo del presente capítulo.

En principio, la llegada de Molina a Nueva España aún no es del todo exacta, Mendieta comenta que arriba posteriormente a la Conquista y por ello muchos consideran que el fraile ya estaba en estas tierras en 1523; sin embargo, tanto esta información como aquella relativa

⁸² El *CEN* incluye 71,781 entradas recuperadas de esta obra. Como menciona Frances Karttunen en su diccionario de la lengua náhuatl muchas entradas en Molina se multiplican por el hecho de separar las entradas principales de su forma reflexiva, transitiva y de las formas en plural (1983: XV).

a sus padres ha sido incierta a pesar de las cuantiosas menciones a las obras del lexicógrafo. Francisco Fernández del Castillo comenta que los padres de Molina fueron Alonso Morales y Molina y Beatriz Gutiérrez, quienes llegaron a América en compañía de Hernán Cortés en el año de 1530, habiendo nacido probablemente en Baeza provincia de Jaén, muy cerca de Córdoba y Granada en Andalucía, España en 1525 (1925: 346-347).⁸³ No obstante, Miguel León-Portilla contra argumenta a Fernández afirmando que es probable que Molina naciera en Extremadura entre 1513 y 1514 y que ya estuviera profesando a la edad de 14 años tal como lo permitía la orden franciscana; asumiendo, asimismo, que las declaraciones de Mendieta no son exageradas como lo propone Joaquín García Icazbalceta (2008, 20-24).⁸⁴

La información referente a su niñez y procedencia no es digresión, pues desde muy temprana edad —y en muy prematura colonización de América— Alonsito comenzó a profesar la religión en tierras mesoamericanas y en su pubertad el muchacho ya era bilingüe hablando a la perfección el náhuatl. El hecho de haber crecido entre nahuas, le hizo adoptar muchas costumbres en un inicio ajenas, pero que con el tiempo se encarnaron y le posibilitaron desarrollar un completo y complejo vocabulario en cuyas páginas se verá reflejado su desarrollo intercultural. Por otro lado, fray Alonso de Molina también fue influido por la *Gramática de la Lengua Castellana* de Antonio de Nebrija (1492) y por el Renacimiento imperante de su época, lo que le permitió elaborar entre 1555 y 1571 el primer diccionario castellano/náhuatl y náhuatl/castellano, y el primero impreso en América (Galeote, 2003: 138).⁸⁵ Paralelamente al vocabulario del *Arte de la lengua mexicana* de fray Andrés de Olmos de 1547, según Asención Hernández de León-Portilla, de acuerdo con los ideales franciscanos, Molina estaba preocupado por la posibilidad de una traducción “fiel”, con la

⁸³ Un análisis dialectal del castellano conocido, hablado y empleado por Molina en su diccionario ha demostrado que el fraile aprendió una variante sevillana; por lo que es muy probable que Molina haya aprendido el castellano, al menos, en Andalucía (Galeote, 2003: 145-148).

⁸⁴ Fernández del Castillo es convincente en su argumentación sobre el parentesco de Molina y acerca de su posible llegada a Nueva España en 1530; por otro lado, aquello que argumenta Portilla en favor de los comentarios biográficos de Mendieta, y a través de razonamientos muy sensatos, también son bastante categóricos. Lo que sí parece ser claro es que, de una u otra forma, fray Alonso era muy chico cuando aprendió la lengua náhuatl en un periodo histórico en que aún era escasa la población española establecida en América.

⁸⁵ Además del precedente de Nebrija, Molina tuvo como referencia a Pedro de Alcalá, que en 1505 había publicado el *Vocabulista de Romance en Arauigo* o diccionario castellano-árabe vulgar granadino, partiendo de los vocablos recogidos por Nebrija; y con la del fraile agustino Gabriel Busa, que publicó en 1507 el *Diccionario latín-catalán y catalán-latín*, adaptación catalana del *Lexicón* de Nebrija donde se sustituyeron las equivalencias castellanas del latín por las catalanas (Galeote, 2002: 103-104).

cual la evangelización pudiera llevarse a cabo en el marco de tres razones principales: “la predicación, la justicia y el buen trato” a los indígenas (2007: 74-75).

“[...] la necesidad de aprender lenguas para restablecer la comunicación entre los hombres y restituir lo que él llama metafóricamente el ‘lenguaje uno’, perdido por la soberbia de Babel y causante del mayor daño a la naturaleza del hombre: ‘la falta de contractación o conuersación’. Fray Alonso, piadoso y humanista, sabía que el ser humano es uno y que la mente, el *logos*, es también uno, aunque se manifiesta múltiple a través de la diversidad de lenguas. Por eso acercarse a la lengua de los recién conversos era acercarse al *logos*, a su pensamiento, y en cierta manera, era también acercarse al ‘lenguaje uno’, al *logos* universal, a Dios” (Hernández, 2007: 76-77).

Como es sabido, cada orden mendicante concebía la evangelización de un modo distinto, y sus métodos podían variar enormemente e incluso llegar a disputas mayores; pero a pesar de las semejanzas entre órdenes todas tenían el objetivo de cumplir con la misión evangelizadora y, ella, con la conquista y la opresión del mundo mesoamericano.⁸⁶ “Disciplinar el habla constituyó así, entre otras muchas cosas, un acto jerarquizado de poder, una manera de contener, en el alfabeto latino, la múltiple, vigorosa semántica y fonética de la lengua náhuatl” (Diony Duran, 2016: 87).⁸⁷ Por otro lado, podemos rescatar de la orden franciscana que su esfuerzo por comprender y estudiar las lenguas precolombinas, en cuyo proceso dialógico y lingüístico existió una fusión de cosmovisiones e interiorización de lo ajeno tal como lo conjetura Asención Hernández, es una valiosa herencia para otros momentos históricos donde el empleo bien dirigido de estos documentos puede salvaguardar acciones positivas hacia las comunidades indígenas actuales.

⁸⁶ “Por esta causa debrian los ministros dela Fee y del Euangelio, trabajar con gran solicitud y diligencia de saber muy bien la lengua de los Yndios, si pretenden hacerlos buenos Christianos: pues como dize San Pablo escriuiendo a los Romanos. La fee se alcança oyendo, y lo que se ha de oyr, ha de ser, ha de ser la palabra de Dios, y esta se ha de predicar en lengua que los oyentes la entiendan, porque de otra manera, [como dize el mesmo San Pablo] el que habla sera tenido por barbaro” (Molina, 2008 [1571]: 59).

⁸⁷ Habría que recordar que hacer cumplir la evangelización en la lengua indígena fue también una recomendación, tanto eclesiástica como de la Corona española (Galeote, 2003: 147). “La castellanización del habla indígena interrumpe la armonía entre la palabra ‘archivadora y la palabra viva’, estableciendo un nuevo paradigma escritural, cuyo centro proviene de la concepción gramatical renacentista, configuradora del idioma como un estatuto de pertenencia. Así contribuye la gramática castellana de Nebrija a consolidar la unión de Castilla-Aragón desde el idioma, como las gramáticas de las lenguas prehispanicas consolidan desde el poder de la palabra el control de la nación colonizadora sobre la comunicación que sistematizaba el sistema de signos de la cultura colonizada” (Diony Duran, 2016: 88).

Todavía que tal empresa erudita nunca perdió de vista el discurso de Poder bajo el cual se estableció dicho diálogo, fray Alonso de Molina se destacó por desarrollar un vocabulario que fue más allá de aquel de Nebrija (Galeote, 2002: 105-106). “En este sentido, Lockhart (1992:6) nos recuerda que Molina fue mucho más allá de lo elemental, lo cual queda de manifiesto en el volumen de léxico incluido, desarrollando todo un trabajo fino de captación de sutilezas gramaticales y de significado” (en Flores Farfán, 2013: 238). En el léxico de Molina, propio de la interrelación con la lengua castellana, se incluyen descripciones ajenas al náhuatl y un vasto vocabulario que obedece a momentos históricos diversos que denotan la constante interacción social.

Entre las variaciones léxicas podemos constatar los arcaísmos, los préstamos y los neologismos; también existe una diferenciación dialectal y sociolectal entre las regiones de México-Tenochtitlán y Texcoco, así como una “gama heteroglósica que involucra niveles internos y externos de la variabilidad diglósica” (Flores Farfán, 2013: 234-235). Según Asención Hernández, dadas las circunstancias de expandir la lengua castellana, es entendible la cantidad considerable de neologismos que presenta la obra de fray Alonso de Molina, pues el frecuente contacto entre lenguas distintas propició mecanismos de adecuación semántica y morfosintáctica (2007: 77). Desde luego, es de suponer que los neologismos, como se aprecia en las dos secciones del vocabulario de Molina, no sólo se presentan en la construcción del náhuatl, sino en también en el castellano (Flores Farfán, 2013: 246).⁸⁸

Para José Antonio Flores Farfán, es evidente que los informantes mismos hayan forzado el léxico para satisfacer las necesidades de Molina, pues tal práctica sigue siendo frecuente entre los lingüistas y sus informantes, “lo cual sugiere no sólo una gran atención al discurso, sino actitudes condescendientes hacia el fraile o el lingüista, una relación de poder materializada en el discurso, en este caso el léxico” (2013: 237). Sin embargo, es posible que el mismo fraile forzara las traducciones, ya que siendo bilingüe desde muy corta edad, y de poseer de tiempo sobrante para su actividad en el “campo” en un momento temprano de la Colonia, parece cuestionable que él mismo no supiera hasta dónde un lexema era culturalmente compartido, sobre todo si se toma en cuenta la cantidad de neologismos en el diccionario y

⁸⁸ En el “aviso primero” inmediatamente después del prólogo, el mismo fray Alonso escribe: “Eneste vocabulario se ponen algunos romances, que en nnestro Castellano no quadran, ni se usan mucho: y esto se haze por dar a entender mejor la propiedad dela lengua delos Yndios...” (Molina, 2008 [1571]: 60).

que Molina conocía además variantes dialectales con cierta precisión. Flores Farfán — incluso— nos comenta que los referentes de religiosidad nahua fueron intencionalmente censurados del vocabulario debido a los evidentes propósitos de Molina (2013: 236).

“Todo esto resulta un indicio de que Molina compuso su Vocabulario con un propósito didáctico, sobre todo para revelar los matices del náhuatl, especificando por ejemplo, en la sección castellana, algunos de los usos metafóricos, evidentemente dirigidos a los alumnos de náhuatl” (Clayton & Campbell, 2002 en Flores Farfán, 2013: 241). Al parecer, Molina tenía como primer objetivo la lengua náhuatl y una metodología pedagógica que más allá de hablarnos de una lengua *pura* previa a la llegada de los invasores, nos habla de un proceso paulatino de diálogo, nahuatlismos adoptados por el castellano, neosemantismos, neologismos con fines didácticos, neologismos destinados a la descripción y enunciación de objetos desconocidos anteriormente tanto por indígenas como por españoles; y de todo un proceso de transformación de ambas lenguas.⁸⁹ Molina parece haber estado interesado en captar dicho proceso en su presente, más que voltear hacia el pasado a él le preocupaba mirar la evangelización a futuro y, para ello, era menester del fraile consolidar las relaciones sociales con los autóctonos a partir de un lenguaje relativamente común. Lo que Flores llamó una “variedad lingüística misionera” (2013: 250-263) y Manuel Galeote denominaría *Vocabulario de Urgencia* (2003: 148).⁹⁰

⁸⁹ “[...] haze dificultad y nopequeña tener nosotros muchas cosas que ellos no conocían, ni alcançauan y para estas no tenían ni tienen vocablos propios: y por el contrario, las cosas que ellos tenían de que nosotros carecíamos, en nuestra lengua, no se pueden dar bien a entender, por vocablos preciosos y particulares, y por esto assi para entender sus vocablos como para declarar los nuestros, son menester algunas vezes largos circunloquios y rodeos” (Molina, 2008 [1571]: 60). En el “aviso octavo” Molina comenta: “...y otras vezes de nuestro romance y su lengua forman sus nombres o verbos, variando o dando algo del romance nuestro y su lengua, o mezclando el vn lenguaje con el otro” (Molina, 2008 [1571]: 61).

⁹⁰ Esta circunstancia claramente no fue vista de buena forma por todos, como tampoco fue del todo ingenua e inconsciente, al grado de que el Arzobispo Montúfar en 1569 califica a Molina y Sahagún de haberse corrompido con la lengua mexicana: “[...] Fray Alonso de Molina y otro que se llama Fray Bernardino de Sahagún, son solos los que pueden volver perfectamente cualquier cosa en la lengua mexicana, y escribir de ella, como lo han hecho de muchos años acá, y lo hacen el día de hoy sin cansarse. Sería gran servicio de Dios y de S. M., y bien de los naturales mandar al virrey y encargar a los preladados de la Orden que mientras viven estos dos religiosos, que ambos son ya viejos, les den todo el favor y calor posibles para que se ocupen en escribir en la lengua mexicana, porque será dejar mucha lumbre para los que adelante hubieren de entender en predicar y administrar los sacramentos a los naturales de la Nueva España; que entiendo ninguno de ellos calará tanto los secretos y propiedad de la lengua cuanto estos dos que la sacaron del natural hablar de los viejos, y los mozos ya comienzan a barbarizar en ella” (García Icazbalceta, 1998 [s/f]: 58). De Montúfar en adelante, el clero secular reclamó enfáticamente las responsabilidades de las órdenes mendicantes, e incluso, se cuestionó el hecho de escribir en lenguas indígenas para llevar a cabo la evangelización (León-Portilla, 2008: 40-45).

“En suma, hay numerosos neologismos (híbridos) en Molina, basados, entre otras cosas, en circunloquios descriptivos que se refieren a los elementos materiales y espirituales que fueron introducidos por los invasores españoles, profusamente estudiados por Lockhart (1992: capítulo 7)” (en Flores Farfán, 2013: 252).

Por lo tanto, “el Vocabulario de Molina es una fuente inigualable para entender la historia del contacto náhuatl-español en distintas facetas. Entre otros, también nos permite comprender el desarrollo interno de la lengua, sin confundirlo con los procesos de cambio inducidos por contacto” (Flores Farfán, 2013: 252).

En suma, el esfuerzo lexicográfico de fray Alonso de Molina no tuvo la finalidad de mostrarnos una imagen de la lengua náhuatl en su estado prehispánico, sino todo lo contrario. Es viable que a través de su vocabulario intentemos conocer las inmensidades de la gramática náhuatl pues su registro representa una de las captaciones más tempranas y complejas con las que contamos; no obstante, debemos estar conscientes que la obra de Molina por sí misma nos está hablando de un contexto de conquista y diálogo intercultural donde no sólo se inaugura un nuevo náhuatl, pero también un nuevo castellano con diferencias notables a aquel de Nebrija. Frecuentemente se pretende ver en estos documentos ventanas fieles hacia la esencia del pasado precolombino, sin percatarnos de que existe una veta *in situ* de información trascendental acerca de los procesos de cambio cultural durante la Colonia temprana, igualmente sorprendentes e inquietantes, que aún no han sido explotados como convendría (Galeote, 2003; Flores Farfán, 2013).⁹¹

Así dicho, el diccionario del franciscano es un buen referente para demostrar la compleja interacción entre semiosferas que muy pronto desembocaría en la creación de una nueva variante lingüística, hecho que consideramos sea visto con estos ojos tanto para la obra de Molina como para las subsecuentes fuentes documentales que a continuación iremos reseñando.⁹²

⁹¹ Para más información sobre la vida y análisis del vocabulario de fray Alonso de Molina, se puede consultar a Karttunen y Lockhart (1976); Clayton y Campbell (2002); Lockhart (1992); y Esther Hernández (2000).

⁹² También, para comprender mejor estos procesos histórico-lingüísticos pueden consultarse los trabajos sobre fray Diego Durán, Sahagún y Molina que nos proporciona Pilar Máynez (1997, 1999, 2002b, 2008).

3.1.2 Vocabulario del Arte de la lengua mexicana de Andrés de Olmos, 1547⁹³

El *Arte* de Molina fue precedido por el vocabulario de su hermano de orden fray Andrés de Olmos, “le había precedido en la tarea de someter a artificio gramatical la lengua de los nahuas y en 1547 terminó su famoso *Arte de la lengua mexicana*” (Ascención Hernández, 2009: 169). Nace en Burgos, España, hacia el 1490⁹⁴ y muere en Tamaulipas, México, el 8 de octubre de 1571; llega a Nueva España en 1528 para auxiliar al obispo Zumárraga y dedica toda su vida al estudio de las lenguas indígenas (Diony Duran, 2016: 87; Esther Hernández, 2005: 1782).⁹⁵ Sus datos biográficos son esporádicos y muchos de ellos se deben a Torquemada en su *Monarquía Indiana* (Manrique, 1982: 27), aunque otros proceden de la *Historia Eclesiástica Indiana* de fray Gerónimo de Mendieta hacia finales del siglo XVI y del *Teatro Mexicano* de Agustín Vetancourt de 1698 (León-Portilla, 1972: 6-8).

Este precedente es de suma relevancia para toda la literatura que hasta el día de hoy existe en torno a la lengua náhuatl, es por ello que, tratándose de un referente importante para fray Alonso de Molina, dedicaremos un espacio para hablar sobre la obra de Olmos.⁹⁶ De las obras que redactó este fraile, el *Arte* es el que comprende con mayor precisión los aspectos gramaticales del náhuatl; además de ser la gramática más temprana, Olmos incluye metáforas, difrasismos, vocabulario, léxico y oraciones de carácter etnolingüístico al publicar los *Huehuetlahtolli* o “consejos de los ancianos a los jóvenes”, y modismos.⁹⁷ En palabras de fray Andrés:

⁹³ El *CEN* incluye 2,229 entradas recuperadas de esta obra.

⁹⁴ Rémi Siméon ubica el nacimiento del fraile en el año de 1491 y aclara que a temprana edad se mudó al poblado de Olmos cerca de Valladolid (1972 [1875]: 15-16).

⁹⁵ Además del náhuatl, también escribió acerca de la lengua totonaca y huasteca, Mendieta señaló que “Fray Andrés de Olmos fue el que sobre todos tuvo el don de lenguas, porque en la mexicana compuso el arte más copioso y provechoso de los que se han hecho, y hizo vocabulario y otras muchas obras, y lo mismo hizo en la lengua totonaca y en la guasteca, y entiendo que supo otras lenguas de chichimecas porque anduvo mucho tiempo entre ellos” (en León-Portilla, 1972: 10). Basándose en Torquemada, Rémi Siméon comenta que también aprendió a hablar el tepehua (1972 [1875]: 16).

⁹⁶ “Como habré de mostrarlo en la correspondiente publicación [Facsímil de la edición de Rémi Siméon de 1875], el vocabulario de Olmos fue conocido por Alonso de Molina que aprovechó una parte considerable del mismo. Hay en él, sin embargo, un cierto número de verbos a los que el lexicógrafo Molina, por razones difíciles de precisar, no dio cabida ni en la primera ni en la segunda de las ediciones de su magna obra (León-Portilla, 1972: 13).

⁹⁷ “Sin duda esta estructura jerárquica facilitó la comprensión de la lengua y tuvo seguidores en sus dos hermanos de orden que codificaron el purépecha, una de las lenguas generales de Mesoamérica: el ya citado Maturino Gilberti, y su discípulo Juan Bautista Bravo de Lagunas (m. 1604). Esta división en tres partes recuerda la propuesta por Aristóteles (384-322) citada por Marco Fabio Quintiliano (30-98 d. C.) al hablar de

“Diuidese pues esta arte en tres partes: la primera trata de los nombres y pronombres y de lo que a ellos pertenece. La segunda contiene la conjugación, formación y preteritos y diversidad de los verbos. En la tercera se ponen las partes indeclinables y algo de la orthographia, con una platica con los naturales compuesta, provechosa y de buena doctrina, con otras maneras de hablar; ansi para que vean los nueuos como han de escriuir y distinguir las partes, como para saber mas en breue hablar al natural. No hablo del acento por ser muy vario y no estar ni dexar siempre las dictiones enteras sino compuestas, y porque algunos vocablos parecen tener algunas vezes dos acentos; por lo qual lo dexo a quien Dios fuere seruido darle mas animo para ello, o al uso que lo descubra” (Olmos, 1972 [1547]: 10-11). [De los acentos se harán cargo los jesuitas].

No obstante, como es sabido, los manuscritos de Olmos están dispersos y aún reposan dudas sobre la autenticidad en la autoría de algunos segmentos atribuidos a su obra, las manos que trabajaron en la recopilación y registro del náhuatl, sobre las transcripciones, y sobre la estructura y composición de la obra original.⁹⁸ Es probable que la versión que nos ha perdurado sea una primera copia del original y que esté enriquecido por algunos precedentes franciscanos (Manrique, 1982: 30). Mendieta menciona que hubo precursores en la materia como aquellos de fray Francisco Jiménez y fray Alonso Rengel.⁹⁹ El *Arte* de fray Andrés se publica hasta 1875 por Rémi Siméon basado en dos copias manuscritas del siglo XVI (Herrera, 2011: 60; León-Portilla, 1972).¹⁰⁰

Para Esther Hernández, este diccionario bilingüe podría no estar terminado dada la falta de sistematicidad de algunas de sus secciones; sin embargo, aún con la carencia de orden, su carácter bilingüe —como en el caso de Molina— lo hizo una herramienta pedagógica trascendental para llevar a cabo la evangelización: “Como es sabido el diccionario bilingüe surge como instrumento didáctico para el aprendizaje del latín y, después, de las diversas lenguas extranjeras. Se enmarca, por tanto, en la tradición del esfuerzo descriptivo y codificador que, sobre las lenguas vernáculas, trajo consigo el Renacimiento” (2005: 1788-

la enseñanza de las partes de la oración en su *De Institutione oratoria*, obra redactada en la década final del siglo I de nuestra era” (Quintiliano, 2006, p. 37 en Ascensión Hernández, 2009, 172-173).

⁹⁸ Para más información sobre los manuscritos de Andrés de Olmos, pueden consultarse los trabajos de Esther Hernández (2005), Ascensión Hernández y Miguel León-Portilla (1993), León-Portilla (1972), Thelma Sullivan y René Acuña (1985) y Rémi Siméon (1875).

⁹⁹ Mendieta mencionaba: “Comenzaron a dar esta lumbré algunos de los doce que primero vinieron, y entre ellos, el que primero puso en arte la lengua y vocabulario fue fray Francisco Jiménez... fray Alonso Rengel hizo (también) arte muy bueno de la lengua mexicana y en la mesma lengua hizo sermones de todo el año y también hizo arte y doctrina en lengua otomí” (en León-Portilla, 1972: 10).

¹⁰⁰ Recordamos al lector que el *Vocabulario* que fue empleado en esta investigación —proporcionado por el CEN— se encuentra en el *Códice Toledo*, una de las 6 copias del *Arte* de Olmos (Thouvenot, 2009: 12).

89). Un aspecto relevante para nuestro estudio es que algunas traducciones de Olmos las pensó desde el náhuatl, lo que semánticamente no tiene una correspondencia clara en castellano pero dice mucho acerca de la cosmovisión nahua; por ejemplo: *moyollo comatinemi* – andar bageando con el corazón, o: *teyollacomana* – que alborota el corazón (2005: 1789). “Al incorporar estos ejemplos de oralidad, este estudio gramatical se instala en la semántica de la lengua: “porque una cosa quiere dezir la letra y otra la sentencia”, confirmando sus fuentes orales. De tal manera que refleja las mejores maneras de decir del náhuatl y el habla de la vida cotidiana [...]” (Diony Duran, 2016: 89).

Como es de esperarse, el manuscrito de fray Andrés de Olmos presenta menos neologismos en ambas direcciones, pues es más antiguo que el de Alonso de Molina. Si bien este último afinó y enriqueció la labor lexicográfica, en Olmos existe un registro con tintes prehispánicos más pronunciados, el primero en América de esta envergadura. Diony Duran considera que: “Al producirse esta gramática de la lengua náhuatl en un horizonte primario del diálogo con la lengua europea, esta se mantiene en parámetros no contaminados y a ello se añade el olfato del fraile, que indaga con particular cuidado en la lengua hablada, captando sus sutilezas e incorporándolas con la fidelidad de un entendido, a pesar de sus reiteradas disculpas por los yerros que este texto pueda contener (Diony Duran, 2016: 88). No obstante, del *Arte* de fray Andrés al *Vocabulario* de Molina de 1555 sólo pasaron ocho años y, como en el caso que mencionamos anteriormente para este último franciscano, José Luis Rivarola insinúa que de igual manera el contacto intercultural ya había producido cambios dialectales significativos en ambas lenguas (2004: 813-814; en Herrera, 2011: 61).

En fin, los materiales de Olmos sirvieron a varios frailes posteriores —además del ya mencionado Molina— como fray Cristóbal de las Casas en su *Apologética Historia Sumaria*, fray Juan de Torquemada en su *Monarquía Indiana* y fray Juan Bautista quien en 1601 publicara los *Huehuetlahtolli* presumiblemente basados en un original de fray Andrés de Olmos (León-Portilla, 1972: 8); además de servir a la gramática del jesuita Horacio Carocho de 1645 (Siméon, 1972 [1875]: 18). La reciente y extensa publicación que versa sobre difrasismos nahuas de Mercedes Montes de Oca (2013) se construye a partir de este material, y seguramente nosotros mismos regresaremos a fray Andrés de Olmos en algún momento pues su *Arte* contiene muchas aristas.

3.1.3 El *Calepino* de Bernardino de Sahagún. Pilar Máynez, 1580/2002 ¹⁰¹

Fray Alonso de Molina se ocupó del vocabulario con fines pedagógicos y prácticos y, en aparente acuerdo con fray Bernardino de Sahagún, este último se dedicó a “esclarecer el mundo de la historia y de las instituciones prehispánicas, estudiadas sobre la base de testimonios en lengua indígena”. Parte esencial de su trabajo era “reunir y analizar el riquísimo vocabulario referente a esas tradiciones y creaciones culturales. Tocaba pues a fray Bernardino, así pudo pensarlo Molina, ofrecer en su tan deseado *Calepino*, esos vocablos de compleja significación que él había omitido” (León-Portilla, 2008: 55).

Fray Bernardino de Sahagún es uno de los cronistas bien conocido de aquellos que dejaron documentación sobre el siglo XVI, por ello trataré de no hacer una descripción prolija de sus datos biográficos además de que para efectos de este estudio interesan más los aspectos relativos a los *Primeros memoriales*, documento que emplearemos de forma más extensa y que atenderé en breve. Por otra parte, enfocaré mis bríos aquí para tocar temas referentes a su obra en general y a su *Calepino*.¹⁰² Baste decir que Sahagún fue conocido como Bernardino de Ribeira en España, nace en Villa de Sahagún en el Reino de León entre 1499 y 1500, y llega a Nueva España en compañía de 20 frailes en una “barcada” dirigida por fray Antonio de Ciudad Rodrigo en 1529. Su formación se le debe a la Universidad de Salamanca y es por aquellos lares que tomó el hábito de franciscano. Fallece en 1590 (Bernal, 1982: 254-270; León-Portilla, 1966: 17).¹⁰³

En lo que se refiere al *Calepino*, la obra de Sahagún contiene los términos nahuas que fueron definidos en la parte en español de la *Historia general de las cosas de Nueva España*: el *Códice Florentino*. En realidad, el mismo fray Bernardino comenta en su prólogo que este no puede ser conformado a modo de *Calepino* o como diccionario enciclopédico; sin embargo, el material para elaborarlo quedó incluido en los doce libros de la *Historia general* y son esos los términos que posee el *CEN* (Thouvenot, *et. al*, 2009: 22).

¹⁰¹ El *CEN* incluye 2,215 entradas recuperadas de esta obra.

¹⁰² Sin embargo, no fue sencillo dar con algunos acontecimientos sobre la vida de Sahagún, tal como se ilustra en las *cartas* que Francisco del Paso y Troncoso dirige a Joaquín García Icazbalceta, después de un minucioso análisis histórico fue difícil determinar la llegada del misionero a Nueva España (Bernal, 1982).

¹⁰³ Para más información pueden consultarse las *cartas* antes mencionadas que publica Ignacio Bernal (1982), el *Índice alfabético de la Bibliografía mexicana del siglo XVI* de Joaquín García Icazbalceta, y a Wigberto Jiménez Moreno (1938).

“Cuando esta obra se comenzó, comenzóse a decir de los que lo supieron que se hacía un Calepino, y aún ahora no cesan muchos de preguntarme que ¿en qué términos anda el calepino? Ciertamente fuera harto provechoso hacer una obra tan útil para los que quieren aprender esta lengua mexicana, como Ambrosio Calepino la hizo para los que quieren aprender la lengua latina, y la significación de sus vocablos; pero ciertamente no ha habido oportunidad, porque Calepino sacó los vocablos y las significaciones de ellos, y sus equivocaciones y metáforas, de la lección de los poetas y oradores y de los otros autores de la lengua latina, autorizando todo lo que se dice con los dichos de los autores, el cual fundamento me ha faltado a mí, por no haber letras ni escritura entre esta gente; para [que] quien quisiere con facilidad le pueda hacer, porque por mi industria se han escrito doce libros de lenguaje propio y natural de esta lengua mexicana, donde allende de ser muy gustosa y provechosa escritura, hallarse han también en ella todas maneras de hablar, y todos los vocablos que esta lengua usa, tan bien autorizados y ciertos como los que escribió Virgilio, y Cicerón, y los demás autores de la lengua latina” (Sahagún, 1992 [1580]: 21).

Aún cuando sobre del trabajo de Sahagún muchos estudiosos convienen en decir que fue un profundo trabajo etnográfico e histórico que bien puede considerarse científico, o al menos de gran rigor y metódico (León-Portilla, 1966: 8-9; López Austin, 2011: 353-54), dentro de los ideales cristianos no se encontraba por obvias razones un interés meramente académico, la lengua náhuatl “había de registrarse porque era el vehículo para penetrar en la mentalidad indígena, y porque sería la lengua, elegante y culta, que volvería a enseñarse a los jóvenes nahuas cuando fuera establecida la República de Cristo [en la Tierra]”; [utopía franciscana] (López Austin, 2011: 358).¹⁰⁴ De ahí que la falta de un calepino formalmente constituido deba extrañarse en tan abundante obra referente a la cultura nahua.

Sahagún murió sin conocer la edición de sus obras, fue hasta 1762 que sus textos se adquieren por un librero en Madrid que vende una parte a la Biblioteca de la Real Academia de la Historia, y otra, a la del Real Palacio; ambos se conocen hoy como los *Códices matritenses* de Sahagún.¹⁰⁵ Fue Carlos María Bustamente, el célebre historiador oaxaqueño, quien publica por primera vez la *Historia general* en el año de 1829. La versión en náhuatl se conoce hasta la edición facsimilar de los *Matritenses* que realizara Francisco del Paso y

¹⁰⁴ Sahagún, sobre Molina, se valió de cuantos recursos lingüísticos pudo: retórica, difrasismos, vocativos y otros, para trasladar los conceptos cristianos a los indígenas (Máynez, 2002b: 272).

¹⁰⁵ Nos referimos a la *Historia general de las cosas de Nueva España*, sobre su producción en general Sahagún sólo conoció en vida la publicación de la *Psalmódia christiana* (Máynez, 2002b: 269).

Troncoso (León-Portilla, 1966: 14-15). Así, de fray Bernardino conocemos cuatro etapas de su obra: el primero es un breve escrito esquemático derivado de Tepepulco que Del Paso y Troncoso bautizó como los *Primeros memoriales*; posteriormente un manuscrito extenso dividido en dos partes que son los ya mencionados *Códices matritenses*; más tarde un amplio manuscrito bilingüe conocido actualmente como *Códice florentino* compuesto de una columna de texto náhuatl y otra en castellano —que no es traducción literal— de la *Historia general de las cosas de Nueva España* y, por último, existen entre las fojas del *Matritense*, los trozos conocidos como *Memoriales con escolios* en los que Sahagún tradujo, palabra por palabra, con amplias explicaciones, el texto náhuatl, base tampoco concluida de aquel calepino que no pudo llegar a formarse, pero que funge como una muestra de eso que él pretendía (Garibay, 1992 [1956]: 2; López Austin, 2011: 360-61).

Se presume que dentro del plan general de su obra le inspiraron la *Arqueología* de Flavio Josefo, la *Historia de los animales* y *Las partes de los animales* de Aristóteles, las obras de Alberto de Colonia, *De proprietatibus rerum* del franciscano Bartolomé de Glanville y, sobre todo, la *Historia natural* de Plinio. Es así que encontraremos a lo largo de la obra de Sahagún una jerarquía escolástica y medieval adaptada a las circunstancias del Nuevo Mundo donde, además de cumplir con objetivos asociados a los aspectos religiosos, el misionero buscó conformar un rico vocabulario a través de formular preguntas frecuentes dejando plena libertad a los informantes en la construcciones de oraciones y discursos. Lo anterior valía para el calepino y excluyó toda versión al castellano de su *Historia general* (López Austin, 2011: 362, 364).

Fray Bernardino elaboró cuestionarios diversos para obtener la información que deseaba, algunas veces éstos poseían una estructura rígida y estaban orientados al desarrollo de respuestas de igual forma estructuradas. Pero en ocasiones él sólo priorizó la obtención de vocabulario, sus razones podían ser varias. Cuando Sahagún registra información sobre los animales que estaban vinculados con los antiguos agüeros, ocasionalmente pregunta acerca del sonido que producen los animales mencionados o a la apariencia de éstos, “con la intención clara y simple de obtener vocabulario y no información de otro tipo. Las preguntas son contestadas libremente, con cierta amplitud, pero sin grandes intenciones de los informantes de dar más de lo que se les pide”. Ya desde los *Primeros memoriales* se puede

observar el deseo de conformar un vocabulario a partir de estos temas “con excepción de un desarrollo relativo a los procedimientos de magos y curanderos en el libro décimo. [...] El interés de formar un vocabulario no es para registrar una lengua que tiende a morir, sino la que debe revivificarse y aumentarse con nuevos contenidos” (López Austin, 2011: 374, 382). Misma pretensión puede verse cuando nos platica sobre los miembros del cuerpo humano, aparecen en posesivo de primera persona del plural como forma usual en náhuatl para referirse a la corporalidad. Ya en los manuscritos registrados en Tlatelolco la lista de órganos aumenta de manera considerable y se hace mucho más compleja (López Austin, 2011: 382). En general, las cuestiones relativas al libro undécimo también están destinadas a reconocer vocabulario, como su título lo indica, “de las propiedades de los animales, aves, peces, árboles, hierbas, flores, metales y piedras, y de los colores”. Las respuestas frecuentemente aparecen con verbos enunciados en la primera persona del singular, López Austin nos da algunos ejemplos de ello: *nictzetzeloa*; *nictequi*, *nixococihui*, que significan “yo lo sacudo [al árbol] para que caiga la fruta”; “yo corto [la fruta]”; “yo tengo dentera [al comer la fruta]”. (2011: 386-87). El historiador asimismo apunta que se alcanza a ver cómo:

“Sahagún insiste en que las dos primeras preguntas sean respondidas también con palabras sin ilación sintáctica que puedan ser utilizadas en el calepino. Paralela se ve la tendencia de los informantes de liberarse de esta forma de expresión, y lo lograran en aclaraciones relativas al medio, a la medicina, etcétera. Al referirse a los árboles de flores se cambia la segunda pregunta por la de las características de éstas” (2011: 386).

De los fines que perseguía el misionero fue evidente entonces que el vocabulario, incluso un arte de la lengua mexicana, le preocuparon de forma incesante.¹⁰⁶ Los fines lingüísticos de su obra y, con relación al tan esperado vocabulario y arte, lo vemos a modo de promesa en los prólogos al libro primero y al segundo de manera explícita, mientras que en la nota al lector del libro décimo segundo lo sugiere (1992 [1580-85]: 18, 74, 722). Como se ha visto, Sahagún destinó parte de su obra al arte y al calepino, pero si bien hay mucha información y

¹⁰⁶ En el prólogo al libro segundo el mismo Sahagún comenta: “Habiendo hecho lo dicho en Tlatelolco, vine a morar en San Francisco de México, con todas mis escrituras donde por espacio de tres años pasé y repasé a mis solas estas mis escrituras y las torné a enmendar y las dividí por libros, en doce libros, y cada libro por capítulos y algunos libros por capítulos y párrafos. Después de esto [...] se sacaron en blanco, de buena letra todos los doce libros, y se enmendó y sacó en blanco la apostilla y los cantares, y se hizo un arte de la lengua mexicana con un vocabulario apéndice, y los mexicanos añadieron y enmendaron muchas cosas a los doce libros...” (1992 [1580]: 74).

vocabulario en la *Historia general*, tampoco podemos decir que el material dispuesto para ello estaba ahí sólo aguardando para ser ordenado alfabéticamente, pues fue también virtud del fraile disponer los vocablos en campos semánticos y relaciones conceptuales (Máynez, 2002: XXVIII-IX). Indudablemente estos proyectos quedaron trancos. Como lo manifiesta Garibay “por eso es lamentable que aún no se haya hecho [para el año de 1956] el Diccionario de la Lengua Náhuatl sacado de los documentos de Sahagún”; y por otra parte, en la nota al lector del libro doce, Garibay menciona que de ella se infiere que para 1585 Sahagún sólo se quedó con las intenciones: “No tenía, por tanto, completos, ni Gramática ni Diccionario. Es dudoso si los llevó a cabo”. Recordemos que el fraile fallece en 1590. Garibay agrega que de Molina y Rémi Simeon, juntos, atesoraron cerca de un veinticinco o treinta por ciento de la lengua náhuatl, lo que significó un aliciente para mejorar la cifra en la edición que él mismo preparó en 1956, otorgándonos después de los tres apéndices al final de la obra, cerca de novecientas sesenta y tres entradas con vocabulario extraído de la *Historia general* (1992 [1956]: 11).

Aparecería más tarde el glosario y los estudios analíticos del texto castellano del *Códice florentino* de López Austin y Josefina García Quintana (1988) y luego, en el 2002, *El Calepino de Sahagún: Un acercamiento* de Pilar Máynez donde la autora lleva a cabo la tarea emprendida por Bernardino en una serie de artículos ordenados alfabéticamente y reelabora los precedentes que acá hemos citado, incluyendo muchos otros más.¹⁰⁷ De las tres columnas que pretendían dar finiquito a la *Historia general*, una en castellano, otra en náhuatl y una dedicada al análisis de cada vocablo nahua en contextos particulares de mención, no pudimos presenciarlo; sin embargo, Máynez, en palabras de León-Portilla: “en su proyecto y en la realización del mismo ha querido volver realidad el calepino del que hablaban los contemporáneos de Sahagún cuando tenían noticia de su trabajo” (2002: XIV).

La posibilidad de ordenar semánticamente los vocablos en este moderno *Calepino* no fue posible, entre otras cosas, por cuestiones de practicidad, pero la autora remite al lector al sitio exacto del *Códice florentino* donde se ubica el vocablo en cuestión. Por lo demás, obtenemos en esta obra un rico material de la lexicografía nahua del siglo XVI que complementa muy

¹⁰⁷ Para facilitar el análisis comparado con otras lexicografías nahuas, Máynez siguió la propuesta tradicional del náhuatl escritural y ortográfica del siglo XVI.

bien aquello de Olmos y Molina pues resulta de diferentes anhelos, de ahí que “la gran mayoría de los vocablos aquí reunidos no aparezcan en el *Vocabulario* de Alonso de Molina concebido con propósitos muy distintos” (León-Portilla, 2002: XVI). El trabajo de Máynez es metódico, riguroso y completo, no es fruto de una investigación aislada ni de escasa dedicación; guarda precedentes de reflexión lingüística y semántica actual, análisis etnohistórico profundo, mucho bordado y años de elaboración. Es por ello que este *Calepino* debe valorarse en función de dos trabajos independientes muy bien combinados que proyectan imágenes y voces nahuas del siglo XVI, distintas a aquellas de Molina y Olmos.

Sahagún puso especial atención en recuperar la lengua náhuatl para obrar a través de ella y hacerla instrumento de la evangelización, esto le llevó a poseer un conocimiento muy particular de la lengua porque le interesaba comunicar el cristianismo y persuadir al indígena mediante las mismas fórmulas retóricas, semánticas y morfosintácticas. Fue un intento de introducir la religión dominante en la lengua no sólo como un medio para, sino como un recambio de sustancia, una manera de arrebatarse el alma a la lengua náhuatl y sustituirla con una nueva. Tal particularidad en la visión de este misionero no exime la presencia de cambios lingüísticos sufridos por el choque entre dos pueblos como vimos unas cuartillas atrás, tampoco abstraemos del *Calepino* para efectos de esta pesquisa un vocabulario cuantioso como sucede con Molina, pero sí un vocabulario cualitativamente singular. Conscientes del carácter hispano de esta fuente, concordamos con López Austin cuando comenta sobre el valor de la *Historia general* que, pese a las virtudes y equivocaciones: “Todo esto en beneficio del concepto que de la obra pueda formarse en relación a la autenticidad de su contenido. Es una enciclopedia del pueblo náhuatl proyectada y dirigida por fray Bernardino de Sahagún y formada con el material aportado por los viejos indígenas que vivieron con plenitud en el mundo anterior a la conquista” (López Austin, 2011: 361).

3.1.4 Léxico de la *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme* de Diego Durán, 1581 ¹⁰⁸

El siguiente personaje elaboraría una obra de un corte semejante a la sahuagunense y nos diversifica contenidos y testimonios indígenas desde una perspectiva distinta. Fray Diego Durán nace cerca de Sevilla en el año de 1537 y, de igual manera que fray Alonso de Molina, llega a México corto de edad entre 1542 y 1544. Vivió próximo a Texcoco en Chimalhuacan Atenco por allá de 1565 para más tarde escribir de 1570 a 1581 la *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme* (Garibay, 2006 [1965]: XII). Tres son los tomos que componen la obra de Durán. La primera parte está dedicada a los dioses y ritos, la segunda al calendario, en la tercera habla de la historia del pueblo mexicana y aparece un léxico que es el que retomamos como parte del vocabulario recopilado para este trabajo (Garibay, 2006 [1965]: XXVI; Thouvenot, *et. al*, 2009: 20). Nahuatlato desde temprana edad, fray Diego en su calidad de dominico, contribuyó considerablemente al conocimiento de la sociedad nahua en momentos tempranos de la colonia.

Durán y Sahagún abordaron tópicos semejantes:

“Durán, como Sahagún y otros cronistas más, crearon una serie de procedimientos destinados a resolver este escollo. Equipararon como sinónimos unidades indígenas con sus posibles españolas, acercaron mediante comparaciones conceptos indomexicanos y europeos, recurrieron a pormenorizadas descripciones que intentaban poner al descubierto la naturaleza del referente o analizaron los componentes morfológicos del vocablo originario, pretendiendo con ello dejar lo más claro posible su sentido...” (2008: 9).

De las fuentes documentales que no pertenecen al grupo de los diccionarios hablaremos más adelante, pero esta cita demuestra —por dar un ejemplo— los constantes circunloquios a los que Molina dedicó tanto arrojó. Y de allí que Durán también haya orientado sus esfuerzos a tratar de explicar el léxico asociado con la lengua náhuatl (Máynez, 2008: 10). Misionero del siglo XVI ocupa el periodo que nos interesa de forma directa, pero son muy escasas las

¹⁰⁸ El *CEN* incluye 413 entradas recuperadas de esta obra.

entradas de este vocabulario y menos aún aquellas que logramos rescatar, por tal razón no me detengo más aquí.¹⁰⁹

3.1.5 Vocabulario breve del *Arte Mexicana* de Antonio del Rincón, 1595 ¹¹⁰

El padre Antonio de Rincón nació en Texcoco en el año de 1556 considerándose el primer gramático mexicano hijo de antiguos principales texcocanos. Se inscribe en el instituto de San Ignacio de Tepotzotlán en 1573 y se adhirió a la orden de la Compañía de Jesús donde predicó hasta el año de su muerte en 1601 (Peñafiel, 1885: IV; Icazbalceta, 1938 [1886]: 44; Nagel, 1994: 433). Fue asimismo Rincón el primer gramático-lingüista que reconoció el valor significativo de ciertos elementos y rasgos fonéticos y prosódicos del náhuatl, tales como la cantidad o duración vocálica, el acento y el llamado ‘saltillo’ o cierre glotal, que sus predecesores Olmos y Molina no habían acertado a interpretar adecuadamente (Guzmán, 2002: 254-55).

La gramática que perfeccionó Rincón se encuentra dividida en cinco libros y capítulos donde ya proporciona un vocabulario para ejemplificar y desarrollar los temas, pero es al final de estos libros que se encuentra el “Vocabulario breve” que nos ha traído hasta aquí (Rincón, 1885 [1595]: 73-92).¹¹¹ Como sus predecesores españoles Rincón sigue el método de Nebrija, mas su obra —contrario a los propósitos de Olmos y Molina— estaba destinada a ser una referencia para maestros y no estrictamente pedagógica para los alumnos de la lengua náhuatl.¹¹² No obstante, hasta el tratado de su hermano de orden Horacio Carochi, fue la

¹⁰⁹ Si se requiere mayor información, puede verse a Pilar Máynez (2008), quien analiza la manera por medio de la cual fray Diego se esfuerza por dar una traducción de los términos nahuas, las fórmulas y mecanismos que tuvo que adoptar para hacer converger el semantismo español y el indígena.

¹¹⁰ El *CEN* incluye 711 entradas recuperadas de esta obra.

¹¹¹ Los datos integrados en el diccionario del *CEN* se sacaron de la reedición hecha por Antonio Peñafiel de 1885 (De Pury, 2012). Si se requiere mayor información sobre Antonio del Rincón y su obra se puede consultar a Frances Karttunen (1996).

¹¹² Es preciso recordar que la estrategia seguida por jesuitas fue distinta a la de los franciscanos. Como se vio arriba, los jesuitas llegan a Nueva España hasta 1572 una vez que ya existían españoles e indígenas bilingües. Cuando llegaron los jesuitas iniciaron la fundación de su noviciado y escuelas para niños españoles, cuando ya tenían un grupo de hablantes de lenguas indígenas, crearon un colegio para su estudio y una escuela para niños nobles indígenas. En este proceso participó Antonio del Rincón. Dicha estrategia les permitió realizar la evangelización con certeza de establecer comunicación y diálogo profundo y seguro. A partir de 1579 se mueven hacia Huixquilucan en la región otomí, fundan el Colegio de Tepotzotlán en región nahua y otomí en 1580, el Colegio del Espíritu Santo en Puebla en la misma fecha, en 1586 fundan el colegio para niños de indígenas de San Gregorio en la Ciudad de México. Avanzan tiempo después en 1589 a la región chichimeca y fundan la misión de San Luis de la Paz al oriente del actual Guanajuato (Nagel, 1994: 428-31).

gramática de Rincón la herramienta por medio de la cual los jesuitas aprendieron el idioma. El trabajo del padre Antonio fue punto de partida y enriquecido por Carochi al grado de que muchos especialistas coinciden en decir que fue la principal inspiración para este último en tan admirable y perdurable gramática elaborada 50 años después (Guzmán, 2002: 260-64).

Además, el valor del trabajo de Rincón reposa en las circunstancias específicas de su creación, hijo de la nobleza texcocana con todas las aristas que eso puede significar en el comportamiento de la lengua, y un perfecto interlocutor entre la frontera de la semiosfera española-cristiana y la indígena. Se puede objetar que era religioso de la Compañía. Ser predicador jesuita confinado a cumplir las sentencias de su oficio no niega el conocimiento innato que de la lengua pudo tener, ni el hecho de haberlo puesto en práctica durante la segunda mitad del siglo XVI. Ya en su formación continúa los preceptos renacentistas y clasificatorios del análisis lingüístico con consciencia de que: “No es posible guardarse en todo un mismo método y arte, y enseñar todas las lenguas, siendo ellas (como lo son) tan distantes y diferentes entresi, antes la vniformidad en esto sería gran disformidad, y por consiguiente confussion y estoruo para quien las deprendiesse” (1885 [1595]: 11). Por esa razón sigue las viejas reglas pero consciente siempre de que una lengua como el náhuatl necesitaba y demandaba reglas correctas de acuerdo con su propio desarrollo interno.¹¹³ Por el orden de su *Arte* se presume que él no siguió la gramática de Olmos (Nagel, 1994: 433).

3.1.6 Vocabulario manual de las Lenguas Castellana y Mexicana de Pedro de Arenas, 1611¹¹⁴

La preocupación de Pedro de Arenas por conformar este vocabulario fue más que nada la de brindar una herramienta a modo de “manual” a través de la cual se pudiera establecer un diálogo efímero pero eficaz entre grupos indígenas y españoles. La obra no alcanza a ser un

¹¹³ El arte griego y latino “...assi por haber reduzido a cierto numero todas las partes poniéndoles nombres conforme a sus officios y calidades, como también por hauer mostrado la variación de las partes, que entre ellas son variables, enseñando el artificio de juntar o construir las unas con las otras...”, es por ello que a Rincón no le pareció apartarse “...del ordinario camino...” y tampoco quiso “obligar aseguir del todo todas sus reglas, porque seria llevar muy fuera de propósito (y como dizen) de los cabellos muchas cosas que aca piden muy diferentes preceptos. De manera que en aquello que me e podido aprouechar de la gramatica latina siempre me yre arrimando a ella pero en las demás cosas, en questa lengua se diferencia de la latina por ser ellas nuevas a sido forçoso reducir las anuevas reglas, con el nueuo estilo que se requiere” (Rincón, 1885 [1595]: 11-12).

¹¹⁴ El *CEN* incluye 2,194 entradas recuperadas de esta obra.

diccionario pero es más que un manual, pues se encuentra elaborado del castellano al náhuatl y viceversa, con un gran corpus de léxico, oraciones y algunos frasemas para circunstancias muy diversas. Arenas comenta en su prólogo: “...procuré valerme de el Vocabulario grande que anda impresso de las lenguas Castellana, y Mexicana, mas no lo hallè comodado à aquello que à menester saber vn hombre romancista que no pretende mas elegancia de poder hablar con los indios, y entenderlos...”.

Pedro Arenas —con voz de comerciante— tuvo problemas para darse a entender con los indígenas y pensó que un vocabulario de oraciones expeditas ayudarían a comunicarse con prontitud “...si en razón de caminos, y caminar, comprar o vender, pedir recaudo en llegando à algún Pueblo, ó en razón de otra qualquiera de las cosas en este libro contenidas...” (1611: IV).¹¹⁵ Su obra en forma de diálogos fue reeditada en muy repetidas ocasiones, demostrando el éxito que un manual, de perfil bajo en comparación con las grandes artes, pudo tener para una comunicación de grupos no necesariamente letrados. Además de que esta obra representa un conocimiento para los modos de vida y formas culturales de la época (Hernández de León-Portilla, 1998: s/p).¹¹⁶

3.1.7 Diccionario del *Arte de la lengua mexicana* de Horacio Carochi, 1645¹¹⁷

Más de cien años han pasado ya desde consumada la conquista de México, y noventa desde la impresión del primer vocabulario de fray Alonso de Molina; sin embargo, el espíritu de los trabajos publicados en náhuatl no resintió un cambio tan dramático. Los documentos aún incluyen catecismos, sermones, confesionarios y gramáticas; a principios del siglo XVII se puso énfasis en la literatura nahua y sobre materiales didácticos escritos en esta lengua,

¹¹⁵ Así por ejemplo, Arenas elabora un índice con los “Nombres de los lugares dentro de la Ciudad ó Pueblo”, “Palabras que se suelen decir preguntando por alguna cosa perdida”, “Palabras que comúnmente se suelen decir en razón de señalar con el dedo algún lugar donde se manda poner una cosa”, “En razón de dar voces de hablar, y callar”, y muchas más que incluye el autor (1611: V-VIII). Los enunciados proporcionados por Arenas, en el *CEN*, fueron transformados en datos lexicográficos y fueron respetadas en muchas ocasiones las expresiones del autor. Ya que los enunciados son aplicables a contextos diversos y muchos lexemas varían en traducción, por lo que fueron clasificados por frecuencia de uso y la traducción más común aparece en primer sitio (Thouvenot, *et. al*, 2009: 25).

¹¹⁶ No he podido encontrar más información sobre las fuentes de Arenas ni sobre sus elementos biográficos.

¹¹⁷ El *CEN* incluye 2,721 entradas recuperadas de esta obra. Uno de los diccionarios del náhuatl modernos más reconocidos contempló como una de sus principales fuentes la *Gramática* de Carochi, nos referimos a aquel elaborado por Karttunen (1983: XVII-XXI).

ejemplo de aquello es la incidencia de fray Juan Bautista de Pomar en esta tendencia.¹¹⁸ Es en 1605 que llega Horacio Carochi a Nueva España, habiendo nacido en Florencia por el año de 1579 e ingresado a la Compañía de Jesús en 1601. El jesuita gasta sus esfuerzos y vida en el Colegio de Tepotzotlán para convertirse en rector del Colegio Máximo de la Ciudad de México en 1645, regresa a Tepotzotlán en 1657 y reside allí hasta el año de su muerte en 1666 (León-Portilla, 1983: XIII; Schwaller, 1994: 389).

Inmediatamente a su llegada, Carochi demostró interés por las lenguas otomí y náhuatl y obtuvo —como se mencionó antes— mucha influencia del padre Rincón. “Aviendo salido a la luz tres Artes de esta lengua, suficientes, y doctos, en particular el del P. Antonio del Rincón que cõ tanto magisterio la enseña parecerà superfluo este; pero espero no lo será, antes de mucho prouecho para los que quisieren saberla cõ perfeccion (Carochi, 2001 [1645]: 14). Se puede percibir que la influencia de Rincón fue determinante en Carochi, no que este último ignorara las gramáticas precedentes, pero debe entenderse que la preferencia del padre Horacio por su hermano de orden no sólo otorga crédito a sus avances e innovaciones lingüísticas, sino por su identificación con la orden jesuita y por el hecho de compartir un método propio de dicha orden mendicante. Una diferencia importante entre franciscanos y jesuitas fue el uso de marcas diacríticas y el cierre glotal, y que a su vez fue una característica gramatical perfeccionada por el italiano.¹¹⁹

El sistema que incluía los diacríticos y saltillos fue asimismo un indicador de la manufactura de algunos textos en náhuatl y una característica particular del siglo XVII, de ahí que algunos pensadores atribuyan una constreñida relación entre la literatura y el teatro hispano-mexicano con Horacio Carochi; ejemplo de ello son los *Huehuetlahtolli* y el *Sermonario* de Juan Bautista de Pomar de 1601 y 1606, las comedias de Lope Félix de Vega Carpio como “El animal profeta y dichosa patricida San Julián” de 1631 y las *Tres comedias* de Bartolomé de

¹¹⁸ *Vida y milagros de San Antonio de Padua*, el *Libro de la miseria* de Juan Bautista, *La vida y muerte de los niños de Tlaxcala* de Benavente Motolinia y *Vida y milagros de San Nicolás de Tolentino* de Francisco Medina; todos estos ejemplares fueron impresos entre el 1601 y 1605. Más tarde, hasta mitad de siglo, resalta el trabajo de Luis Lasso de la Vega *Huei Tlamahuizoltica* en 1649 con la versión narrada de la aparición de la virgen de Guadalupe (Schwaller, 1994: 389; León-Portilla, 1983: XVIII).

¹¹⁹ Los jesuitas de la Nueva España continuaron asimilando el sistema de Rincón y Carochi hasta su expulsión en 1767, habiéndose producido algunos años antes otra gramática del náhuatl a cargo de José Agustín Aldama y Guevara (Schwaller, 1994: 390-392) y una reedición del Arte de Horacio Carochi a manos del también jesuita Ignacio Paredes en 1759 (1979).

Alva Ixtlixóchitl (tercer hijo del reconocido historiador) de 1640-1642. Este último amigo cercano del florentino y en quienes —junto con el padre jesuita Juan Tovar nahuatlahto contemporáneo de Rincón— Karttunen y Lockhart han rastreado el *Manuscrito Bancroft*, posiblemente escrito por un nativo de Texcoco y proporcionado a Carochi (Sell, *et. al.*, 2003: *passim*; Nagel, 1994: 437-38).¹²⁰

Por tal razón y argumento, aún cuando el padre Carochi conoció el diccionario de Molina y al menos habrá escuchado de los esfuerzos de Olmos (recordemos que su *Arte* fue impreso tres siglos después), parece claro que gran parte del material que ocupó para elaborar su gramática y recopilar el léxico nace del diálogo entre diversos manuscritos y escritores de la época, y de la deuda que él mismo expresa le debe a Rincón quien, después de todo, fuera también educado en literatura y artes además de teología (León-Portilla, 1983: X-XIV, XXII, XXVII; Nagel, 1994: 431).¹²¹ Otras influencias que incidieron en la obra de Carochi fueron los *Huehuetlahtolli* del libro sexto de Sahagún, testimonios de Cristóbal del Castillo y los Cantares Mexicanos (León-Portilla, 1983: XV, XXVII-XXXIV).¹²²

El *Arte de la lengua mexicana, con la declaración de los adverbios della* es una obra compuesta —como regularmente fue la tradición de las gramáticas durante esta época desde Antonio de Nebrija— de cinco libros.¹²³ El primero consta de los pronombres, nombres y preposiciones, el segundo contiene las conjugaciones, el tercero las derivaciones de nombres y verbos, en el cuarto “en lugar de sintaxi (que esta lengua no la tiene) se pone el modo con que vnos vocablos se componen con otros”. Finalmente, el quinto libro posee los adverbios

¹²⁰ Véase Karttunen y Lockhart (1987) para más información al respecto, así como el texto citado arriba de Barry Sell *et. al.* (2003).

¹²¹ El siglo XVII vio nacer a las primeras personalidades de científicos y artistas mexicanos que influyeron en el Siglo de Oro al lado de importantes dramaturgos y poetas españoles, ejemplo son Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700) que, según Schwaller ingresaría al Colegio jesuita de Tepotzotlán en 1660 dos años antes de la muerte de Carochi y alcanzando a conocerle (1994: 396). También sor Juana Inés de la Cruz (1651-1695) y Juan Ruíz de Alarcón y Mendoza (1580-1639) entre otros. Góngora es por otro lado considerado iniciador de la Arqueología mexicana por sus excavaciones en Teotihuacán de 1675.

¹²² Libro sexto de Sahagún y posiblemente otros, aunque no es una certeza porque sabemos que los manuscritos del franciscano tardaron mucho tiempo en darse a conocer (León-Portilla, 1983: XXX-XXXIII). Para mayor información consúltese este extenso estudio introductorio citado de León-Portilla que describe y analiza a profundidad la gramática de Carochi.

¹²³ Según León-Portilla, su plan general difiere manifiestamente de aquel de Olmos, Molina y Galdo Guzmán (1983: XXII).

y vocablos “cuya significación se muda, con sola la variación del acento” (Carochi, 2001 [1645]: 15).¹²⁴

3.1.8 Copia de los nombres, verbos y adverbios... del Arte de la lengua mexicana de Juan Guerra, 1692 ¹²⁵

De lo hasta ahora citado, todas las gramáticas y vocabularios versan sobre el náhuatl clásico del Centro de México y específicamente proceden de la región de Texcoco en la mayoría de los casos. A finales del siglo XVII la situación cultural y lingüística había cambiado extraordinariamente y representativo de ello es la obra de fray Juan Guerra que, habiendo sido predicador y definidor de la provincia de franciscanos de Santiago de Jalisco, aqueja de las demás artes, aunque nutridas y eruditas, no daban mucha luz a las variantes dialectales de las regiones de Guadalajara, parte de Durango y Michoacán (Santoscoy, 1900). Guerra comenta que en aquellos tiempos la cantidad de vocablos castellanos mezclados con el náhuatl eran muy frecuentes y que ya había cambiado mucho la manera de hablar y de construir oraciones y palabras (1900 [1692]: 7; Canger, 1995: 184).¹²⁶

Poco se conoce de la vida de Guerra. Se sabe que es oriundo de Carmona, cerca de Sevilla y que pasó la mayor parte de su vida de párroco en Ahuacatlán en el Estado de Jalisco (hoy día Nayarit). Aunque esta comunidad es de lengua náhuatl, Guerra reconoce que aprendió el idioma con los franciscanos (Guerra, 1900 [1692]: 2; De Pury, GDN/UNAM, 2016; Santoscoy, 1900: IV). Según Sybille de Pury “No se sabe a partir de qué lista de palabras Guerra realizó su *Copia*. Si bien el 78% de las palabras que cita están atestiguadas en Molina (aunque a veces con ortografía diferente), la traducción de ambos autores no coincide.” En

¹²⁴ En el diccionario informático del *CEN*, cada una de las palabras con que se componen los ejemplos del *Arte* se analizó en sus componentes constitutivos, se transformaron en los vocablos que constituyen las entradas y en todos los casos que fue posible, se recuperó el equivalente en español proporcionado por Carochi, o se empleó el que se infiere por su traducción. Para recuperar la variedad de significados que algunas palabras tienen en sus distintos contextos de empleo, en cada entrada se ordenan acepciones y ejemplos del *Arte* a partir de la frecuencia con que aparecen (Thouvenot, et. al, 2009: 28).

¹²⁵ El *CEN* incluye 938 entradas recuperadas de esta obra. El listado de palabras que fue tomado en cuenta se encuentra en la parte final de su gramática.

¹²⁶ Como por ejemplo: *ticnequi tialmorzaroz?* que significa ¿quieres almorzar? y que desde la variante dialectal jalisciense era peculiarmente dificultoso emplear las formas antiguas o clásicas de la lengua (1900 [1692]: 7; Canger, 1995: 184).

el tratamiento de prefijos verbales “Molina origina una tradición lexicográfica que recobrará la mayor parte de los diccionarios coloniales y modernos [...sin embargo] Guerra no se inspira en Molina” (GDN/UNAM, 2016).¹²⁷

3.1.9 *Diccionario de Romance a Mexicano del Arte Mexicana de Jerónimo Thomas de Aquino Cortés y Zedeño, 1765* ¹²⁸

Casi ochenta años después el párroco del clero secular de Guadalajara, Cortés y Zedeño, retoma el trabajo dialectal sobre el náhuatl de esta región de fray Juan Guerra y consume un diccionario más completo. Al parecer era de origen nahua oriundo de Tlajomulco y hermano del cacique de allí mismo. Sobre sus fuentes Sybille de Pury comenta que: “No se sabe exactamente a qué libros Cortés y Zedeño tuvo acceso al realizar su labor. A pesar de que el diccionario de Molina haya sido de consulta imprescindible para los evangelizadores de la época colonial, el autor no se inspiró en él en absoluto al componer su *Diccionario de Romance a Mexicano* cuyo título parece más bien remitir al diccionario de Nebrija: *Vocabulario de romance en latín*”. Las mismas circunstancias reaparecen en este diccionario sobre la variante dialectal de Jalisco, incluso un número mayor de mexicanismos y castellanismos propios de una lengua que lleva casi doscientos cincuenta años mezclándose con el español (GDN/UNAM, 2016).¹²⁹

3.1.10 *Vocabulario de Francisco Xavier Clavijero, 1780* ¹³⁰

Poco tiempo más tarde, el jesuita Clavijero tuvo a bien elaborar su esfuerzo lexicográfico y gramatical del náhuatl durante su exilio, después de que en 1767 los jesuitas fueran expulsados de Nueva España. Nace en España pero aprende muy chico el idioma náhuatl de

¹²⁷ De Pury también comenta que: “Además la *Copia* no da testimonio del trabajo lexicográfico necesario para la constitución de un léxico; las palabras vienen presentadas en un contexto de uso antes que bajo la forma de una entrada de diccionario. Así, los verbos vienen en primera persona (prefijo sujeto ni-), seguidos por los prefijos objetos (definido, indefinidos, reflexivo) (GDN/UNAM, 2016).”

¹²⁸ El *CEN* incluye 6,560 entradas recuperadas de esta obra.

¹²⁹ El *CEN* tomó los datos de la edición de 1967: *Arte, Vocabulario y Confessionario en el Idioma Mexicano como se usa en el Obispado de Guadalaxara, Puebla de Los Ángeles, Imprenta del Colegio Real de San Ignacio, 1765*, edición facsímil hecha en Guadalajara, Jalisco, Edmundo Aviña Levy editor. La publicación original fue impresa en Puebla en 1765.

¹³⁰ El *CEN* incluye 3,332 entradas recuperadas de esta obra.

voz de los propios indígenas. Se dice que su *Arte y Vocabulario* están incompletos y que no se sabe a ciencia cierta con qué propósitos ni cuándo ni dónde lo hizo, y que es probable que tuviera que escribirlo de memoria sin una vía formal hacia fuentes nahuas. Un aproximado de sesenta por ciento de las entradas se encuentra en el léxico de Rincón y otra parte parece presentar vocablos de Molina; sin embargo:

“Es probable que no tuvo acceso a los diccionarios de Molina. Un test efectuado en un léxico reducido del *Vocabulario* y el diccionario de Molina muestra que, aun cuando 1294 de sus 1901 entradas aparecen en Molina, las traducciones resultan ser totalmente independientes. Éstas atestiguan la evolución del idioma. Anderson apunta cierto número de ejemplos entre los cuales el muy representativo *Tlamacazque* (plural) que Molina traduce por ‘ministros y servidores de los templos de los ídolos’ y que aparece en Clavijero bajo la forma del singular *Tlamacazqui* traducida por ‘penitente’ (De Pury, GDN/UNAM, 2016).

De ahí en adelante parece que Clavijero tuvo como inspiración a Carochi por el trato que le da a la lengua. Muchas de las entradas no se presentan en otros diccionarios anteriores y posteriores y a pesar de ser un *Vocabulario* no finalizado tiene muchas virtudes vinculadas a la capacidad lingüística que poseía su autor (De Pury, GDN/UNAM, 2016).

3.1.11 *Vocabulario mexicano de San Miguel Tzinacapan de Sybille de Pury, 1984*¹³¹

De la víspera de la Independencia de México nos desplazamos poco más de doscientos años hasta 1984. San Miguel Tzinacapan es una población nahua que se localiza en la Sierra Norte del Estado de Puebla y es relevante la información de este *Vocabulario*, aunque poca, por tres razones. En primer lugar representa una etapa actual y viva de la lengua después de muchos años de colonización y transformación, lo que arregla un buen punto de comparación de aspectos semántico-lingüísticos sobre el uso de los vocablos que aquí se analizan. Luego, es importante por ser un vocabulario que proviene de cuentos de tradición oral y encuestas léxicas de la comunidad. Finalmente, es de valor porque he elegido también un corpus

¹³¹ El *CEN* incluye 2,993 entradas recuperadas de esta obra.

procedente de aquella región bajo el trato y registro de Alessandro Lupo e Italo Signorini y que veremos más adelante en este mismo capítulo.¹³²

3.1.12 *Diccionario Náhuatl de los municipios de Mecayapan y Tatahuicapan de Juárez, Veracruz de Joseph Carl Wolgemuth (etal.), 2002*¹³³

Ya en pleno siglo XXI, Joseph Carl Wolgemuth Walters, Marilyn Minter de Wolgemuth, Plácido Hernández Pérez, Esteban Pérez Ramírez, Christopher Hurst son quienes trabajaron en el *Diccionario Náhuatl Mecayapan*. Esta obra se trata de una gramática y un diccionario que utiliza términos no demasiado técnicos para describir la variante de Mecayapan que se habla en los municipios de Mecayapan y de Tatahuicapan de Juárez, Veracruz, México.¹³⁴ El náhuatl de estos municipios es muy parecido al que se habla en el municipio colindante de Pajapan, el cual ha sido descrito por Antonio García de León (1976). Los dos municipios se encuentran cerca de la costa del Golfo al oeste y noroeste de Coatzacoalcos. El conjunto de dialectos conocidos como náhuatl del Istmo, que incluye las variantes de Mecayapan-Tatahuicapan y Pajapan, se diferencia bastante del náhuatl clásico del siglo XVI. Las cognadas entre Mecayapan-Tatahuicapan y el náhuatl clásico son de 75 por ciento; y entre Pajapan y el clásico son de 74 por ciento, (una divergencia de por lo menos 12 siglos). (Wolgemuth, 2002: XV). Esto se debe a los constantes movimientos étnicos que se suscitaron a lo largo de la historia en esta región del Istmo, los más sobresalientes asocian esta variante del náhuatl con nahuas pipiles que se desplazaron hacia Guatemala en Centroamérica, y con grupos nahuas que se asentaron en la región de los Tuxtlas (Schoenhals, 2002: XVII-XVIII).

¹³² El *Vocabulario* deriva de un proyecto que lastimosamente restó truncado. Se publica en 1984 en París por la revista *Amerindia* y tenía la intención de conformarse un trabajo lexicográfico con maestros de la comunidad para el beneficio de una escuela bilingüe. Lo que podemos encontrar en el *CEN* es tal cual estaba el trabajo en el momento de su interrupción (De Pury, GDN/UNAM, 2016).

¹³³ El *CEN* incluye 4,172 entradas recuperadas de esta obra.

¹³⁴ Los temas gramaticales incluyen las categorías gramaticales, sobre todo los verbos. Las descripciones se ilustran por frases y oraciones analizadas. También incluye varias fotografías y dibujos, y una bibliografía (Wolgemuth, 2002: XIII).

3.1.13 *Dictionnaire de la langue nahuatl classique de Alexis Wimmer, 2004* ¹³⁵

Este diccionario fue fundamental para nuestra investigación por las razones que a continuación expondremos y que el lector por sí mismo logrará comprender el aprecio de esta moderna obra. Por tal motivo hemos incluido una variedad importante de entradas proporcionadas por este diccionario, pues sintetiza y condensa las traducciones de múltiples autores permitiendo a su vez una contrastación efectiva y sobre todo posibilita reconocer un espectro de sentido más vasto.¹³⁶ El *Diccionario del Náhuatl Clásico* de Alexis Wimmer lo podemos encontrar en la web bajo esta dirección: <http://sites.estvideo.net/malinal/>. Es un diccionario complejo y muy completo que proporciona traducciones tanto literales como semánticamente flexibles dependiendo de los contextos de extracción y uso, y traducciones complementadas con fuentes muy diversas incluidas, en ocasiones, aquellas de orden iconográfico producto de los códices. Wimmer lo expresa de la siguiente forma:

“Este trabajo lexicográfico no sólo se limitó a la elaboración de léxicos y diccionarios, sino que también se desarrolló ampliamente en un gran número de textos en náhuatl o en español en los que se esforzaron por circunscribir el sentido de los objetos, las prácticas o las nociones extrañas a la cultura y al mundo latino, así como al español, retomando las palabras o las expresiones del náhuatl que sirvieran para designarlas. Trabajé de forma tradicional, lo que quiere decir que mi método de trabajo apenas si fue diferente del que estuvo en boga durante la segunda mitad del siglo XIX, en particular el que puso en práctica Rémi Siméon” (GDN/UNAM, 2016).

El diccionario otorga la fuente, en muchos casos permite dar razón de las alteraciones de cada lexema tales como préstamos y neologismos, y aborda las expresiones en contextos particulares dándonos la posibilidad de cotejar fragmentos de fuentes documentales. “Sí. Este diccionario está animado por el interés de recoger las ocurrencias de las palabras que presenta [...] El diccionario permite referirse a los contextos originales donde aparecen los términos con el fin de estudiar más finamente su uso y su significación”. Así, el diccionario recoge formas que constan en los textos, no analizados hasta entonces, y para cada una de estas formas se da una traducción al francés; no obstante sin descuidar la historicidad de las traducciones propuestas en las principales lenguas europeas, de las palabras y las expresiones

¹³⁵ El *CEN* incluye 40,056 entradas recuperadas de esta obra.

¹³⁶ “En cuanto a las citas cabe decir que se eligieron o por su interés gramatical, cuando ponen en evidencia una estructura sintáctica particular, o por su interés enciclopédico en la medida en que señalan algunas particularidades notables respecto de prácticas culturales específicas” (Wimmer, GDN/UNAM, 2016).

en náhuatl que estaban por ser incluidas. “Se encontrarán entonces traducciones españolas, inglesas o alemanas que en su conjunto buscan dar una idea de la historicidad del concepto vehiculado por el término náhuatl” (Wimmer, GDN/UNAM, 2016).

3.1.14 Diccionarios anónimos en los manuscritos de la Biblioteca Nacional de Francia, *BNF_361/362/362bis*

Parte de nuestras fuentes lexicográficas incluidas en el *CEN* fueron los diccionarios anónimos resguardados en el Fondo Mexicano de manuscritos orientales de la Biblioteca Nacional de Francia, y que como es costumbre en los acervos bibliotecológicos y en la tradición francesa éstos están catalogados con cifras numéricas e iniciales para construir denominaciones un tanto rígidas. Así, obtenemos tres fuentes: *BNF_361*, *BNF_362* y *BNF_362 bis*.

El primero (de 1780 ¿?) es el más extenso con 28,379 entradas en 900 páginas donadas por Eugène Goupil como parte de la *Colección Aubin*. Es idéntico a la primera parte de Molina en la versión de 1571 pero fue presentado de forma muy distinta para invertir la dirección del diccionario en náhuatl-español. El segundo (al parecer también del siglo XVIII) contiene 5,146 entradas de castellano a náhuatl y presenta una segunda versión —362 ter— que posiblemente sólo es una transcripción ortográficamente corregida de la primera. Se cree que el autor fue un cura anónimo que comprendía muy bien el náhuatl sobre una variante dialectal del oeste y que lo realizó con fines didácticos. El último, también del siglo XVIII al parecer, incluye partículas gramaticales del náhuatl clásico traducidas al castellano; emplea los ejemplos de Carochi para conformar un total de 1,391 entradas y modifica ligeramente el sistema de anotación original del jesuita de “saltillos” y duraciones vocálicas. Del autor anónimo parece ser que no hay indicio alguno (Thouvenot, *et. al*, 2009: 32, 36-39).¹³⁷

¹³⁷ Evidentemente de estos tres anónimos hemos recuperado mucha más información del primero que, por cuestiones de practicidad en el momento de recaudar los datos, preferí tomar indistintamente el *BNF_361* o la referencia de Molina por ser idénticas una del otro.

3.2 Breves apuntes historiográficos. Fuentes documentales nahuas en letra latina

Como parte de la riqueza documental de los siglos XVI y XVII no sólo se presentaron artes y vocabularios, si no también anales, mitos, discursos sobre el comportamiento moral e historias generales a modo de exploración etnográfica. Esos son los temas focales de los cuales tratan las cinco fuentes documentales que escogimos para desarrollar nuestra pesquisa: *Primeros memoriales*, *Anales de Tlatelolco*, *Anales de Cuauhtitlan*, *Leyenda de los Soles* y *Huehuetlahtolli* de Juan Bautista de Viseo.

3.2.1 Anales de TLATELOLCO

Los *Anales de Tlatelolco* es presumiblemente la relación histórica más antigua de lengua náhuatl escrita en alfabeto europeo. Se compone de una antología de varios segmentos que se conservan bajo la forma de dos documentos independientes —*Ms. 22* y *Ms. 22 bis*— en el Fondo Mexicano de la Biblioteca Nacional de Francia extraídos de la Colección Lorenzo Boturini. El primero es el más antiguo fechado en el siglo XVI mientras que el segundo podría ser más tardío del siglo XVII. La primera traducción que se presentó fue al alemán y realizada por Ernst Mengin en 1939; más tarde habría una traducción al español en 1948 por Heinrich Berlin. Mengin consideró al manuscrito 22 como el original y el 22 *bis* como una copia posterior; no obstante, Wigberto Jiménez Moreno pensó que ambos serían una copia de un solo manuscrito más antiguo (Prem y Dyckerhoff, 1997: 181-82; Tena, 2004: 11, 15).

Los temas tratados en estos *Anales* se refieren a una lista de los gobernantes de Tlatelolco y Tenochtitlan, nos hablan de la guerra con Tenochtitlan, sobre la historia mexicana desde la salida de Chicomoztoc hasta la caída de Tlatelolco, de las reminiscencias de una exploración a Honduras, de las genealogías de Azcapotzalco y Tlatelolco, y nos cuenta acerca de la historia tlatelolca antes del arribo de los españoles y sobre la subsecuente conquista. Aunque el contenido temático de los manuscritos es homogéneo, la situación de éstos es por demás compleja y heterogénea en su composición. Los textos no se encuentran completos y poseen documentos que en ocasiones guardan correspondencia entre sí y otras veces no, aunque es

indudable que pertenecen a la misma crónica.¹³⁸ Las fechas exactas de producción son difíciles de reconocer, los *Anales de Tlatelolco* están fechados tentativamente en 1528, pero dado que podría haber sido escrito por diferentes manos, su datación podría variar hasta 1533 sin que ello signifique ninguna certeza, pues Lockhart lleva la creación del *Ms. 22* a 1545 (1993: 42, en Terraciano, 2014: 218; Prem y Dyckerhoff, 1997: 187; Tena, 2004: 14).¹³⁹ Asimismo, la ortografía ocasionalmente difiere y el soporte orgánico del papel tampoco concuerda, el texto 22 es sobre papel amate mientras que el 22 *bis* es papel europeo. A veces los documentos de la antología parecen haber tenido el mismo autor o diferentes autores originales con acceso a una misma fuente de información. En otros casos, el autor no tuvo acceso a las mismas tradiciones históricas de Tlatelolco y de Tenochtitlan (Prem y Dyckerhoff, 1997: 187).

La coincidencia entre los *Anales de Tlatelolco* y otras fuentes está muy bien atestiguada por varios especialistas. Se han encontrado correspondencias con la historia de Cuantínchan, la *Historia de sus Mexicanos por sus Pinturas*, el *Códice Aubin*, el *Códice Florentino*, otras crónicas sobre Tlatelolco, crónicas sobre la Conquista de México-Tenochtitlan, el *Manuscrito Tovar*, la obra de Torquemada, *Códice Chimalpopoca*, entre algunas otras. Es probable que los *Anales* referidos —por su prematura producción— hayan sido retomados como fuente para otros cronistas contemporáneos y posteriores, aunque dichas correspondencias no son del todo exactas y hasta muy variables por la misma naturaleza de estos manuscritos (Prem y Dyckerhoff, 1997: 189-203; Tena, 2004: 14). En síntesis, estos *Anales* tienen manos diferentes, se distinguen entre sí como se complementan, pudieron haber sido escritos en partes y en fechas distintas y es posible que la fuente primaria y más antigua haya sido pictográfica por lo que se puede aducir en la interpretación y descripción de los jeroglíficos y topónimos (Prem y Dyckerhoff, 1997: 204).¹⁴⁰

¹³⁸ Han llamado a los segmentos internos de los *Anales de Tlatelolco* “documentos” que tienen extensiones diversas, cinco documentos componen toda la antología (Prem y Dyckerhoff, 1997: 182).

¹³⁹ El manuscrito 22 *bis* señala que el texto fue escrito “aquí en Tlatelolco, en el año 1528”; sin embargo dicho documento es el más tardío y de menor confiabilidad. Rafael Tena comenta que: “Varios indicios nos llevan a suponer que el manuscrito 22 pudo haber sido confeccionado hacia 1560, a saber: el papel amate utilizado, la letra gótica empleada en las secciones I y III, la grafía arcaica del náhuatl, el diseño tradicional de los glifos, y las relaciones textuales que se pueden establecer con otros documentos de esta época, como son la *Ordenanza del señor Cuauhtémoc*, los *Anales de Cuauhtitlan*, la *Leyenda de los soles*, etcétera” (2004: 14).

¹⁴⁰ Si se requiere más información sobre el tema pueden verse Barlow (1948), Jiménez Moreno (1939), Prem y Dyckerhoff (1997), Susanne Klaus (1999) y James Lockhart (1993).

A través de una de sus temáticas centrales, aquella que habla de la Conquista, se puede percibir que —siguiendo a Kevin Terraciano— los *Anales de Tlatelolco* aparentemente no fueron supervisados por los españoles, sino que fueron escritos para un público exclusivamente indígena y no fueron traducidos al español hasta el siglo XX. Mientras que el libro doce del *Códice florentino* fue producido bajo los auspicios de los franciscanos. Estos *Anales* al parecer tampoco buscaron sacar ventaja del nuevo orden político mediante el contenido de su narrativa (2014: 232).¹⁴¹

Para efectos de esta investigación he retomado la paleografía y traducción bilingüe al español de Rafael Tena del 2004. El trabajo del traductor es riguroso y la más reciente traducción al español de los *Anales*. Integra ambas versiones del manuscrito para dar un texto mejor acabado y completo, y proporciona una paleografía muy clara fácilmente cotejable con el texto digitalizado que nos ofrece el *CEN*, lo que me permitió realizar una labor más sencilla y expedita (2004: 16-17). Su traducción es libre y, pese a todo problema de traducción que se pueda suscitar, permite una captación semántica óptima.

3.2.2 PRIMEROS MEMORIALES de Bernardino de Sahagún

Fue el primer ensayo de fray Bernardino de Sahagún reunir en Tepepulco en 1548 sus materiales que terminarían, directa o indirectamente, revistiendo su famosa *Historia general de las cosas de Nueva España*.¹⁴² De voces y antiguas pinturas de los sabios nahuas Sahagún se valió para conformar los testimonios de aquella magna obra (Garibay, 1992 [1956]: 7; Nicholson, 1997: 3-4).¹⁴³ El texto estaría terminado en 1561 y así lo decía él mismo del cómo todo comenzó:

¹⁴¹ “Los autores nahuas y los artistas de Tlatelolco presentaron visiones indígenas de la conquista poco comunes, las cuales no estaban destinadas a los funcionarios españoles, ni tampoco buscaban favores o recompensas mediante pretensiones de servicio y obediencia, como fue el caso de muchos otros relatos mesoamericanos con los que se trató de adquirir alguna ventaja o alivio en el marco del orden colonial. Al mismo tiempo, como todos los demás escritos nahuas acerca de la Conquista de México, estos relatos cuentan historias específicas desde el punto de vista de un solo *altepetl*” (Terraciano, 2014: 232).

¹⁴² Véase Ruz Barrio (2010) si se requiere mayor información codicológica de los *Matritenses*.

¹⁴³ Tepepulco o Tepeapulco es hoy un municipio que integra Ciudad Sahagún en el Estado de Hidalgo. Se consideraba cabecera periférica del Imperio y con confluencias otomíes y tlaxcaltecas, lugar también testigo de las guerras floridas. Su condición marginal, entre otras razones, llevó a pensar a Arthur Anderson que gran parte de lo recopilado por el fraile aquí no llegara a reflejarse en el *Códice florentino* (1994: 91).

“Lo cual se supo de prima tijera en el pueblo de Tepepulco, que es de la provincia de Acolhuan o Tezcuco, (e) hízose de esta manera. En el dicho pueblo hice juntar todos los principales con el señor del pueblo [...] Todas las cosas que conferimos me las dieron por pinturas, que aquella era la escritura que antiguamente usaban, y los gramáticos las declararon en su lengua, escribiendo la declaración al pie de la pintura” (Sahagún, 1992 [1956]: 73-4).

De las intenciones principales del franciscano, él observó que para poder realizar de forma próspera sus labores apostólicas era necesario “comprender a fondo su manera de ser y en una palabra sus antiguas prácticas y tradiciones, sus ideas acerca de sí mismos, la naturaleza y la divinidad” (León-Portilla, 1966: 7). A *grosso modo* vemos que Sahagún en los *Primeros memoriales* partió de los dioses, siguió con el cielo y el infierno, luego con el señorío y concluyó con las cosas humanas (López Austin, 2011: 363). Pero también tocó temas relativos al calendario, astronomía, educación, mitos, leyendas, ideas morales, filosofía, historia, medicina, derecho, parentesco, nutrición, orígenes étnicos, fauna, flora, geología, e incluso, referencias del arte náhuatl (León-Portilla, 1966: 8-9).¹⁴⁴

Como todo primer esbozo, el método de Sahagún se fue puliendo y sus encuestas y cuestionarios se fueron modificando a partir de las respuestas que recibía y del conocimiento que iba adquiriendo de las tradiciones nahuas. De Tepepulco el fraile fue a Tlatelolco y de allí fue a Tenochtitlan, es parte de la “duda metódica” que le llevó a confirmar mediante la información proveniente de tres ciudades distintas sus percepciones acerca de la cultura nahua —mexica en los dos últimos casos, acolhua en el primero—. En la escolástica y metodología española no era extraño el uso de los cuestionarios y de la minuta, pero fray Bernardino otorga a estas técnicas de investigación un significado “científico” y partir de registrar las respuestas en lengua náhuatl buscó testimonios veraces más allá de meras referencias (Anderson, 1994: 88).

Ahora, el por qué de la elección de Tepepulco para empezar con su trabajo, es algo que se desconoce. Se puede decir que la cabecera de Tepepulco figuró trascendental por varias

¹⁴⁴ Las informaciones recopiladas se dividen en cuatro capítulos: 1) de los dioses (*teteo*), subdividido en catorce párrafos; 2) del cielo y el infierno (*ilh uicacayotl iuan micltanyotl*), en siete párrafos, del señorío (*tlatocayotl*), en diecisiete párrafos y de las cosas humanas (*tlacayotl*), en once párrafos. “Bien puede ser que originalmente se concluyeran los *Primeros Memoriales* con un quinto capítulo, de las cosas naturales (tal vez designado como *tlalticpacayotl*, cosas de la tierra), pues trataría de materias en que Sahagún se interesaba mucho, y hay indicios de que en 1762 un impresor madrileño poseía un manuscrito sahauniano, ya desaparecido, con ‘muchas pinturas de esas cosas de la historia natural’” (Anderson, 1994: 53).

razones en el desarrollo de las poblaciones del Valle de México a lo largo de su historia. Se sabe que concentró una importancia económica debido a las fuentes de obsidiana, es probable que gozara de una población interétnica de otomíes, “chichimecas”, nahuas acolhuas y tlaxcaltecas, pues era frontera de Tlaxcalan. Se dice también que su riqueza cultural era significativa (tal vez debido al diálogo interétnico), y que varios cronistas posteriores asimismo señalaron la importancia de esta región posiblemente por el hecho de que Texcoco fue capital acolhua a partir de 1431 (Nicholson, 1997: 4-5, 13). Académicamente hablando, podemos expresar que si bien Sahagún llegó a pensar que su información recabada aquí no era del todo verás, justo por priorizar la unidad cultural sobre la diversidad, y por tanto decidió buscar datos nahuas menos contaminados de otras etnias, para nosotros lo opuesto es con exactitud lo verdaderamente trascendental. Ello nos permite ver otros aspectos de la cultura nahua del mismo periodo y en su misma relación, que no se encuentren necesariamente tan ligados a la alta cultura, educación e ideología política del Estado mexicana.¹⁴⁵

Según Nicholson y Arthur Anderson fue poco lo que se incorporó posteriormente al *Códice florentino* como lo conocemos hoy. Prueba de ello son las festividades registradas en Tepepulco que carecen de muchos detalles pero que además demuestran un comportamiento ritual diferencial con aquellas que se dice se celebraban en Tenochtitlan. Anderson comenta también que en la segunda y tercera etapas la *Historia general* se reestructura por medio de muchas enmiendas, eliminaciones y añadiduras; no obstante que “Sahagún preservó los resultados de su primer cedazo, pues obvio es que eran valiosos, y representando dichos resultados su primer experimento podrían servir como base para semejantes interrogaciones más tarde” (Anderson, 1994: 53, 54, 91; Nicholson, 1997: XI, 4, 13).¹⁴⁶

Agregados al *Florentino* o no, los *Primeros memoriales* fueron antecedente de aquel último y un trabajo necesario para el fruto cultivado.¹⁴⁷ Asimismo, como ya se había dicho con

¹⁴⁵ Sesgo de origen que muchas veces se ha venido repitiendo en la literatura histórico-antropológica.

¹⁴⁶ Véase López Austin (2011) y Anderson (1994) para una mayor argumentación acerca de las diferencias entre la versión final del *Códice florentino* y los *Primeros memoriales*.

¹⁴⁷ Parte de dichos precedentes pueden ser considerados los párrafos V y X que hablan de los atavíos y de los poderes de los dioses (López Austin, 2011: 365). En el apéndice de la *Historia general* se incluyeron dos textos más: “el referente a la educación y el que habla del sacerdocio. El primero puede tener como antecedente acolhua una exposición libre y extensa que aparece en los *Primeros memoriales* y que trata de las actividades de mancebos y doncellas en sus respectivas escuelas y de las funciones de los maestros” (2011: 371-72). Por

referencia al *Calepino*, los *Primeros memoriales* tenían una intención básica de conformar un vocabulario con excepción de aquello relativo a los procedimientos de magos y curanderos, y que puede ser atestiguado en el libro décimo. Por lo que respecta a las partes del cuerpo humano, aquí se presenta un enfático fin lingüístico; mientras que en Tlatelolco la lista de órganos aumenta notablemente, incluye sinónimos, ordena las partes del cuerpo por regiones o por naturaleza, crece desmesuradamente la lista de adjetivos y verbos que pueden aplicarse a las partes mencionadas. López Austin comenta: “Esto explica que Sahagún no haya juzgado prudente hacer una versión al castellano de aquel simple arsenal de palabras. Fue una buena ocasión perdida de conocer el concepto que los nahuas tenían de las diferentes partes del cuerpo humano” (2011: 382).

Una obra con múltiples pinceladas de originalidad, pionera en la creación de la *Historia general* de fray Bernardino, no puede más que mostrarnos el perfeccionamiento de un método, un primer acercamiento formal, una intención lingüística que de a poco se vio transformada en otras ambiciones pero que nos atesora una encomiable producción testimonial y semántica indígena, más temprana que posteriores registros del mismo franciscano y valiosa por su naturaleza. Tal como lo expone Garibay: “se le debe a él el método, los cuestionarios, la guía, la búsqueda de informantes, la redacción latina del náhuatl y una versión castellana que está lejos de ser literal, pues los testimonios indígenas de la viva voz de los sabios nahuas guardan celosamente las antiguas percepciones del mundo prehispánico, aún cuando no hayan tenido ni la estructura ni la total libertad de expresión, o siquiera la intención de elaborar una *Historia general* (Garibay, 1992 [1956]: 9-10). Y que de manera muy puntual y ecuánime López Austin ha expresado:

El análisis del método de esta obra —que bien puede ser considerado su primera historia, para diferenciarla de aquella otra tan calamitosa que la sumió en el olvido dos siglos— muestra que no puede ser vista como trasplante de un modo de inquirir del Occidente cristiano —reavivada la vieja enciclopedia medieval por el humanismo— ni como invento de un hombre. Tampoco es el fruto postrero de la milenaria tradición de los cultivadores del maíz ni el perfeccionamiento del viejo glifo de colores. Surgió como nueva realidad que no es suma ni promedio. Está cargada de comprensión y de incomprensiones. Fue teñida por un sueño que no se realizó y persiste como

otro lado, también se perciben temas que no continuaron un desarrollo ulterior en Tlatelolco pero que conformaron la base para lo que más tarde se les preguntaría a los mexicas (2011: 374).

una realidad que no fue soñada, fuente que da a conocer al hombre náhuatl y en última instancia al hombre” (2011: 389).

Finalmente, aquí he retomado la traducción bilingüe de Thelma Sullivan al inglés basada a su vez en la edición facsimilar de Del Paso y Troncoso (1905-1907) de los *Códices matritenses*. Sullivan fue alumna del padre Ángel Garibay y de Miguel León-Portilla en México y hubo comenzado su proyecto de paleografía y traducción de los *Primeros memoriales* en la década de los setentas, dedicó su energía a completar dicho proyecto hasta su muerte prematura en 1981. De ahí en adelante el trabajo fue coordinado y completado por varios especialistas que la autora había ya conocido, y con quienes había compartido experiencias, hasta que finalmente fue publicada tan ansiada traducción en 1997.¹⁴⁸

3.2.3 Códice CHIMALPOPOCA

El *Códice Chimalpopoca* forma parte de aquellas crónicas que en lugar de presentar pictografías poseen narrativas, descripciones prolijas y conversaciones. Éste lejos de ser homogéneo, es una antología de tres manuscritos que con certeza podemos decir que expresan temáticas de distinto orden, llegando a nosotros con los siguientes títulos: la primera parte fue denominada los *Anales de Cuauhtitlan*, la segunda es un texto en español llamado *Breve Relación de los Dioses y Ritos de la Gentilidad* del bachiller Pedro Ponce, y la *Leyenda de los Soles* como tercer manuscrito. Aquí nos referiremos únicamente al primero y tercero (Toscano, 1983: 342).

Antes que nada, habrá que comentar que las fechas de producción de los manuscritos difieren entre sí, parece ser que la *Leyenda de los Soles* es más temprana datada en el 1558/1561 mientras que los *Anales de Cuauhtitlan* lo están en 1563/1570. Sobre el autor no se sabe mucho, pero al parecer la versión conocida es una copia a una sola mano de originales anteriores; se dice que el historiador Fernando de Alva Ixtlixochitl pudiera haber sido el copista hacia el año de 1630. Luego en 1846 el abate Charles Étienne Brasseur Bourbourg

¹⁴⁸ Nicholson coordinó y ayudo en la contextualización histórica sobre la vida y obra de Sahagún, Arthur Anderson y Charles Dibble lograron terminar la paleografía y traducción así como la revisión pormenorizada de toda la obra, Eloise Quiñones trabajó en el análisis de las figuras y en la descripción física del manuscrito y Wayne Ruwet colaboró en la edición y publicación de la versión acabada del texto al que aquí me referiré (Nicholson y Anderson, 1997: XI-XV).

denominó al códice como *Chimalpopoca* en honor al académico del siglo XIX Faustino Galicia Chimalpopoca quien había participado en su traducción (Velázquez, 1992 [1945]: IX-X; Martínez Baracs, 2014: 338; Bierhorst, 1992: 3, 12; Toscano, 1983: 343).¹⁴⁹

Fue en 1946 que Salvador Toscano extravió este y otros códices que estaban bajo su estudio a partir de un accidente aéreo en el que también falleció la actriz Blanca Estela Pavón, hasta ahora se desconoce el paradero de la transcripción original, quedando sólo los registros que antes de eso se habían logrado hacer (Martínez Baracs, 2014: 337). Resta una copia de León y Gama de 1792 en la Biblioteca Nacional de París y un facsímil fotográfico realizado por Primo Feliciano Velázquez en 1945.¹⁵⁰ Durante el siglo XVI el manuscrito fue conocido por Pedro Ponce y en el XVII y XVIII fue también certificado por Francisco Xavier Clavijero, Antonio de León y Gama, Carlos Sigüenza y Góngora y por Lorenzo Boturini, de ahí que se le haya conocido en primera instancia como una *Historia sobre los Reinos de Colhuacán y México*. Se le debe al historiador del siglo XIX José Fernando Ramírez el nombre de *Anales de Cuauhtitlan* a la primera parte del *Códice*, y a Francisco del Paso y Troncoso, en su edición de 1903, el nombre de *Leyenda de los Soles* para la tercera parte del mismo (Del Paso y Troncoso, 1903: 4; Bierhorst, 1992: 13; Tena, 2002: 169).

3.2.3.1 Anales de CUAUHTITLAN

La ciudad de Cuauhtitlan figura como una de las más importantes del periodo prehispánico al lado de Tenochtitlan, Texcoco y Tlacopan. Situado al norte del Valle de México, compartió territorio con los señoríos de Colhuacan, Xaltocan y Cuitlahuac, representando una región productiva y relevante para la evangelización una vez llegados los españoles. Los *Anales de Cuauhtitlan* nos brindan una narrativa de carácter histórico complementada con asuntos de corte mítico. Nos relata la llegada de los chichimecas, la posterior fundación de las ciudades

¹⁴⁹ Existe una hipótesis escudriñada alrededor de los autores de estos documentos y a la que hacen referencia tanto Salvador Toscano como Primo Feliciano Velázquez, la cual menciona acerca de la posibilidad de que hayan sido redactados por informantes de Sahagún durante su trabajo en Tepepulco y Tlatelolco: Martín Jacobita para la *Leyenda* y Bejarano y Pedro de San Buenaventura para los *Anales* (1983: 343; 1992 [1945]: VII, IX-X; Tena, 2011: 14-15).

¹⁵⁰ Afortunadamente parte de la antología fue también conocida y analizada por Walter Lehmann en 1909 y 1926 y publicado, paleografiado y traducido al alemán en 1936; más tarde aparece la reedición corregida de Ángel María Garibay en 1965 (Bierhorst, 1992: 11) y la de Miguel León-Portilla en 1975 sobre la primera edición completa del *Códice Chimalpopoca* de Velázquez.

y señoríos de la región, la guerra con los tepanecas, las secuencias de los gobernantes en cada momento de la historia, evidentemente todo en relación con el devenir de Cuauhtitlan. La crónica cierra con una breve síntesis de la historia mexicana y con las series de roles tributarios. El manuscrito también nos proporciona información sobre la guerra, el rol de la mujer, el territorio mexicano, sobre el sistema tributario y la religión (Bierhorst, 1992: 4-7; Tena, 2011).

3.2.3.2 LEYENDA de los SOLES

Este manuscrito fue denominado como una leyenda pero el carácter de su contenido es mítico, pues habla de la creación del Mundo y del Hombre. La narrativa es más libre y flexible que en los *Anales* y su vínculo con pictografías es más afianzado, es posible que el autor se haya basado en pinturas como primera fuente del relato (Del Paso y Troncoso, 1903: 6, 7; Bierhorst, 1992: 7). La temática mítica que se observa en la *Leyenda* es de una antigüedad difícil de calcular, pues en ella resurgen preocupaciones cosmogónicas que fueron comunes —hasta cierto punto— en varios pueblos mesoamericanos y no únicamente los nahuas (Florescano, 1997). En el seno del pueblo mexicano, este discurso fue parte de una serie de poemas sacros que eran cantados en el Calmecac y, por ello, representa una valiosa reliquia tanto del pensamiento cosmogónico nahua, como del espectro ideológico del pueblo mexicano (De La Torre Villar, 1994: 109).

Este mito guarda, principalmente, una íntima relación con dos documentos: la *Historia de los Mexicanos por sus pinturas* atribuida a fray Andrés de Olmos y por tanto un texto muy temprano de la Nueva España, y con la *Histoyre du Mechique* copia al francés de un manuscrito en español que se perdió y que posiblemente estaba relacionado también con Olmos. Otros textos que se le asocian por su temática: *Anales de Cuauhtitlan*, el *Códice Vaticano A*, la *Historia de Tlaxcala* de Diego Muñoz Camargo y la *Historia Chichimeca* de Ixtlilóchitl, así como el monumento de la Piedra del Sol que es la muestra pétreica más antigua que existe sobre este tópico (Moreno, 1967: 185; Florescano, 1997: *passim*; De La Garza, 1983: *passim*).

Para ambos manuscritos, he retomado las traducciones y paleografías que Rafael Tena (2002 y 2011) vierte sobre el *Códice Chimalpopoca* por separado, de hechura muy reciente si se

toma en cuenta lo prolongado y laborioso que resulta manufacturar una nueva traducción. Como lo confirma Martínez Baracs, urgía una traducción fresca sobre el códice (2011: 340) pues como hemos visto, sobre los manuscritos se tenían las traducciones de Faustino Galicia Chimalpopoca del siglo XIX, aquellas de Francisco del Paso y Troncoso y la de Walter Lehmann de la primera mitad del siglo XX; todas ellas anteriores a la traducción conjunta del códice por Primo Feliciano Velázquez y con muchas deficiencias.¹⁵¹ Las demás son reediciones de las aquí citadas. Sobre la traducción conjunta de Velázquez, ha valido la pena reeditarse en 1965, 1975 y 1992, sin embargo, como lo menciona León-Portilla en el prefacio a la última reedición, vale también aplicarse aquello de —a la espera de otra traducción perfeccionada— “lo mejor es enemigo de lo bueno”, lo que nos deja como la mejor referencia para nuestra investigación el reciente trabajo bilingüe de Rafael Tena por ser bueno, por ser una traducción más libre ya que las anteriores fueron demasiado literales, y por haber pulido los esfuerzos precedentes.

3.2.4 HUEHUEHTLAHTOLLI de Juan Bautista

El título que lleva este manuscrito quiere decir a la letra “palabra antigua” o “palabras de los viejos” y, por lo tanto, trata de un género literario hasta cierto punto común entre las doctrinas, tanto sofisticadas de la “alta cultura” mexicana, como aquellas que conformaron el *corpus* de la ética, la moral y la normatividad del pueblo nahua en general. Ello, por el hecho de que la palabra antigua para las comunidades precolombinas —y no únicamente nahuas, e incluso no únicamente mesoamericanas— es portadora del saber de los ancestros, de los dioses y de la sabiduría cultural de un grupo determinado. No obstante, este manuscrito fue inicialmente transcrito desde las antiguas pinturas —pictografías probablemente muy ligadas al segmento normativo, político e ideológico del Estado mexicano, ya que fueron enseñadas en el Calmecac, escuelas sacerdotales y en los centros de educación superior— para ser expresadas a través del alfabeto latino y finalmente traducidas al castellano (León-Portilla,

¹⁵¹ Según lo comenta el mismo Velázquez: “De ahí que hayamos emprendido osadamente darles nueva castellana vestimenta, tan ajustada cuanto posible a la propia suya, para que sea dable seguirla línea a línea, sin modificar el contorno, por no deslustrarla o desfigurarla” (1992 [1945]: XXI). Luego vendría una traducción de Robert Barlow mencionada por Salvador Toscano como si fuese un hecho concretado, y que Miguel León-Portilla anota que hasta el día de hoy se desconoce su paradero (1983: 346). También en tiempos recientes los dos volúmenes sobre el *Códice Chimalpopoca* de John Bierhorst con traducción del náhuatl al inglés (1992).

1991). No son por esto desdeñables ni mucho menos discursos de poca monta, pero habrá que decir que este documento de fray Juan Bautista de Viseo entreteje en sus párrafos sospechadas sentencias morales y que, al menos, muchas dudas se alojan en su respectivo lector después de haberlos inquirido.¹⁵²

Las pláticas de Bautista componen un total de veintinueve, de éstas las primeras quince están orientadas a momentos claves durante el ciclo de la vida, discursos morales al interior del núcleo familiar de cuando se es niño, joven, cuando se está en la escuela, cuando se quiere casar, cuando ya está casado y pláticas entre marido y mujer. Los *huehuehtlahtolli* referentes al gobierno y al orden sociopolítico conforman las siguientes nueve pláticas, constituyen discursos alrededor de los gobernadores, regidores, principales y alcaldes. Otra más referente al profesionista y de cómo debe conducirse. Es justo acá donde comienzan a aparecer los contenidos cristianos de forma explícita, pues ésta y las pláticas restantes están dedicadas al cristianismo y de cuán importante es como verdadera religión. Varias de estas últimas fueron agregadas por Juan Bautista al manuscrito original. Sobre el origen de las primeras pláticas del manuscrito, que son aquellas que podrían encontrarse mejor apegadas a la versión original basada en pictografías prehispánicas, algunos las atribuyen a Olmos, otros a Sahagún (Bernal, 1983: 322).¹⁵³

No intento alterar la moral indígena ni en sus virtudes ni en sus vicios, mas el aparente éxito que tuvieron estos *huehuehtlahtolli* entre el pensamiento español de los siglos XVI y XVII parece lograrse mediante una moral idealizada que rescató lo mejor de las pinturas mexicanas y del ideal de comportamiento cristiano-español, sea para predicar las enseñanzas de Cristo,

¹⁵² Ya se ha dicho que los *Huehuehtlahtolli* de Bautista son menos confiables que otros, pues como veremos él modificó y agregó pasajes al manuscrito original orientados a las enseñanzas del cristianismo (Quintana, 1976: 65; Housková, s/f: 8). Otras veces no se distingue entre los textos de Andrés de Olmos y Juan Bautista, es decir que se basan en el conocimiento y análisis del último pero adjudicando los resultados de dicho análisis al primero por haber sido el supuesto recopilador original, o por desconocer las considerables modificaciones posteriores de Bautista: “Se enfrentaron a los *huehuehtlahtolli* con perspectivas diversas: el afán de suprimir idolatrías e intercalar conceptos cristianos que reflejan las pláticas recopiladas por [Olmos], se da en mucho menor grado en Sahagún” (Ruiz, 2013: 274).

¹⁵³ El manuscrito original se desconoce. León-Portilla menciona que es probable que haya reposado en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco con el cual, Olmos, estuvo ligado desde su fundación en 1536, como también lo estuvo Sahagún (León-Portilla, 1991: 12-13). Coinciden, el texto náhuatl en la edición de León-Portilla sobre los *Huehuehtlahtolli* de Bautista de Viseo (1991) y aquella versión de Rémi Siméon de la *Gramática* de Olmos (1875), en toda la parte de la exhortación del padre al hijo para que viva rectamente y la respuesta de este último a su padre.

o para situarse como abogado defensor de la justa indígena.¹⁵⁴ Mónica Ruiz Bañuls confirma que: “Las virtudes resaltadas en los *huehuetlatolli* eran tan acordes a los deseos de los frailes que se les debía otorgar difusión, con la ventaja de que, presentadas en este género literario específicamente indígena, tenían muchas más posibilidades de ser comprendidos por los mexicanos” (2013: 271). Después de las modificaciones de Bautista el resultado es un extraño semantismo que a mi parecer no sólo interpola ideas cristianas, como lo comenta León-Portilla (2006 [1956]: 19), sino que confecciona un documento de muy compleja composición sincrética de principio a fin.

Con las actuales técnicas de investigación científica, Lilian Álvarez de Testa ha comprobado que existen diferencias notables entre los *huehuehtlatolli* recabados por Sahagún expresados en su libro sexto de la *Historia general*, y las pláticas de Bautista. También comenta que existen diferencias sobresalientes entre estos últimos y aquella plática en el *Arte* de Olmos: “la adaptación de fray Juan Bautista va más allá de sustituir nombres de deidades e introducir lecciones de cristianismo, sustituye además una forma de moralidad propia de hombres y mujeres libres por otra propia de siervos y esclavos” (2004: 43). Mediante un análisis hermenéutico y filológico, Álvarez de Testa encuentra que la moral reflejada en las pláticas de Bautista está orientada a la obediencia y sumisión de los individuos ante la autoridad; mientras que las de Sahagún lo están hacia la reflexión y libre elección de lo correcto y lo incorrecto para que cada individuo decida por sí mismo lo más conveniente. Las pláticas de Bautista contienen amenazas, premios o castigos para acercarse al bien o al mal dentro de una lógica mecánica impuesta y esclavizante, en tanto que las del libro sexto, se muestran como consejos de los antepasados y como “espejo” para el autoconocimiento; aspecto que

¹⁵⁴ Por ejemplo, Sahagún, Olmos y Zorita, además de Vasco de Quiroga, Juan de Torquemada, Gerónimo de Mendieta y Bartolomé de las Casas (Icazbalceta, 1938 [1886]: 358; León-Portilla, 1991: 12) quien, seguramente cobró interés por estas pláticas por las mismas razones de Zorita (es posible que todos ellos hayan conocido una versión más apegada a la fuente indígena original). Sumamos a la lista Juan Bautista de Pomar, Fernando de Alva Ixtlixóchitl, Bartolomé de Alva y Horacio Carochi (Schwaller, 1994; Karttunen y Lockhart, 1986 y 1987). León-Portilla manifiesta que: “circuló y fue tan leído [el texto de Bautista] que, con el tiempo, el uso trajo consigo el deterioro y la pérdida de casi todos sus ejemplares”, “actualmente sólo se conocen, fragmentarios, dos de ellos”. Portilla reconstruyó los *Huehuehtlatolli* que conocemos a partir de fotografías de esos dos ejemplares incompletos. Más tarde se publicó un facsímil en 1988 de la Comisión Nacional Conmemorativa del V Centenario del Encuentro de Dos Mundos con un estudio introductorio de él (1991: 27).

parece coincidir más con la cosmovisión mesoamericana en términos generales.¹⁵⁵ Con todo, Álvarez concluye que:

“...frente a este tipo de textos siempre debe cabernos la duda sobre su autenticidad; que, en general, los textos atribuidos a fray Juan Bautista Viseo parecen más adulterados ya que en ellos no hay lugar para la deliberación moral —característica fundamental del género *huehuetlahtolli*—, lo que, en todo caso, convierte sus textos en sermones para el adoctrinamiento e incluso, según mi opinión, para el sometimiento pero no para la educación ética (hecho que por cierto ayuda a la colonización)” (2004: 54-55).

El semantismo en estas palabras de los antiguos sabios y viejos debe ser tomado con cautela, pero habrá que decir, con todo y conscientes de esto, que también se trata de una oportunidad perfecta para crear un contraste que resignifique el análisis que aquí se presenta sobre las raíces léxicas nahuas. Oportunidad calificada para verter más información sobre el tema del que recién he hablado, pero sobre todo para distinguir un poco mejor la semántica indígena.

3.3 Breves apuntes historiográficos sobre las fuentes etnográficas nahuas

Como ha quedado justificado en la introducción a la presente investigación y en el capítulo primero, retomaremos algunas fuentes de carácter etnográfico con la finalidad de diversificar aún más la información y con ello complementar nuestros datos y resultados. Se dijo que involucraremos tres áreas nahuas que preservan, pese a las continuas transformaciones producto de la Colonia y de la época moderna, sus antiguas tradiciones y lengua náhuatl. Éstas son Milpa Alta en el Sureste de la Ciudad de México, Tepoztlán en el Estado de Morelos y la Sierra Norte de Puebla, de las cuales he intentado recuperar oralidad escrita en náhuatl a través de cuentos y oraciones pertenecientes al sistema médico.

¹⁵⁵ Es prudente comentar que este libre albedrío y reflexión individual para autoconocerse y reconocer lo correcto de lo incorrecto, necesita complementarse. Así dicho sin más, podría confundirse con el antiguo pensamiento platónico que sitúa a la Razón y a la Idea como entidades esenciales del Ser humano que rigen, o debieran regir, su actuar y comportamiento en detrimento de las pasiones y los sentidos. Si bien es complejo develar los preceptos morales del pueblo nahua, sí podemos decir que la Razón nahua se finca paralelamente a los sentidos y no existe una división tajante entre cuerpo y persona, se reflexiona también con el Corazón. Además de que esta reflexión parte del individuo como una labor conjunta con los demás miembros del grupo y en función de la colectividad.

De la región directamente emparentada con nuestra área de estudio es Milpa Alta, es por ese motivo que contamos con cuentos recopilados principalmente de autores muy bien vinculados con aquel pueblo, Pablo González Casanova y Fernando Horcasitas; aunque ambos escritores bien hicieron en atender la literatura náhuatl de Tepoztlán. De esta última localidad morelense poseemos un cuento más recopilado por Karen Dakin. Finalmente, recogimos algunas súplicas asociadas con el sistema médico y el agrícola, previamente recopiladas y analizadas por Alessandro Lupo, para la región Norte de Puebla.

3.3.1 Cuentos nahuas de Milpa Alta, Sureste de la Ciudad de México y Tepoztlán, Morelos

Son muchos los escritores, filólogos, antropólogos y humanistas académicos que se vinculan con Milpa Alta. Por tratarse de un aspecto periférico a mi esfuerzo, no puedo hacer recuento de tanta literatura referente a esta comunidad, ni de tan valiosas aportaciones, tanto autóctonas, como foráneas. Cabe resaltar y sumar a Doña Luz, oriunda de Milpa Alta, de quien Horcasitas se valiera para la recolección de los cuentos que aquí presentamos. Fue hacia finales del siglo XIX que han nacido los personajes aquí mencionados, y por ello, vale la pena recordar que en aquellos tiempos existió un auge e interés por publicar y editar las antiguas obras nahuas, esfuerzos como los de Francisco del Paso y Troncoso y Joaquín García Icazbalceta demuestran esta tendencia, así como también el interés despertado en otras latitudes del mundo cuyo ejemplo es el de René Siméon, entre otros bien conocidos. Estas incursiones y preocupaciones en torno a lo indígena se suscitaron sobre todo a finales del siglo XIX y principios del XX. Asimismo, encontramos la tendencia naciente de Franz Boas y Gamio que terminaría por conformar la Antropología mexicana y las disciplinas humanísticas subyacentes. Todo, y habrá que entenderlo así, como secuela de la Independencia de México y en vísperas de la Revolución mexicana.

Sabemos de Pablo González Casanova que nace en Yucatán en 1889. Fue un políglota mexicano, escritor, periodista y conecedor de las lenguas maya, otomí, mazahua, y por supuesto, náhuatl. Entre otras actividades que realizara este filólogo, está el haber auxiliado a Manuel Gamio en las excavaciones arqueológicas de Teotihuacán, por lo demás, González Casanova dedicó su vida a los estudios lingüísticos y filológicos, elaboró ensayos

etimológicos sobre la lengua náhuatl, recopiló literatura diversa mexicana en lengua vernácula y emprendió análisis sobre la poesía nahua. Fue exponente de la investigación lingüística de nuestro país encontrando aspectos de relevancia para el reconocimiento de las variantes regionales del náhuatl, mismas asentadas en los cuentos que acá he acogido: *Un cuento mexicano de Milpa Alta y El ciclo del legendario del Tepoztécatl*. Nuestro escritor fallecería en la Ciudad de México en el año de 1936 (Farfán Caudillo, 2008: 239-40).¹⁵⁶

Fernando Horcasitas Pimentel —de familia mexicana— nace en Los Angeles, California, en 1924 para posteriormente mudarse a la Ciudad de México en el año de 1944. Fue un lingüista, antropólogo y etnohistoriador destacado por recopilar singular número de narrativa y relatos literarios acerca de la vida cotidiana de los pueblos originarios de México. También se dedicó a reflexionar sobre el teatro y fiestas indígenas y ayudó a recuperar textos escritos en náhuatl sobre porfirismo y la Revolución mexicana; asimismo, colaboró en el rescate de manuscritos, mapas, documentos de archivo, transcripciones y testimonios, que conformarían la colección *Horcasitas Papers* resguardada en la Biblioteca Latinoamericana de la Universidad de Tulane, Nueva Orleans (León-Portilla, 1982: 305-06; Farfán Caudillo, 2008: 221, 240-42).¹⁵⁷ Algunas de sus obras más importantes son *Los cuentos en náhuatl de doña Luz Jiménez* (1979), *El teatro náhuatl, época novohispana* (1974) y su traducción al inglés con una extensa introducción y notas de la obra de fray Diego Durán *Historias de las Indias de Nueva España* (1973) (León-Portilla, 1982: 306).

De Doña Luz Jiménez (1897-1965) hemos retomado cuentos a través de la pluma de Horcasitas. Ella desempeñó una labor interesante para reafirmar las culturas mexicanas indígenas, fue sabia, traductora e interlocutora de las comunidades nahuas, un modelo integral de la cultura mexicana. Fue inspiración del muralismo y arte mexicano de principios del siglo XX y para el desarrollo científico antropológico de la cultura nahua.¹⁵⁸ Dejó un

¹⁵⁶ Para más información véanse los estudios introductorios de Ascensión Hernández de León-Portilla (1989 [1977]) y Carlos Martínez Marín (2001 [1946]), así como el prólogo de Agustín Yáñez y la presentación de Miguel León-Portilla en la edición de los *Estudios de lingüística y Filología Nahuas* (2001 [1946]).

¹⁵⁷ Es justo añadir que fue editor junto con Robert Barlow de la revista *Tlalocan* (León-Portilla, 1982: 305).

¹⁵⁸ Jean Charlot terminó por aprender náhuatl con ella, aquel realizó en 1947 una serie de grabados *Mexihckannantli* (Madre mexicana), obra que posee su secuela en el texto de Frances Karttunen *Apéndice: Mowentihke Chalman/Los peregrinos de Chalma* de Jean Charlot. Llamando la atención tanto de Karttunen como de León-Portilla por sus aportes a la cultura náhuatl (en Farfán Caudillo, 2008: 225-26). Trabajó al lado de Pablo González Casanova y Boas en 1920, con Lee Whorf y Stanley Newman en 1929, y con Robert Barlow y Fernando Horcasitas en 1948 (Farfán Caudillo, 2008: 225-26; Karttunen, 1991: 273).

legado de literatura náhuatl sobre cuentos, historias, tradiciones y adivinanzas, trabajo etnográfico e histórico sobre la vida cotidiana indígena, cuentos sobre religiosidad y cosmogonía nahua, y sobre el impacto de los cambios revolucionarios a la cultura milpaltense (Farfán Caudillo, 2008: 225-27; Karttunen, 1991: 273). La primera edición de la obra recopilatoria de Horcasitas data de 1979. La labor de recopilación de los textos nahuas fue enriquecida con la organización, análisis y clasificación sistémica que se llevó a cabo en estos cuentos. Son 44 relatos clasificados según su contenido cosmogónico y etiológico: sobrenatural, moralizador, de acontecimientos locales, hadas o, incluso, de carácter cómico (Horcasitas, 1979: 5-8; Farfán Caudillo, 2008: 240).

Los textos que hemos retomado de Milpa Alta son los siguientes:

- 1) *In Tepoztecatl*. “El Tepozteco”¹⁵⁹ (Horcasitas).
- 2) *Zazanili ipampan Iztaccihuatl*. “Cuento sobre la Mujer Blanca”; I y II (Horcasitas).
- 3) *Yeyi tlaca ihuan atl*. “Los tres hombres y el agua” (Horcasitas).
- 4) *Tlatihuanime Cuauhnhuac, Tepoztlan ihuan Popocatepetl*. “Los señores de Cuernavaca, Tepoztlán y el Popocatépetl” (Horcasitas).
- 5) “Cuento en mexicano de Milpa Alta” (González Casanova).
- 6) *Cente couatl huan tlacatl*. “La culebra y el hombre” (González Casanova).

Los cuentos nahuas de Tepoztlán, Morelos:

- 1) “El carbonero. Un cuento náhuatl” (Karen Dakin).¹⁶⁰

¹⁵⁹ Según González Casanova, fue Eduard Seler quien lo relaciona con *Macuilxochitl* y *Xochiquetzal*, más tarde se encuentra información en el *Códice de Florencia* de manos de Zelia Nutall, y donde se confirma la afinidad del héroe con el pulque y con los ritos que le corresponden. En la *Historia general* de Sahagún aparecerá después de *Ome tochtli*, divinidad a la que estaba consagrado el *teocalli* de Tepoztlán. Otros nombres derivados de gentilicios o topónimos asociados al pulque salen a relucir como posibles sinónimos, o al menos, como parte del mismo campo de sentido al cual pertenece el *Tepoztécatl* (González, 1989 [1977]: 209-12). Los ritos que se han registrado en torno a este héroe implican el uso de hachas de cobre para cortar leña, aspecto que se encuentra directamente vinculado con su nombre “tepoz”. Íconos como la nariz lunar huasteca *yacametzli* y la pintura roja y negra en rostro y manta, también han venido a confirmar en él los atributos de la bebida.

¹⁶⁰ Este cuento fue relatado por Agustín Borda, de Santa Catarina Zacatepec, Morelos. Es una versión fragmentada de un cuento famoso a partir del “Macario” de B. Traven y que fue publicado por él en alemán en 1950, para posteriormente aparecer en una colección en 1958 titulada *Der Dritte Gast*. Roberto Gavaldón hizo una versión filmada de “Macario” en 1959-60. La primera versión en inglés completa salió en 1966. Las versiones expresan ciertas diferencias, pero el núcleo de la trama persiste en ambas. Sin embargo en esta ocasión, Dakin nos comenta que: “Los mismos elementos del encuentro del hombre con la Muerte se pueden encontrar en cuentos originados en el Oriente e introducidos a la cultura occidental. Posiblemente el presente cuento deriva de uno traído de España, si se piensa, por ejemplo, en la cena de Don Juan, a la que asiste el

2) *El ciclo legendario del Tepoztecatl*; I, II, III (González Casanova).¹⁶¹

3) Un cuento en mexicano de origen francés *Cizuonton uan yolhcatl*.¹⁶² “La doncella y la fiera” (González Casanova).

3.3.2 Oraciones nahuas de la Sierra Norte de Puebla

Las oraciones y súplicas (*netatauhtilime*) que se presentarán a continuación proceden de Yancuictlalpan en la Sierra Norte de Puebla siendo recopiladas por Alessandro Lupo en 1988. Como él mismo lo menciona, su principal intención era reconstruir y analizar el sistema cosmológico de los nahuas partiendo de un grupo de textos orales de uso ritual. El proyecto etnográfico comenzó desde 1984 y prosiguió hasta 1990, en 1995 sale a luz la publicación titulada *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales* (1995: 17-18). Parte de las súplicas registradas por Lupo, ya habían sido expuestas en *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, de 1989 en coautoría con Italo Signorini. Se han seleccionado cuatro textos:

- 1) Invocación para el diagnóstico
- 2) Súplica contra el *nemouhtil* (susto)
- 3) Súplica a San Ramos
- 4) Súplica por la lluvia

De las tres clases de súplicas que Lupo emplea en su análisis, de la esfera terapéutica, doméstica y extradoméstica, aquí he considerado aquella destinada a la enfermedad por su estrecha relación con el funcionamiento corporal, y la última por hacer referencia explícita al sistema agrícola, donde terminan por fundirse los ámbitos de lo corpóreo y lo agrícola en

fantasma del Comendador, o en el romance más antiguo en que un joven invita a cenar a una calavera a la que ha dado un puntapié en el panteón” (1972: 329).

¹⁶¹ El marcado interés de González Casanova por descubrir las relaciones entre variantes dialectales y fonéticas, llevó a considerar narraciones orales de una y otra región, producto de ese esfuerzo son los cuentos recopilados por él en esta localidad morelense: “Distínguese también del mexicano clásico el de Tepoztlán en que los pretéritos verbales y los sustantivos con pronombre prefijo posesivo terminados en la sílaba uh, mudan esta terminación en n. La misma sílaba en posición media, suele perder su elemento vocálico manteniéndose el fricativo”. Y continúa con este tipo de comparaciones, precisiones y observaciones (1989: 190).

¹⁶² Este cuento se distingue dentro de la estratigrafía literaria como una intrusión cobijada por una matriz nahua parlante. Se publica en 1920 en el tomo I de la revista *Ethnos* recién fundada por Manuel Gamio. El relato original pertenece a Juan Hidalgo originario de Tepoztlán y de tan sólo dieciocho años de edad. Su origen como narrativa es francés, Jeanne Marie Leprince de Beaumont (1711-1780) tiene un cuento intitulado “La Hermosa y la Fiera”, cuyo relato fundamental coincide casi con el texto mexicano (González, 1989 [1977]: 190).

la ya muy conocida relación Hombre-Maíz. Los textos que acá se presentan son pronunciados, o lo fueron, en el curso de ritos curativos, dirigidos en la mayoría de los casos a recomponer el equilibrio espiritual de los enfermos, afectados por las acciones deliberadas o involuntarias, tanto de humanos como extrahumanos. Por otra parte, en la esfera extradoméstica, los textos tienen por objeto los riesgos y las actividades que el ser humano enfrenta fuera del espacio contralado del hogar y del pueblo, entre los cuales destacan las ocupaciones agrícolas (1995: 91). Cabe señalar que, en las súplicas, “la alusión a la personalidad y las virtudes de los destinatarios de la invocación, sin embargo, nunca asume la forma narrativa, a diferencia de lo que ocurre en la exposición del mito” (1995: 80).

3.4 Comentarios generales

En efecto es por demás extenso el recuento, algunas veces con carácter historiográfico, otras sencillamente contextual, sobre las fuentes que recuperamos para elaborar nuestros datos y análisis, pero no he querido obviar aspectos que pudieran en dado momento incidir en la calidad de las deducciones o interpretaciones —si bien éstas nunca serán perfectas—. Fue el objetivo reconocer la procedencia de las obras, su confección, su devenir, sus influencias, sus contextos, sus alteraciones, su rescate y “manoseo” en los siglos posteriores a su producción original. Busqué hablar brevemente sobre la vida de los autores, sus propósitos, formación, diálogos y circunstancias que, tarde o temprano como en la vida de todos, inciden directamente en nuestras creaciones, sean éstas científicas, estéticas o prácticas. No sería posible evaluar la calidad de los datos construidos, su confiabilidad o sesgo cultural, sin tener cierta consciencia de los aspectos señalados anteriormente.

CAPÍTULO IV

Análisis semántico. La cabeza y el cabello

4.1 Vocabulario y categorías semánticas alrededor de la raíz léxica: TZON

La raíz léxica náhuatl TZON la presenciamos principalmente en el vocablo *tzontli* “cabello”, pero designa también a la cabeza completa, según la anatomía de López Austin el término *tzontecomatl* comprende asimismo el rostro (2004: 102). Este último vocablo conjunta la raíz *tzon-* y el sustantivo *tecomatl*, que significa tecomate y se trata de una olla de barro sin cuello, su particularidad es la de ser completamente esférica a diferencia de otro tipo de ollas.¹⁶³ Puede decirse que el vocablo *tzontecomatl* o *tzonteco*, este último altamente empleado en comunidades nahuas actuales, se refiere a una semejanza formal entre el cuerpo esférico de una olla y la cabeza, y posiblemente como contenedora. La relación semántica por analogía: la “cabeza es como si fuera una olla de barro”, es una expresión que no sólo se presenta en la lengua náhuatl, cuando decimos la “testa” (proveniente del latín) se está haciendo referencia al mismo tipo de semejanza con un objeto de alfarería, también en francés existe el término *tête* para la cabeza, sólo por mencionar algunos casos.

Otro término es asimismo empleado para denominar la cabeza: *cuaitl*, aunque al parecer sin comprensión del rostro (López Austin, 2004: 102).¹⁶⁴ La “simplicidad” del término *tzontli* que incorpora la raíz tratada (RAÍZ + ABS), así como la existencia de otro vocablo para la misma parte corporal “cabeza”, hace pensar que posiblemente en un momento inicial la raíz *tzon-* perteneciera al campo del cabello y se extendiera en conjunto con *tecomatl* para decir

¹⁶³ La cualidad arqueológica del tecomate en Mesoamérica y en otras regiones del mundo, es que, por lo general, es el primer prototipo de olla antes de manufacturarse otras formas o modelos, los olmecas no fabricaron ollas con cuello, por ejemplo. En este caso, parece ser que no sólo la forma es significativa, sino el material de barro; pues existen las mismas formas en otros materiales como la jícara que es hecha de calabaza.

¹⁶⁴ Para los nahuas de la Sierra Norte de Puebla al parecer el término más “preciso” para la cabeza es *cuaitl*, los poblanos denominan la parte superior de la cabeza *k^watikpak* “sobre la cabeza”, *k^wako* la parte de atrás, *k^wayolan* y *k^wawh* la mollera; el término general para cabeza es, sin embargo, *ꝑontekomat* (Castillo, 2011: 43-47).

algo como: “olla con cabello”, es decir la cabeza. Aquí podría suceder un “retorno” semántico tal como ha puntualizado López Austin en su estudio sobre semántica náhuatl (1978). Sea como fuere, las referencias sobre TZON poseen un gran número de ejemplos léxicos para ambas partes corporales, lo que no es extraño si se considera la relación y proximidad entre ambos componentes. Como se vio en el capítulo primero, la adyacencia de una parte corporal con otra genera frecuentemente una extensión semántica que en ocasiones ya no es distinguible en el vocablo mismo, cuya cualidad léxica y formal tiende a permanecer invariable o muy próxima a la anterior, a veces lo que resulta es una polisemia donde el contexto es lo que determina el sentido del lexema.¹⁶⁵

Lo anterior es particularmente necesario de comprender cuando lo que estudiamos son morfemas como los que acá se pretenden analizar, pues tanto el significado, el contexto y los diversos componentes de cada palabra, son sustanciales para saber qué es lo que en realidad está indicando la raíz en cuestión. Porque aunque existe el vocablo *tzonteco* que precisa la referencia a la cabeza, muchas veces es suficiente *tzon-* para señalar este elemento corporal y no otro, aunque para nosotros pueden llegar a presentarse algunos casos ambiguos. Esta peculiaridad de los datos se hace latente desde la óptica cuantitativa como cualitativa, así, se han obtenido: 71 términos para cabello, 66 para cabeza y 5 para el cráneo, conformando el grupo más representativo vinculado con dicha raíz (141 de 295 lexemas). Podemos agregar que, en la concepción que del cuerpo humano tenían los antiguos nahuas, la cabeza era un centro anímico albergador del *tonalli* “fuerza calórica solar” que también se manifestaba en el cabello, dicha creencia se expresó de diversas formas en varios ámbitos de la cosmovisión, incluidas las comunidades nahuas actuales. Más adelante regresaremos con este tema ya bastante estudiado con anterioridad.

4.2 Las categorías corporales

Para el grupo que se nutre de componentes corpóreos, el cabello y la cabeza son mayoritarios, aquí algunos ejemplos del primero que retomaré más tarde:

¹⁶⁵ Sucede algo semejante con los términos entre los antiguos mayas de Yucatán, los términos *pol* y *hool* sirven indistintamente para referirse a la cabeza y al cabello; también en español, la raíz *cap* del latín abarca ambos elementos corporales y el ámbito capilar (Bourdin, 2007a: 183-184).

Los que hacen referencia al crecimiento capilar:

- a) Tzonixhua. Nacimiento de cabello (Wimmer, 2004).
- b) Tzonquiza. Crecimiento del cabello (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- c) Tzontia. Cabello creciendo (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- d) Tzoniztac. Canas (Sahagún y Máynez, 1580; Molina, 1571).
- e) Tzoniztaya. Encanecer (Molina, 1571).
- f) Tzoniztaziuh. Vivir con canas (Wimmer, 2004).

Como alguna parte específica del mismo cabello sólo aparecieron dos términos:

- a) Tzoncuaitl. Límite del cabello (Wimmer, 2004).
- b) Tzontlima. “Pies de cabellos” (Sahagún y Máynez, 1580).

El referente más abundante hace alusión a estados del cabello, arreglos, peinados o algo que se hace con él:¹⁶⁶

- a) Oxio tzontli. Cabellos emplastados con resina (Molina, 1571).
- b) Tzoncalchihua. Peinar a alguien (Wimmer, 2004).
- c) Tzonilpia. Peinar (Tzinacapan, 1984).
- d) Tzoncayactic. Cabello firme (Wimmer, 2004).
- e) Tzoncuachtli. Banda fijadora de peinado de ministros (Wimmer, 2004).
- f) Quitzoncui. Como Huitzilpochtli iba vestido, así Chonchayotl iba ataviado. Se le llamaba “La batalla de Chonchayotl” porque ellos se enfrentaban, y se hacía de esta manera: Cualquier persona que saliera al camino la tomaban [y] llevaban ante Huitzilpochtli. Ahí le hacían cortes en su oreja [lóbulos] **era tomado por el cabello** (PM, 1561: f. 252v; Sullivan, 1997: 65).
- g) Tzonipilhuaztli. Trenza. (Wimmer, 2004).
- h) Tzonmolco. En el cabello mullido (Sahagún y Máynez, 1580). “Lugar del cabello encrespado” y un Tzonmolco Calmecac, ambos dedicados al culto del Dios del Fuego, están incluidos en la enumeración de las estructuras de Sahagún en el recinto del Templo Mayor (PM, 1561: f. 259v; Sullivan, 1997: 88).
- i) Tzontehuillacachtic. Remolinos de pelo en la cabeza (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- j) Tzontephua. Cortar el pelo de alguien (Molina, 1571).
- k) Omocuatzonec/mocuatzoneque. Raparse la cabellera (AT, f. 17r; Tena, 2004: 109).
- l) Tzonyohua. Cabello espeso, cubrirse de cabellos (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- m) Ixcuatzon. Su cabello frontal, es decir, su cabello está arreglado en la forma de una columna (PM, 1561: f. 262r; Sullivan, 1997: 99).
- n) Itzonchayahual. Sus mechones colgantes (PM, 1561: f. 263r; Sullivan, 1997: 102).

¹⁶⁶ Para aligerar el citado abreviaré las fuentes documentales: *Primeros memoriales* (PM), *Anales de Cuauhtitlan* (AC), *Anales de Tlatelolco* (AT), *Leyenda de los Soles* (LS) y *Huehuetlahtolli* de Juan Bautista (HH).

- p) Itzon... Cortaban su cabello corto para alcanzar sus narices (PM, 1561: f. 56r; Sullivan, 1997: 205).
- ñ) Ticuatzontecoz. “Y es lo mismo para ustedes alguaciles [con respecto a] sus deberes. El gobernante ha cumplido a cabalidad sus obligaciones hacia ustedes. Si ustedes no cumplen sus deberes **su cabello de la frente será cortado**, o serán exiliados, o el gobernante los matará (PM, 1561: f. 62v col. b; Sullivan, 1997: 234).
- o) Totzon titlahueyaquilia. Nuestro cabello: Nos crece largo (PM, 1561: f. 65r col. b; Sullivan, 1997: 255).
- p) Tetzon mocuatlaza. Cabello de hombres nobles: Él **sacude su cabeza** presuntuosamente (PM, 1561: f. 83v; Sullivan, 1997: 258).
- q) Tzonocuilcualiztli. Escisión del cabello (PM, 1561: f. 81v; Sullivan, 1997: 292).
- r) Cuatzomapol. ¿O vivo gracias a ti? ¿Me das lo que necesito? ¿Como gracias a ti? Ah, mujercita **con una greña de cabello en la frente, con cabello despeinado**, cesa. Su boca está cerrada. Ella es una pequeña perversa imprudente, una que entra en la casa... (PM, 1561: f. 71r; Sullivan, 1997: 297).
- s) Tzonpachpol. Desgreñado (HH, León-Portilla y Silva, 1991 [1601]: 56-57).
- t) Itzontlan. Para que no llegues hasta su cabello, su cabeza (de dios) (para que no seas irrespetuoso) (HH, León-Portilla y Silva, 1991 [1601]: 62-63).

Ahora, algunos breves ejemplos de vocablos que sirven para designar a la cabeza de distintas formas:

- a) Tzoniccuepa. Voltear algo boca abajo (Molina, 1571).
- b) Tzontecomananacatl. Hongo de cabeza (Sahagún y Máynez, 1580; Wimmer, 2004).
- c) Tzontemoc. Bajar la cabeza (Sahagún y Máynez, 1580; Wimmer, 2004).
- d) Tzontlahuitzoa. Agitar la cabeza (Wimmer, 2004).
- e) Tzontlan. A la cabeza, cabecera (Carochi, 1645; Wimmer, 2004).
- f) Tzonyayauhqui. Especie de pato de cabeza verde sombría, o cabeza negra (Sahagún y Máynez, 1580; Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- g) Ocellotzontecomayo. Diseños de cabeza de jaguar (AC, f. 65; Tena, 2011: 221).
- h) Tzontzontecomayo. Se envolvían la cabeza (AT, f. 19v; Tena, 2004: 119).
- i) Itlacohtzon. Su adorno para la cabeza de mango de lanza (PM, 1561: f. 262v; Sullivan, 1997: 100).
- j) Quitzoniciploa. La sanadora curaba niños de esta forma: **Sostenía a los niños de cabeza**, movía sus cabezas, y las presionaba. Así, eran purificados. De algunos sacaba cosas con su aliento. También los apretaba. Así eran purificados. Y los cubría con algodón (PM, 1561: f. 59r col. b; Sullivan, 1997: 219).
- k) Totzonteco tocuahuihuixoa. Nuestra cabeza: Sacudimos nuestra cabeza (PM, 1561: f. 65r col. b; Sullivan, 1997: 255).
- l) Tzompilhuiztli. Cabeza fría (gripa) (PM, 1561: f. 69v; Sullivan, 1997: 284).
- m) Tzontecococoliztli. Dolor de cabeza (PM, 1561: f. 69v; Sullivan, 1997: 287).

Para el cráneo:

- a) Tzonteco micqui. Calavera (Cortés y Zedeño, 1765).
- b) Tzontecomatl. Calavera (PM, 1561: f. 68r; Sullivan, 1997: 261; Tzinacapan, 1984; Wimmer, 2004; BNF_362, 17??).

c) Tzontemoc. Dios de la muerte (Wimmer, 2004).

d) Tzonpantli. Templo de cráneos (PM, 1561: f. 268v; Sullivan, 1997: 117).

Para la cabeza, varios lexemas emplean la forma *tzonteco-* o *tzontecoma-* antes de otro sustantivo o verbo, como en el caso de los incisos (b), (c), (g), (h), (k) y (m); sin embargo, en todos los demás ejemplos basta con la raíz *tzon-*, lo que vendría a confirmar el “retorno” a la forma inicial *tzontli* con la carga semántica de *tzonteco* o *tzontecomatl*. El inciso (f), por su parte, alude en principio al plumaje o “cabellera” de un pato, pero también designa la cabeza negra o sombría como extensión del “pelaje” de ave.

En cuanto al cráneo los ejemplos no son suficientes para hablarnos de una verdadera designación de la cavidad ósea por medio de esta raíz léxica; el inciso (a) registra dos lexemas, el primero literalmente es cabeza, el segundo es un adjetivo que denota la muerte: “cabeza muerta” o “cabeza de muerto”. El inciso (b) es sólo la cabeza, y el (c) a la letra dice “bajar la cabeza”, como en el inciso (c) (*tzontemoc*) del segmento anterior; es decir que, en este último vocablo se alude al descenso de la cabeza posiblemente ligado con el descenso al inframundo, lugar de la muerte, pero no se entrevé una correspondencia cabal entre el cráneo y la raíz, ni una representación relevante del léxico en términos cuantitativos. En cuanto al *tzonpantli*, es un templo que parece aludir, en principio, a las cabezas cortadas de los enemigos en batalla. La palabra *cuaxicalli* (*cuaitl* “cabeza” y *xicalli* “jícara”) parece haber sido más común para la designación del cráneo.

Para el cabello, en cambio, junto con los derivados de cabeza, vemos sentidos trascendentales. El cabello y la cabeza destacan por el movimiento, los arreglos o transformaciones que conlleva, en tanto que los procesos biológicos, aunque menos numerosos, acentúan el nacimiento y la senectud, algo que veremos más adelante. La extensión semántica de la raíz hacia otras partes del cuerpo obedece a los aspectos capilares, y no a los de la cabeza propiamente dicha. López Austin registra por ejemplo: *cuetzconcuailacaztli* y *tzontehuillacachtic* para “remolino de cabellos”, para el “remolino tras las orejas” obtiene el término *nacatzonmamalacachiuhcayotl*, *tentzontli* es la “barba”, *tentzoniztalli* es “barba cana” y *tzoniztalli* “cabello canoso”. Otro vocablo para referirse al vello es *tochomitl* y *tomitl*, “vello sutil” *quimichtomitl*. Las cejas y pestañas (*ixcuamolli*, *ixcuatolli* y *cochiatl*), prefieren emplear las raíces léxicas *ix-* y *cua-* que aluden al área ocular

de la frente (*ixtli* y *cuaitl*), aunque se presentó un término que genéricamente señala estos elementos corporales: *tzonyo* “que tiene cabello y pestañas” (Wimmer, 2004).¹⁶⁷ Por su parte, un término vincula a la rodilla formalmente con la cabeza, pero es a partir de *cuaitl*: *tlancuaitl* “rodilla”, lo mismo sucede con *tepolcuaitl* “glande del pene” (*tepolli* “pene” y *cuaitl*).

No se encontró que la raíz *tzon-* haya sido empleada para otros casos al interior del cuerpo humano, ni como analogía ni como indicador de una parte superior o limítrofe, como el caso del morfema *tzin-* que sí aparece indicando la base de algún otro elemento corpóreo a partir del adverbio espacial *tzintlan*, tal es el caso de *čičiwalçintan* “al pie de los senos”, para los nahuas de la Sierra Norte de Puebla (Castillo, 2011: 43). Los antiguos mayas de Yucatán sí analogaron una forma volumétrica como la cabeza para designar otros componentes del cuerpo: el pezón, la rótula o el glande del pene; lo mismo sucede con el cabello que, por semejanza, el vocablo funciona para referirse a partes de plantas, al cabello de animales, o a objetos que entran en contacto con la cabeza y el cabello. (Bourdin, 2007a: 183-186). Los tzeltales, por su parte, denominan la cima de una montaña como si fuera una cabeza (Brown, 2006: 242-43). No obstante, tanto los nahuas de Puebla como los mexicaneros de Durango hablantes de náhuatl, emplean la raíz TZON para advertir analógicamente partes de otros objetos o del cuerpo, por ejemplo *çompayo* “cabeza de mazorca” y *nitsontek* “cabeza” que posee el maíz o los árboles (Alvarado Solís, 2004: 294, 304-05; Castillo, 2011: 47).

En el cuerpo humano el valor de TZON para la cabeza y el cabello es el mismo, designa tanto lo uno como lo otro, pero es claro también, que el cabello presenta el semantismo más amplio. No obstante, el dolor o enfermedad se relaciona con *tzonteco* “cabeza”, por ejemplo: *tzonteconcocolli* “dolor de cabeza” (Molina, 1571; Wimmer, 2004), *tzontecontetecuicac* “enfermo y dolor de cabeza” (Molina, 1571), *tzonteconehua* “dolor de cabeza por fatiga, o estudiar” (Molina, 1571), y los incisos (l) y (m) de los *Primeros memoriales* que se indicaron arriba. Mientras que la “enfermedad del cuero cabelludo” se dice *zonocuilcualiztli* y únicamente se presentó este ejemplo. Para las proyecciones semánticas espaciales, temporales, de comportamiento social, físico y anímico, ambos, tanto la cabeza como el cabello, son productivos.

¹⁶⁷ Existen alrededor de 30 vocablos registrados por López Austin que indican la pilosidad, vellosidad o pelo en algún componente del cuerpo, la gran mayoría se construye con la raíz *tzon-*, aunque extraña que el bigote se diga *tatlia* (2004: 142).

4.3 Las referencias espaciales

El espacio superior o distal se comprende a partir de la concepción inicialmente vertical del cuerpo, es decir que dado que la cabeza y el cabello son nuestro extremo superior, distal y final, las referencias de espacio se encuentran en armonía con dicha imagen corporal. 52 de los vocablos registrados con esta raíz comprenden esta noción de espacio, 30 lexemas configuran nociones temporales como final, cumplimiento y conclusión; y, de estas últimas, 7 palabras registradas designan la muerte del organismo.

Algunos ejemplos acerca de la referencia espacial. Para los locativos y adverbios:

- a) Tzonco. Al final (Wimmer, 2004).
- b) Tzoncuaitl. Extremo (Wimmer, 2004).
- c) Tzontlan. A la cabeza [arriba] (Carochi, 1645; Wimmer, 2004).
- d) Tlatetzontzontli. Dispuesto encima de cimientos (AT, f. 18r; Tena, 2004: 115).
- e) Tlaltzontzontli. Y después la llevó al Tlalocan. Después ellos atravesaron donde había ranas, como en tiempo de primavera. Ellos se sentaron **sobre un muro**; sobre él estaban dos ranas. Desde él se extendían serpentinadas salpicadas de hule con las que el camino terminaba (PM, 1561: f. 84r col. b; Sullivan, 1997: 181).

En el caso de los locativos la raíz léxica TZON es empleada como prefijo para indicar un extremo superior o final de algo. El primer inciso, posee sufijada la partícula de lugar -co, por lo que puede leerse “al final” de un sitio, el inciso (c) indica la posición “arriba”, en el caso del inciso (b) se conjunta la raíz tzon- con el sustantivo para cabeza *cuaitl*, y así denotar lo que es un “extremo”, en los incisos (d) y (e) son lexemas similares, el primero agrega *tetl* “piedra” para conformar el sustantivo *tlatetzzone*, por lo que no se trata aquí propiamente de una reduplicación de la raíz TZON:

d) *tlatetzzoneuhkli* — *tzontli*

SUST — ADV / ‘SUST’

cimiento — espacio superior / ‘cabello-cabeza’

cimiento — sobre / encima / arriba de

encima de cimientos ¹⁶⁸

¹⁶⁸ El término *tlatetzzoneuhkli*, tal vez, puede haber derivado asimismo de *tlalli* “tierra”, *tetl* “piedra” y *tzontli* “cabello/cabeza”, ahora ya lexicalizado en diversas variantes que hablan de este específico significado. Los cimientos en las estructuras arquitectónicas prehispánicas por lo general se disponen por encima de una cama

e) **tlaltzontli — tzontli**

SUST — ADV / ‘SUST’

límite / lindero / mojonera — espacio superior / ‘cabello-cabeza’

montículo de tierra (o piedras) que delimita un espacio horizontal — sobre / encima /arriba de
sobre una mojonera (sobre un muro ¿?)

En este último inciso es claro que la raíz TZON no está reduplicada, está lexicalizada en un término que estrictamente significa un límite espacio-territorial, *tlaltzontli*. Por lo que se obtiene una doble presencia de la raíz en un sólo lexema construido a partir de dos, y de dos categorías espaciales: la vertical y la horizontal. La relación semántica que se observa en todos estos vocablos es metonímica. Cabello y cabeza se encuentran arriba o en un extremo de algo, por tanto, aquello que está arriba o al final de algo lleva consigo la misma raíz TZON: la cabeza o el cabello POR todo aquello que es limítrofe o superior. Ahora bien, el contexto de enunciación marca el desplazamiento de algunos sujetos a través de un espacio mítico, el Tlalocan, por lo que la traducción más precisa sería “...ellos se sentaron sobre una mojonera”. Lo espacios limítrofes suelen ser bastante simbólicos, sobre todo en los discursos míticos, muchos elementos narrativos apoyan esta idea, el final del camino, las ranas que ahí yacen, la primavera, las serpentinadas salpicadas de hule, etcétera.

Sustantivos para partes superiores de cosas:

- a) Tzonyotl. Cumbre, punto culminante (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- b) Izacatzonyoh. Techo de zacate (AC, f. 42; Tena, 2011: 157).
- c) Tlatzonilpitihuiz. Atando las puntas (de zacate) (LS, f. 80; Tena, 2002: 189).
- d) Tzontlapouhtoh. Casas destechadas (AT, Ms 22 bis [p. 47]; Tena, 2004: 114-15).
- e) Tzoniztapalatiati. Tozquihua ya nictzotzon iyao. Se eleva ahí en Tezcatzonco; ahí vive. **La cima blanca** se ha despejado; ahora bebe el *octli* (PM, 1561: f. 281v; Sullivan, 1997: 150).
- f) Tzonicpalli. Cabecera (Molina, 1571).

Uno de los referentes para partes de cosas más común es el “techo de la casa”, en estos ejemplos también se pueden construir vocablos a modo de sustantivos que nos hablan de una

de tierra y una de piedras, lo que daría algo así como “dispuesto encima de un conjunto tierra y piedras”: los cimientos.

cumbre o un lugar alto. No se trata de denominar al techo de la casa con una analogía directa, en tal caso se le llamaría *tzonteco*, aquí la raíz erige nuevos vocablos como los que hemos estado observando.¹⁶⁹ La manera en la que se construyen estos lexemas en los incisos (a) y (b) es incorporando en el sufijo una forma pasiva –oh (*tzonyoh*), la noción en náhuatl del pasivo, en este caso, trae aparejada la idea de “algo que reposa previamente en cierto sitio y está arriba”. En el inciso (d) se emplea el pasivo para formar el participio en el sustantivo “casa destechada”, que a la letra diría: “ha desaparecido lo de arriba” *tzontlapouhto*; en el inciso (e) se habla de “lo blanco de arriba”, es decir la cima (nevada) de una montaña. En el (c) la raíz TZON funge para denominar las puntas de un objeto, el término *tlatzonqui* está perfectamente lexicalizado y significa sastre o costurero, posiblemente por el manejo con objetos puntiagudos, mientras que *tlatzonli* refiere a las cosas cosidas (no se confunda con el lexema anterior *tlaltzonli* “mojonera”) (Molina, 1571; Wimmer, 2004).¹⁷⁰ Es a partir de *tlatzon-* que derivan otros vocablos de mayor abstracción que veremos un poco más adelante. Finalmente en el inciso (f), el vocablo adjunta el sustantivo “silla” *icpalli*, por lo que se sugiere que en realidad se hace alusión a la parte superior de una silla, la “cabeza de la silla”, pero es posible que el término haya sido empleado de manera más genérica para designar cabeceras de otros objetos o como locativo, de lo que no tenemos mayor evidencia.

Verbos de orientación espacial a partir de un extremo superior y bajo un esquema vertical:

- a) Tzoniccuepa. Voltar algo boca abajo (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- b) Quitzoncípiloa. Poner boca abajo (Wimmer, 2004). La sanadora curaba niños de esta forma: **Sostenía a los niños de cabeza**, movía sus cabezas, y las presionaba. Así, eran purificados. De algunos sacaba cosas con su aliento. También los apretaba. Así eran purificados. Y los cubría con algodón (PM, 1561: f. 59r col. b; Sullivan, 1997: 219).
- c) Tzonicquetza. Echar a otro de cabeza, despeñar; vaciar, voltear la vasija boca abajo (Molina, 1571).

¹⁶⁹ Los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, para nombrar el techo de la casa, emplean la raíz *cua-* *cuaitl*, por ejemplo, *kalk^wako* “sobre la cabeza de la casa” (Castillo, 2011: 44).

¹⁷⁰ Es necesario recordar al lector que aunque aquí se están analizando raíces léxicas y partes de palabras que ayudan a comprender su sentido como lexema completo, los grados de consciencia que el hablante poseía pudieron ser muy variados, tal como hoy en día nosotros no somos conscientes de la composición de cada una de nuestras palabras, simplemente las usamos con el significado convencional que tienen. Casi nadie repara por ejemplo en que la palabra “obvio” proviene del latín *op* y *vius* “frente a el camino”, *obviar* “quitar del camino los obstáculos”, y habrá otros lexemas, en cambio, que por cuestiones históricas nos permiten visualizar su construcción léxica sin la necesidad de profundizar tanto en ellos. En el caso de los antiguos nahuas, no sabemos el grado de consciencia que poseían entorno a la construcción de su léxico, por lo que muy a pesar de su composición descifrada, y justamente por ello, deben considerarse ambos valores con la misma intensidad, el sincrónico y el diacrónico.

En la composición verbal siguiente se tiene una lexicalización a partir de un nominal, una partícula y un verbo: NOM + IC + V. La regla gramatical sostiene que después de un nombre o pronombre, *-ic-* forma un complemento de manera o de instrumento. Los verbos hacen referencia a la inversión de una figura vertical, ponerla “boca abajo”, *quetza* como verbo transitivo y reflexivo significa levantarse, parar, resucitar; *piloa* significa colgar o suspender algo o a alguien; y *cuepa* significa voltear.

Entre los otomíes de Xochimilco, Ciudad de México, y de San Pablito Pahuatlán, Puebla, Peral Rabasa encuentra también similitudes con nuestro léxico. La cabeza comprende tres categorías: de función como ser parte importante de algo, de orientación es la parte alta de algún objeto o su parte final, y de posición es estar al final, ser la parte última o punta de algo (2011: 64-65). Lo mismo se constata entre los amuzgo, la cabeza indica el techo, la cima, la copa de un árbol o la punta de algún objeto (Cuevas, 2011: 97-98). De igual forma, entre los zapotecos la cabeza es productiva para designar tipos de locación y locativos (sobre) en temas verbales simples o compuestos (MacLaury, 1989: 129-130; López Corona, 2011: 135). Igualmente sucede con los tarascos, la cabeza puede nombrar arriba, una parte superior o sobre, mediante la raíz léxica *çi* (Friedrich, 1969: 22-23); lo mismo pasa entre los mayas de Yucatán, por ejemplo “cabeza de la mesa” *u hool mesa*. La orientación espacial a partir de una idea vertical del cuerpo humano también se encuentra entre los hablantes de la península: “poner boca abajo”; en tanto que el esquema horizontal también se llega a presentar en los vocablos para designar límites territoriales y mojoneras a través de la idea limítrofe de cabeza (Bourdin, 2007a: 183, 188, 191-92, 196-97).

4.4 Las referencias temporales

Algunos ejemplos sobre categorías semánticas de tiempo:

- a) Tzonquixtia. Terminar, conclusión, fin, llegar al límite (Olmos, 1547; Carochi, 1645; Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- b) Tzonquiza. Acabar, terminarse (Olmos, 1547; Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- c) Tzontectica. Término, definición (Molina, 1571).
- d) Tzontia. Completar, acabar (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- e) Quitzonquixti [ahmo]. No pudo concluirlo ni llevarlo a buen término (AC, f. 5; Tena, 2011: 43).
- f) Tzonquizaz. Antes de que termine algún periodo (AC, f. 14; Tena, 2011: 77).

- g) Tzonquiza. Se acabaron (sus años) (LS, f. 75; Tena, 2002: 177).
- h) Otzonquiz. Y cuando la fiesta **terminaba**, al día siguiente se llamaba “La Salsa Es Probada,” porque se había ayunado para el maíz (PM, 1561: f. 253v; Sullivan, 1997: 69).
- i) Ontzonquizaya. Y en el cuarto año, el recuerdo de los gobernantes **se detenía**. Lo mismo se hacía para las mujeres nobles; en cuatro años las ofrendas a Mictlantecuhtli se detenían (PM, 1561: f. 84v col. a; Sullivan, 1997: 179).
- j) Quitzonquixtin. Gobernó dieciocho años. **Terminó, completó**, el templo en Tenochtitlan (PM, 1561: f. 51v col. a; Sullivan, 1997: 187).
- k) Onitzonhuitectinemia. De algo que está bien **logrado**, bien **concluido** (HH, León-Portilla y Silva, 1991 [1601]: 121).

Con referencia a la **muerte**:

- l) Tzonquiza. Morir (Olmos, 1547; Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- m) Tzonquizalizyotl. Término de la vida (Wimmer, 2004).
- n) Tzonquizani. Mortal (BNF_362, 17??).
- ñ) Ticatzonmictia. Se decía que así el maíz se hacía descansar en el octavo año, porque se decía que lo atormentábamos grandemente con el fin de comerlo, cuando usábamos chile en él, cuando lo salábamos, cuando lo tratábamos con salitre, cuando era tratado con cal. **Era como si lo hubiéramos matado**; por tanto lo revivíamos. Se decía que así el maíz se hacía joven [otra vez] (PM, 1561: f. 253v; Sullivan, 1997: 69).

Los casos aquí mostrados, la mayoría de ellos, se componen con los verbos *quiza* y *quixtia*, el primero significa salir, y el segundo sacar o quitar, por lo que al parecer estos vocablos subrayan la acción de quitar o sacar el cabello, o la salida del cabello. Pero no deben ignorarse las proyecciones semánticas espaciales anteriores que denotan la extremidad o parte final de algo, pues en el caso de las temporales, éstas se fundamentan en un “fin” ya no de carácter espacial, sino sobre el transcurso del tiempo. Los incisos (c) y (k) incorporan en su morfología léxica el verbo *tequi* “cortar” (*tzontectica* y *tzonhuitectinemia*), lo que parece indicar que se hace énfasis en la acción de cortar el cabello para referirse a “algo que termina”.¹⁷¹ En el caso siguiente, el inciso (d) posee al final del vocablo un causativo –tia (*tzontia*), que también lo encontramos asociado al crecimiento del cabello, “hacer crecer el cabello”, que también se vincula con la idea de “acabar algo”, otros significados de este término significan añadir o completar (Wimmer, 2004). Por último, el verbo más usual que parece emplearse para hablarnos de la muerte de un organismo es *quiza* (tzonquiz-) en 3 de los 4 incisos finales, uno como verbo (l), otro como sustantivo (m) y otro como agentivo (n);

¹⁷¹ En el inciso (k) no tengo certeza de su morfología precisa.

por su parte, el inciso (ñ) contiene el verbo “morir” *miqui (tzonmictia)* y el causativo -tia que, en conjunto con la raíz tzon-, se traduce como “matar a alguien”.

4.5 Nociones abstractas

Ahora veremos algunos ejemplos que hablan del comportamiento social y sobre conceptualizaciones de mayor abstracción:

Sobre las nociones de juicio, castigo, sentencia:

- a) Tzoncui. Venganza, castigo (Olmos, 1547; Carochi, 1645; Molina, 1571; Wimmer, 2004). Quitzoncui. Cualquier persona que saliera al camino la tomaban [y] llevaban ante Huitzilopochtli. Ahí le hacían cortes en su oreja [lóbulos] **era tomado por el cabello** (PM, 1561: f. 252v; Sullivan, 1997: 65).
- b) Tzontequilia. Juzgar o cortar el pelo a alguien (Wimmer, 2004).
- c) Tzontectica. Determinación, sentencia (Molina, 1571).
- d) Quitzontequi. Por orden de los gobernantes, **éstos tomaban la decisión** [de hacer la guerra contra una determinada ciudad], y cuando habían tomado la decisión, reunían a los comandantes de hombres, los jefes de la casa de las flechas, los guerreros experimentados (PM, 1561: f. 54r col. b; Sullivan, 1997: 197).
- e) Cuatzontecoz. De la misma manera, los aguaciles estaban asustados, aquéllos que quizá habían hecho algo mal en sus deberes como alguaciles. Quizá **su cabello de la frente sería cortado o ellos serían acusados** (PM, 1561: f. 61v col. b; Sullivan, 1997: 230).
- f) Mitzcuatzontequiz. Si ustedes no cumplen esto el gobernante los desterrará o **les cortará el cabello de la frente** o los matará. Aquí están sus deberes: por la noche, por el día guían a la gente (PM, 1561: f. 62v col. b; Sullivan, 1997: 235).
- g) Quitzontequia. El Epcoacuacuilli [sacerdote de los] Tepictoton vigilaba los cantos. Cuando alguien iba a formar una figura [de una montaña] le decía [el sacerdote] que él podía designar, él podía ordenar a los cantores. Cuando iban a cantar a la casa de alguien que iba a hacer una figura, era él quien **dictaba sentencia** [en el canto] (PM, 1561: f. 260r; Sullivan, 1997: 89).
- h) Quitlatzontequiliaya. Cuando alguien iba a ser condenado a muerte, los gobernantes **lo sentenciaban**. Y cuando habían dado la sentencia, los jueces entonces convocaban [al culpable] (PM, 1561: f. 54r col. b; Sullivan, 1997: 199).
- i) Quitzontecque. Se convocaron y reunieron para **deliberar** (AC, f. 33-34; Tena, 2011: 139).
- j) Otzontec. Se decidió que... (AC, f. 45; Tena, 2011: 163-64).
- k) Temiquiztlatzontequiliaya. Tenía el derecho de condenar a muerte ellos (AC, f. 17; Tena, 2011: 87).
- l) Tlatzontec. Sentenció a muerte a alguien / decidió y ordenó alguien / por mandato y sentencia (AC, f. 14, 28, 30, 32, 33, 34, 44, 66; Tena, 2011: 77, 123, 129, 135, 137, 139, 159, 225).

Los ejemplos que se muestran para juicio, castigo, sentencia y sentencia de muerte contienen el verbo *cui*, inciso (a) (*tzoncui*), que significa tomar o agarrar, lo que parece indicar que tomar o agarrar del cabello a alguien denota la venganza o el castigo sobre esa persona. En los incisos siguientes vuelve a aparecer el verbo *tequi* “cortar”, lo que nos dice que juzgar o

sentenciar implica la acción de cortar el cabello del individuo, tal como las traducciones hacen referencia a un sentido metafórico, “se te va a cortar el cabello”, lo que podía significar “te han sentenciado a muerte”. La estructura típica es:

tzontequi

tzontli (SUST) — tequi (V)

cabello — cortar

Sdo. Literal: cortar el cabello

Sdo. Metafórico: juzgar, sentenciar o tomar una decisión

Sin embargo, en otros vocablos se puede observar que, deliberar, la toma de decisión y la sentencia, llevando consigo el castigo por muerte o no, conllevan un sentido muy particular acerca de: “pensar en qué se va a hacer”, tomar una determinación o decisión en su sentido concreto. Los incisos (e) y (f) presentan además *cuaitl* “cabeza” (*cuatzontecoz* y *mitzcuatzontequiz*), posiblemente para distinguir cabello y cabeza del individuo juzgado, y son estos ejemplos léxicos los que parecen enfatizar el sentido metafórico de la expresión, mientras que los demás podrían manifestar significados un poco más literales de acuerdo con la traducción que nos proporciona Rafael Tena, aún cuando su morfología indica que se está hablando de cortar el cabello.¹⁷² Los ejemplos en los incisos (k) y (l), con el constructo *tlatzon-* (*temiquiztlatzontequiliaya* y *tlatzontec*) que entre otras cosas, como vimos, nos habla de objetos con punta, son los que parecen estar más ligados con la idea de “sentencia de muerte”, el primero de ellos de hecho incorpora el verbo *miqui* “morir”. Por otro lado, el término *tlatzonquixtilli* significa conclusión, lo que podría entenderse como una simple resolución de acuerdo con los significados que estamos observando, pero *tlatzonquizcanequiliztli* se traduce como última voluntad,¹⁷³ y *tlatzontequini* es juez, este

¹⁷² Aquí, por otro lado, deben considerarse con mucha atención las sutilezas de la traducción, los casos que contienen *cuaitl* en la morfología de los lexemas son traducciones proporcionadas por Thelma Sullivan de los *Primeros memoriales*, y se puede también advertir en la totalidad de los ejemplos presentados, tanto en diccionarios como en documentos, la consciencia sobre la analogía “cortar cabello” por los propios nahuas, sólo que con un carácter polisémico: deliberar, juzgar, determinar, terminar (incluso), sentenciar, sentenciar a muerte, o extenderse hasta conformar el verbo “matar”.

¹⁷³ Es posible que esta traducción posea un sentido hispano religioso por parte del fraile Alonso de Molina, pero lo que sí parece ser seguro es que el término se encuentra suficientemente lexicalizado para decir “el fin de algo” en su sentido temporal (Molina, 1571; Wimmer, 2004).

último ya contiene el verbo *tequi* “cortar” de la estructura típica antes mostrada (Molina, 1571; Wimmer, 2004). Sea como fuere para los antiguos nahuas, queda claro que la raíz léxica TZON está vinculada con este conjunto de ideas, lo que temporalmente se demarca como término, conclusión o final, se encuentra relacionado con conceptos de mayor abstracción como lo son la toma de una resolución, sentenciar e incluso condenar a muerte, o simplemente ejecutar un castigo previamente determinado por un juez.¹⁷⁴

Como se ha visto en torno al léxico aquí presentado con relación a la raíz TZON, los referentes más concretos entretejen una imagen categórica acerca de la noción del espacio, puesto que la cabeza y el cabello son nuestro límite superior, tzon- sirve como un instrumento para las categorías espaciales que metonímicamente se encuentran ligadas con dicha raíz. Lo que está arriba, un extremo, el final o cabo de algo, la cima, el techo, la punta, la cabecera o al invertir la orientación de algo o alguien cabeza abajo; son todos ejemplos de esta imagen que respeta la postura corpórea. Haciendo partícipes, en este caso, a la cabeza y al cabello como vestigios en el presente de aquello que ha captado la atención del ser humano para regirse en su propio mundo. El léxico muestra una constante y constreñida relación entre la concreción corporal, la confección de palabras fundadas en ello, y la conceptualización del espacio.

De lo concreto pasamos a las categorías abstractas. El final del camino se convierte de a poco en el fin de los tiempos, el extremo en la conclusión, el término del espacio en la determinación de una reflexión. El vocabulario acá mostrado y descrito nos ejemplifica cómo la noción espacial sirve para pensar y conjeturar la temporal. Completar, acabar, terminar, finalizar, lograr, concluir, son todos lexemas que comprendemos muy bien porque en español un límite en el espacio también puede traducirse en un límite en el tiempo, la diferencia es que los nahuas antiguos han construido estas categorías a partir de TZON, y ésta trae aparejada también la idea del cabello y la cabeza como imagen prototípica.¹⁷⁵

Son también nociones abstractas, aunque con implicaciones bastante concretas, el juzgar, sentenciar, condenar, castigar, reflexionar para tomar una decisión, y la idea sobre la muerte misma. La metáfora de cortar el cabello de la cabeza para decir otra cosa como juzgar o condenar a muerte, se desdibuja si se consideran las cadenas metonímicas a lo largo de la

¹⁷⁴ El castigo de muerte, se sabe, que sólo el *tlahtoani* tenía la facultad para llevarlo a cabo.

¹⁷⁵ Me refiero a este preciso semantismo. Al igual que los nahuas, nosotros también decimos la cabecera de un municipio, de una cama, el cabezal de un instrumento determinado, etcétera.

trayectoria conceptual de estas categorizaciones. La cabeza o el cabello POR todo aquello que es limítrofe o superior, se convierte en: todo aquello que es limítrofe POR un fin temporal, dicho fin de tiempo POR una resolución reflexiva y, esta última POR una muerte biológica, simbólica o parcial del organismo, el fin de un ciclo.

El vocabulario analizado nos muestra la compleja relación que existe entre la semántica y las palabras. Aparecen y se desenvuelven de a poco conceptualizaciones y categorías a través de las cuales ponemos orden a nuestro mundo y a nuestro comportamiento físico y social. Unas veces las categorías son muy familiares, casi de índole universal, otras como acabamos de ver, presentan una semejanza con los grupos mesoamericanos, otras más son específicas de culturas de filiación nahua, y otras, tal vez, sólo se presentarán hacia el interior de la sociedad mexicana bajo el rigor del Estado. No obstante, si bien es trascendental el recorrido léxico-semántico, pienso que es muy complicado que las mencionadas conceptualizaciones sean determinantes para modelar al lenguaje. Considero que el lenguaje y el semantismo que he desarrollado a lo largo de esta sección son producto de acciones sociales, de actos intercorporales y físicos del Hombre con su Mundo y de todo tipo de manifestación corpórea llevada a otros campos de la cosmovisión.

4.6 El desempeño de *tzontli* y *tzontecomatl* en la cosmovisión nahua

Sabemos que los nahuas del Centro de México, en su gran mayoría durante el Posclásico mesoamericano, estaban supeditados a los estándares normativos del Estado Mexica, posiblemente en el corazón de las grandes ciudades mexicas la normatividad y la politización de la religión fue más extrema, pero sabemos que incluso algunas normas fueron muy vigorosas en otras regiones donde se presentaba de igual manera un intenso conflicto bélico contra los propios mexicas, como Tlaxcala (López Austin, 2004: 344). Es conocido asimismo, que los mexicas conformaron un Estado militarizado, altamente jerarquizado, estructurado, normativo y expansionista; y que gran parte de su corpus ideológico estaba destinado a persuadir a la población sobre el papel social de cada ciudadano y a justificar ante ellos su expansión militar.¹⁷⁶ Las antiguas tradiciones, fincadas en un diálogo interétnico

¹⁷⁶ Esto sucede actualmente, al menos en parte, con muchos Estados que de igual manera justifican su ideología política y militar ante su población.

milenario, y compartidas en Mesoamérica de Norte a Sur, y de costa a costa, la unidad en la gran diversidad de los pueblos amerindios y característica de esta región, fue un recurso notable para el Estado en su discurso político. Muchos elementos de la cultura nahua fueron, en el aparato mexicano, ideologizados y politizados sin que los tradicionales desaparecieran, lo que generó contradicciones y tensiones en las prácticas socio-culturales internas.

El hecho de que el lenguaje nos muestre una intrínseca relación entre un fin espacial, la conclusión temporal, la resolución de una reflexión y el fin de un ciclo, como lo podría ser el vital, y a partir de la conformación de los vocablos citados, evidencia la existencia de dos aspectos de suma relevancia en torno al tema: 1) el trato y la acción sobre la cabeza/cabello y, 2) los estados por los que el cabello pasa, o en los que se encuentra en un determinado momento (por ejemplo el haber nacido con doble remolino en la coronilla que se pensaba un evento divino). No se trata de una concepción ajena a otras etnias, los arreglos del cabello siempre han connotado estados sociales y biológicos, desde que el cabello blanco es producto de la vejez, el grosor, su forma y color son relativos a la identidad genotípica, la longitud nos habla del crecimiento del individuo, su maltrato o afección de la nutrición o de algún padecimiento, así en adelante. La cabeza porta sombreros, tocados, diademas, peinados, broches, sustancias, coronas, gorros, etcétera. El trato que específicamente se le puede dar a este componente corporal integra toda una suerte de significados, se encuentra altamente semiotizado, el pelo largo es conveniente para un estilo hippie, el pelo corto de los hombres es propiedad, el pelo suelto o recogido contiene valores diferenciados, y ahí reposa también la moral, el Deber ser, la represión y demás normas sociales muchas de las veces sobre entendidas. Es tal vez, entre los grupos militares contemporáneos que se aprecia cierta normatividad más categórica, pero ni siquiera ella es tan milimétrica como sucedió con la antigua sociedad nahua, al menos por lo que puede interpretarse de las fuentes antiguas.

Creo que el semantismo que ilustra la raíz léxica TZON no yace en categorías mentales, al menos no cabalmente, éstas vienen precedidas de las tradiciones y las actitudes que los nahuas consideraron tener, sí, tanto desde la conceptualización de su cuerpo, como en el trato y las acciones que hacían de él. El cabello fue apreciado en su máximo esplendor, era sinónimo de honor, de estatuto social, de función pública, de carácter político, religioso, demarcaba una edad, una condición biológica y social (Piho, 1973). Dije en el capítulo segundo que llegada la hora me interesaría en el movimiento y en las acciones corporales.

Sin embargo, al cabello no lo movemos a voluntad como haríamos con una mano, el movimiento propiamente dicho de la cabeza es un tanto limitado, aunque siempre tendrá su incidencia de forma paralela, pero lo que hace reventar una gama impresionante de posibilidades son el trato, los estados y añadidos que se le puedan otorgar a la cabeza y a su cabello. Las acciones entorno al cabello dentro de la comunidad nahua fueron reglamentadas en extremo. Imagino, que las antiguas tradiciones nahuas ya implicaban un trato bastante sistemático de la cabellera, y es seguro que los mexicas terminaron por incorporar estas actitudes, creencias y costumbres a su esquema ideológico, dando como resultado una jerarquización y estructuración del trato capilar sumamente rígida y codificada.

Las ceremonias que marcaban un cambio de edad en el individuo inauguraban un nuevo corte de pelo de acuerdo con el largo del mismo, existían entonces cortes de cabello para 3 niveles sociales generales: cabello corto a la altura de la nuca para el *macehualli*, cabello semi-largo para los *pipiltin* (nobleza) y cabello largo para el sacerdote o hechicero (*teopixque*, *tlacatecolotl*, *nahualli*, etc.). Las barberías eran prolijas, fuera del Calmecac y del Telpochcalli el cabello se cortaba para dar término a la vida doctrinal y comienzo a la nueva vida de conyugue; en el seno familiar los niños eran castigados, entre otras formas, con el corte de cabello, era también castigo para soldados, generales, políticos, jueces, delincuentes de cualquier tipo, aunque el castigo más severo parece haber sido quemar el cabello para los jóvenes rebeldes, de lo que en el léxico, en contraste, no tuvimos evidencia. Un general respetado según fray Diego Durán, cuyas insignias en el peinado se había ganado por cautivar enemigos de guerra, podía perder toda su inmaculada trayectoria al ser juzgado por un delito grave y castigado con el corte de cabello, este castigo era la máxima humillación y exposición del individuo, era perder todo su honor dentro de la colectividad, y por qué no, cierta “muerte” social. Pero el cabello crece y volvemos a comenzar (en Piho, 1973).

Entre los antiguos mayas yucatecos, el registro léxico muestra un marcado interés por reflejar estados del cabello muy semejantes a los que acá se han descrito: cabello erizado, encrespado, desgñado, crecido, enmarañado, trenzado, blanco y, sobre todo, trasquilado o rapado, el cual designaba a su vez una jerarquía social “convertirse en criado con el pelo cortado”. A diferencia de los hablantes de náhuatl, los mayas poseían un término que sólo es usado para los aspectos capilares incluida la velloidad. Los lexemas *tzotz* y *tzozel*, entre otras cosas, designan también ciertas pertenencias sociales mediante los arreglos o estados del cabello:

pardioseros, pintores novicios, idólatras de cabello enmarañado y mancebos, en este último caso, de acuerdo con el estado de su barba (Bourdin, 2007a: 217). La noción de castigo parece enfatizar a la cabeza, el estar en posición vertical denota la jerarquía del que castiga sobre la cabeza del castigado, la expresión empleada es *chic hool/pol* “castigar y reprender humillando”; la cual trae consigo la idea de “marcar”, “señalar” o “signo” (*chic*) (Bourdin, 2007a: 183-86, 191-92).

Para los nahuas, rapar o cortar el cabello podía significar bajar de rango en la milicia, cada peinado y corte aludía a los cautivos tomados en el campo de batalla, si no había cautivado, si eran pocos o muchos. Los cautivos en la iconografía aparecen tomados del cabello y de rodillas, esto significaba que habían sido vencidos. Los sacerdotes también galardonaban cortes y peinados distintos, las mujeres de igual forma, los dioses, los administrativos, había peinados para cada fiesta del año, para cada ritual, peinados formales, informales y profesionales, etcétera; la condición del cabello según lo relatan las fuentes, era milimétrica. El castigo por corte de cabello, además era distinto según el delito o la falta, como cierto peinado podía indicar un premio (en Piho, 1973: 10-19, 25-29, 43, 83-86, 252, 368-379).

Quedó dicho atrás, bajo la información del vocabulario presentado, que una forma típica de las designaciones léxicas para juzgar, sentenciar o condenar a muerte, o simplemente tomar una decisión, era *tzontequi* “cortar el cabello”. Si bien existieron seguramente casos de sentencias de muerte, metafóricamente pudo haberse dicho que se le había cortado el cabello para decir que se había matado a alguien bajo sentencia de un juez, o cortar el cabello como símbolo de su muerte ficticia, ambos casos pudieron haberse presentado. Pero el cabello en efecto era cortado para connotar sentidos muy precisos, como castigo previamente a que se cumpliera cualquier tipo de condena, era por sí mismo el castigo en la mayoría de las ocasiones, o después de la muerte, no sólo de los condenados, sino de cualquier tipo de persona. Según Torquemada se cortaba un mechón del pelo de la coronilla después del nacimiento y se cortaba otro al morir, ambos eran depositados en una caja junto con otros elementos que se colocaba en el templo u hogar (Piho, 1973: 33; López Austin, 2004: 368).

El final y el recorrido de cualquier trayectoria o ciclo no pueden ser bien percibidos si no se conoce antes un principio. El cabello y la cabeza figuran como un referente del transcurso de la vida, poniendo énfasis en la conclusión de la misma. Cortar el cabello era una metáfora tal

vez las menos de las veces, era posiblemente la peor desgracia social equivalente a una “muerte”, era también una muerte biológica porque tal vez la expresión era la misma condena mortal y, como se vio, una vez muerto se volvía a cortar el cabello. Las Casas decía:

“La pena que se daba a los que se emborrachaban o de haber bebido mucho se comenzaba a embeodar y dan voces o cantaban, era llevados al mercado, fuese hombre o fuese mujer, y públicamente los tresquilaban, que no es menos afrenta entre ellos que entre nosotros dar unos cien azotes por las calles acostumbradas, y luego le iban a derrocar la casa, dando a entender que la persona que se embeoda, perdiendo el juicio de razón voluntariamente, no es digna de tener casa en el pueblo ni contarse por uno de los vecinos” (Las Casas, 1987: 131-32).

Se dice que por motivos de salud, los recién nacidos permanecían trasquilados hasta la edad de 3 años, quizá por que un infante no era considerado persona hasta no haber probado alimento (maíz) que justamente sucedía alrededor de los 3 y 4 años de edad, antes se le consideraba “muerto”, frío, y bajo esa condición ya se les había cortado un mechón de pelo, teóricamente estaban muertos (Piho, 1973: 18). Estas prácticas y acciones permiten comprender el vínculo semántico del cabello con la muerte, de una muerte para la vida subsecuente y del desarrollo completo de la vida humana. En los mitos nahuas se reitera una y otra vez que la muerte es necesaria para la vida posterior, un estilo o clase de vida termina e inicia otro, por ejemplo, la práctica primigenia y anterior de la cacería que permite entrever el advenimiento de la sociedad texcocana, el mito de la *Historia de México* cuenta que:

“Un día de madrugada fue arrojada una flecha desde el cielo, la cual dio en un lugar llamado *Tezcalco*, que ahora es un pueblo. Del hoyo formado por tal flecha salió un hombre y una mujer: el nombre del hombre era Tzontecomatl, es decir ‘cabeza’, y también Tohtli, ‘gavilán’; el nombre de la mujer era Tzompachtli ‘cabellos de cierta yerba’. A la sazón el dicho hombre no tenía cuerpo, sino de los sobacos para arriba, ni tampoco la mujer, y engendraron metiendo él la lengua en la boca de la mujer” (Garibay, 1996: 91).

Aunque en el cabello reside el calor solar masculino, una parte del mismo tiene connotación femenina, la Luna de hecho es un Sol, la muerte es parte de ese ámbito, como también lo es la cabello largo de los sacerdotes, de las deidades de la fertilidad y las deidades primigenias, se dice que de los cabellos de Cinteotl se hizo el algodón (nubes de lluvia), el vapor del cabello quemado con sangre se asociaba al hilo y llamaba a las nubes, es decir, pertenecientes al campo de la lluvia y la oscuridad (Piho, 1973: 35; López Austin, 2004: 396). En el fragmento mítico presentado arriba el hombre equivale a la cabeza, la mujer al cabello, el

tercer elemento que hace referencia al gavilán, pudiera estar relacionado metonímicamente con una navaja para cortar el cabello del cautivo que se hacía llamar “uña de gavilán” según nos dice Sahagún (en Piho, 1973: 35). En el mito se hace alusión al corte de cabello de la mujer para dar nacimiento a un nuevo orden masculino, horizontal, vital, social, luminoso y solar, en el mundo del hombre. Pero en el mismo mundo confluyen las fuerzas femeninas e inciden en el ciclo vital de los humanos; la incorporación de un pasaje mito-creencia en la historia de Cuauhtitlan nos cuenta que:

“Y allá en Acpaxapocan, donde estaba la guerra, muchas veces la diosa de los xaltomecas les hablaba en forma humana, pues allá salía y se les aparecía en medio de las aguas la nombrada Acpaxapo, que era una gran serpiente con rostro de mujer, y sus cabellos eran largos como los cabellos de las mujeres; ésta daba instrucciones [a los xaltomecas], diciéndoles lo que habría de sucederles, si tomarían cautivos o si morirían o serían cautivados, y les informaba asimismo sobre cuándo habrían de salir los chichimecas para ir a enfrentar a los xaltomecas” (*Anales de Cuauhtitlan*, Tena, 2011: 97).

Mediante todo tipo de acciones sobre el trato del cabello y a partir de múltiples observaciones de sus diversos estados físicos, los antiguos nahuas confeccionaron toda una serie de desdoblamientos y actitudes, en el ámbito religioso, político, ideológico y que se expresan a través del lenguaje. Por medio de la iconografía precolombina es posible fundamentar estas mismas aseveraciones desde tiempos todavía más arcaicos, aunque por ahora ya no es momento de profundizar en ello. Si bien es cierto que el aparato estatal mexicana acentuó la normatividad y las consecuencias sociales alrededor del cabello, ello no hubiera podido ser viable sin que antes existiese un amplio espectro de comportamientos y actos físicos en torno a la cabeza y su cabellera. El análisis del léxico nos demuestra que ante una postura vertical canónica del cuerpo humano es posible deslindar otras conceptualizaciones, pero éstas van de la mano con el comportamiento natural del cabello, sus procesos fisiológicos, en consecuencia actos humanos motivados, ahí se fincan otras nociones e ideas que terminan por conducir un proceso paralelo para posteriormente formalizarse en la tradición.¹⁷⁷

Lo dicho queda en armonía con aquello que se ha observado, tanto en comunidades nahuas antiguas como actuales, en torno al *tonalli*, entidad anímica calórica que reside

¹⁷⁷ Es conveniente consultar la tesis de Virve Piho Longe: *El peinado entre los mexicas*, allí infiere, a partir de fuentes documentales e icónico-arqueológicas, cerca de 50 peinados y cortes diferentes, la mayoría de ellos perfectamente bien regulados por el gobierno mexicana (1973: 318-325).

principalmente en la cabeza y el cabello. La salida del *tonalli* es una muerte momentánea, se castigaba a los nahuales cortándoles el cabello porque se decía que así perdían sus poderes los cuales descansaban en la fuerza de su *tonalli*: "...el fortalecimiento o daño del *tonalli* provocaba la intervención de la deidad suprema, ya como premio, ya como castigo; que se manifestaba a través de la suerte" (López Austin, 2004: 234, 242-43). Se puede decir que se ha llegado a conclusiones semejantes por la vía del semantismo en torno a la cabeza y a través de la raíz léxica TZON. El *tonalli* es, de entre las tres entidades anímicas que pensaron los antiguos nahuas, la mejor vinculada con la suerte que cada individuo tenía a lo largo de su vida, su desarrollo y construcción. Así, una buena parte del *tonalli* era el mismo componente corporal cabeza/cabello y los actos que se practicaron sobre él. No se trata de una cabeza o cabello en abstracto, o de un peinado, de un corte, o de una cabeza rapada, son actos, éstos y el comportamiento de cada individuo en vida se traducían en acciones sobre el cabello y viceversa. En él reposaba un historial de vida, una memoria que desembocaba en la moral de los gobernantes, en el valor de los guerreros, en la ética y en las creencias, en el Deber ser. Efectivamente *tzontli* y *tzontecomatl*, además de sustantivos, es hacer algo sobre el cabello, es peinar, cortar/rapar, agarrar y crecimiento, lo que en instancia última refleja el desarrollo y la construcción de la persona.

Por último, encontré 10 términos que aluden a un comportamiento obstinado, necio, desobediente y rebelde. La forma típica quizá esté fundada en *tzontetl* "cabeza" y "piedra" (Molina, 1571), algo similar a nuestro "cabeza dura" que denota la inflexibilidad de nuestro carácter. No decidí incluirlos antes por la falta de información al respecto, sólo dos referentes proceden de las fuentes documentales, exactamente de los *Huehuetlahtolli* de Juan Bautista bajo otra morfología: *nacatzonpotonia* "que tiene nariz peluda" (necio) y "heder" o "hacer polvo algo" (pecar) (León-Portilla y Silva, 1991 [1601]: 117, 121). La baja frecuencia de los vocablos, los atenuantes sobre su traducción y la composición de los términos en el documento, me hicieron dudar y sospechar sobre su veracidad. Por otro lado, estarían en sintonía con lo que acabamos de precisar sobre el desarrollo de la persona en sociedad y su comportamiento. Wimmer registra otro lexema que es *tzontecontia* y se traduce como "gobierno" ("cabeza" + CAUS), aunque al parecer lo que designa es "situarse arriba" (a la cabeza en sentido figurado). Sólo apareció esta palabra con dicha connotación.

4.7 Vocabulario y categorías semánticas alrededor de la raíz léxica: CUÂ

Otro término para denominar la cabeza es *cuâitl*, según López Austin éste comprende únicamente la cabeza sin inclusión del rostro, al parecer es así, pues la raíz léxica CUÂ sirve para denominar la frente, el cráneo y algunas veces se dice que el cerebro; también parece distinguir los contextos de enunciación cuando se interpola con la raíz TZON, ya que en tales casos TZON siempre denominará el cabello y CUÂ la cabeza (2004: 104). Dicha raíz empata formalmente con el verbo *cua* “comer” que conlleva una diferencia fonética, y que reduplicado (*cuacua*) también puede significar “masticar”, “morder”, “roer” en el caso de algunos mamíferos, y “picar” en el de las aves. CUA también es una raíz morfé mica para adjetivar en el caso de *cualli*, que se traduce como “bueno”, “bonito” o “bello”.¹⁷⁸

Todos estos sentidos han sido recopilados durante la hechura de la presente investigación para efectos cuantitativos y si era el caso, para efectos cualitativos, pero son por demás reiterativos, sabidos y estudiados en la actualidad. Trataremos de vincular el análisis semántico en torno a la cabeza con aquel que acabamos de presentar en la primera sección de este capítulo, asimismo, pretendemos establecer relaciones conceptuales entre los sentidos que sean necesarios para brindar nueva información, recuperar nuevas asociaciones y categorías semánticas. De igual manera, fue recopilado el vocabulario con referencia a cuauh- que alude principalmente al águila, bosque y madera; no obstante, por ahora no he encontrado ningún vínculo semántico contundente entre estas nociones y aquellas derivadas de cuâ-, por lo que en esta ocasión las he tenido que dejar fuera del análisis.

4.8 Las categorías corporales

La raíz léxica CUÂ ha servido para enumerar una singularidad de componentes corpóreos ligados con la cabeza. Los más comunes son aquellos que abarcan la misma región corporal, por ejemplo: *îxcuâitl* “frente”, *cuâcoyoyân* “moyera”, *cuâêhuatôtl* o *cuanacayotl* “cuero de la cabeza”, *cuanatzinca* “comisuras de la cabeza”, *cuânepantlah* “parte central de la frente” o “parte alta de la cabeza”, *cuâyôllohtli* “coronilla”, *cuâtextli* “sesos” o “cerebro”, *cuexcochtli*

¹⁷⁸ Según Michel Launey, los adjetivos no existen propiamente en lengua náhuatl, en el absoluto que aparece acompañando a *cualli*, por ejemplo, no hay nada que los distinga de otro nombre ordinario, por lo que a lo sumo, existen nombres que se pueden traducir como adjetivos (1992: 107).

“parte trasera de la cabeza”, *cuâxîcalli* “cráneo”, *îxcuâmolli* “cejas”, *îxcuâtôlli* “párpados o ceja sin pelo”, *cuaiztalli* “canas”, entre otras que el lector hará bien en encontrarlas dentro de la anatomía propuesta por López Austin (2004). En efecto, esta raíz designa el ámbito de la cabeza incluyendo todos los componentes corporales adyacentes en su parte superior y frontal, superior, trasera y, al parecer interna, el cráneo y el cerebro.

Vía analogía, la raíz CUÂ fue empleada para denominar otras partes corporales, generalmente por medio de una comparación formal. Obtuvimos 5 casos:

- a) Nenepilcuâitl. Punta de la lengua (Wimmer, 2004).
- b) Tlancuâitl. Rodilla (Molina, 1571; Arenas, 1611; Guerra, 1692; Cortés y Zedeño, 1765; Tzinacapan, 1984; Wimmer, 2004).
- c) Cuapantli Cadera (Molina, 1571).
- d) Tepilcuaxicalli Interior de la vulva (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- e) Necuâzalôliztli Coyunturas (Molina, 1571; Wimmer, 2004).

En el inciso (a) se entiende a la lengua de acuerdo con la figura del cuerpo humano, la extensión semántica de la raíz sucede mediante una analogía espacial conforme a la posición extrema y distal de la cabeza, de forma semejante a como vimos anteriormente con TZON. No obstante, en los incisos (b), (c) y (e), la analogía se efectúa de acuerdo a la forma redondeada de la cabeza, como lo es el hueso que sobre sale de la cadera, la forma de las coyunturas y la rodilla. El último ejemplo del inciso (d) es distinto, pues la comparación es indirecta, lo que se analoga es el aspecto formal y contenedor del cráneo como cavidad, como una jícara.

4.8.1 Cuaitl como cabeza

De manera muy similar a como se observó en el caso de *tzontecomatl*, *cuâitl* presenta un vocabulario que descubre acciones que recaen sobre la cabeza o realizadas con ella, estados de la cabeza, aspectos de la cabeza y ornamentos; designa objetos asociados con la cabeza y, finalmente, de forma distinta a TZON, aspectos relativos a estados de consciencia o trastornos. A continuación ofrezco un listado de términos donde la raíz CUÂ aparece denominando literalmente la cabeza conforme a las actitudes que he señalado.

Acciones con la cabeza o que recaen en ella:

- a) Cuacocoyonia. Golpear la cabeza de alguien. Metáfora: Ser malo o cruel (Wimmer, 2004).
- b) Cuacuecuechoa. Negar cabeceando (Olmos, 1547; Wimmer, 2004).
- c) Cuahuihuica. Inclinar o sacudir la cabeza (Wimmer, 2004).
- d) Cuahuitequi. Dar golpes de bastón, partirle la cabeza. Expresión: *Iuhquin acah nechcuâhuîtequi*: me aterrorizo, rentar la tierra, batirse a sí mismo, herir a alguien (Wimmer, 2004).
- e) Cuaihuintia Hacer voltear la cabeza de alguien. Metáfora: Dar malos consejos, pervertir, malvado (Molina, 1571; Cortés y Zedeño, 1765; Wimmer, 2004).
- f) Cuatlaza. Cabecear con presunción y vanidad (Molina, 1571).
- g) Cuatzetzelo. Menear la cabeza (Tzinacapan, 1984).
- h) Quicuaquimilloque. Cuando [Nanahuatl] llegó al cielo, Tonacateuctli y Tonacacihuatl lo bañaron, luego lo sentaron en un trono de plumas de quechol y **le ciñeron la cabeza** con [una diadema de] bordes rojos; cuatro días se quedó en el cielo, y así Nahui Olin ocupó su lugar. (LS, f. 77; Tena, 2002: 183).
- i) Cuatzontec. Los guerreros y los capitanes tenochcas **se raparon la cabellera**, y los otomíes, que ya estaban rapados, se envolvieron la cabeza [con paños]; ninguno de ellos se apareció mientras nos combatieron. (AT, f. 16v-17r; Tena, 2004: 109).
- j) Timocuatlazinemi. Tú vas sacudiendo orgullosamente tu cabeza (PM, f. 58r col. a; Sullivan, 1997: 210).
- k) Titecuacoyoni. Y no en alguna parte **descalabres** a nadie [no hagas daño a la gente] (HH, f. 6v; León-Portilla y Silva, 1991: 63).
- l) Timocuatlatlatiaz. No irás **meneando la cabeza con presunción** [como falta de respeto] (HH, f. 7v; León-Portilla y Silva, 1991: 67).
- m) Nantlaixcuaixque. Siempre tendrán que **cargar con la frente**, que trabajar con la herramienta de labranza para tener qué comer (*Tepoztecatl III*, González, 1989: 247).

El vocabulario muestra acciones y prácticas comunes para los antiguos nahuas y para la sociedad mexicana, tales como arreglar la cabeza, hacer señas o gestos con la cabeza y cargar con el mecapan. Son muchas las acciones realizadas sobre la cabeza y frecuentes en cualquier ser humano, como lavarla, aplicarle algo, sobarla, peinarla, etcétera; muchas compartidas con los términos para *tzontecomatl* y *tzontli* que recién analizamos. Aquí podemos destacar que perpetrar un golpe o daño en la cabeza representaba también una propiedad para quien lo consumaba, se dice que era metáfora de ser malvado o cruel, significaba que aquella persona ejercía daño a los demás, elemento que podría distinguir esta raíz léxica de TZON quien se encuentra mejor vinculada con las afecciones del cabello.

Estados o afecciones de la cabeza:

- a) Cuacacayactli. Que está calvo o que tiene poco cabello (Wimmer, 2004).
- b) Cuacecelic. Mancebillo que aun no tiene cerrada la mollera. Metáfora: se dice del que tiene poca experiencia de las cosas (Molina, 1571; Wimmer, 2004).

- c) Cuamecatlatla. Dolerme la frente de la carga que llevo con mecapal (Molina, 1571).
- d) Cuatlatla. Tener gran ardor y dolor de cabeza (Molina, 1571).
- e) Cuatonalcueponi. Tener un gran dolor de cabeza causado por el ardor del sol (Wimmer, 2004).
- f) Cuaxixitonahuiliztli. Tumor, bulto o absceso en la cabeza (Wimmer, 2004).
- g) Cuazahuati. Tener erupciones en la cabeza (Wimmer, 2004).
- h) Cuaxococihuiztli. Comezón de cabeza o sarna (PM, 69r; Sullivan, 1997: 287).
- i) Cuatequixquihicihuiztli. Caspa (PM, f. 81v; Sullivan, 1997: 292).
- j) Cuatotomocitli. Sarna en cabeza (PM, f. 81v; Sullivan, 1997: 292).

En estos ejemplos se añaden sustantivos como atributos de la cabeza, podemos subrayar el caso del inciso (a) donde el término *cacayactli* significa algo “poco espeso” o “poco poblado”, es decir, una “cabeza escasa de cabello” aunque la raíz TZON no sea explícita. En el inciso (b) lo que se dice es “cabeza tierna”, el vocablo *cecêlic* se traduce como algo tierno, fresco o verde haciendo alusión a los vegetales, lo que indica que la mollera aún no se ha cerrado y es metáfora de adolescente con poca experiencia o “verde”, expresión común en el español de México y tal vez en todos aquellos lugares donde el ser humano se asimile a la vegetación.

Aspectos o atributos de la cabeza:

- a) Cuacanahuac. Hombre de cabeza ancha (Molina, 1571).
- b) Cuachichitl. Cabeza de chile (Sahagún y Máynez, 1580).
- c) Cuachipolon. Chichón, bulto (en la cabeza) (Mecayapan, 2002).
- d) Cuamalacachtic. Cuando la cabeza o la parte superior es redonda (Wimmer, 2004).
- e) Cuapetlahuac. Cabeza limpia, la de cabeza desnuda (Sahagún y Máynez, 1580).
- f) Cuatalachi. Hombre de gran cabeza (Molina, 1571).
- g) Cuatepitzic. Que tiene la cabeza rota (Wimmer, 2004).
- h) Itzonteco iuhquin icuatatapa. Una estructura es diseñada como la cabeza de la muerte. Está cubierta enteramente de plumas de quetzal. **Su cabeza está como desgreñada** (PM, 68r; Sullivan, 1997: 264).

Muchos fueron los atributos que aparecieron en torno a la cabeza recuperando aspectos formales como la mayoría de los que vemos en los ejemplos citados, algunos otros hicieron referencia a los atributos de la cabeza vía los del cabello, como en el inciso (h). El término *tatapahitli*, de hecho, se traduce como “viejo” o “usado” hablando de una vestimenta por lo general, es decir que, literalmente en este caso, se diría “cabeza vieja o descuidada” por el estado en el cual se encuentra el cabello. Similar observación puede hacerse con algunos de

los arreglos u ornamentos de la cabeza, por ejemplo vestir la cabeza es poner el sombrero (*kuäakia*) en la variante de Tzinacapan (1984); cuando se aplicaba el color ocre rojo en el cabello de alguien se decía que su “cabeza brillaba” (*cuâtlâhuia*) (Wimmer, 2004).

La raíz léxica CUÂ también ha ayudado a denominar algunos objetos en virtud de su cercanía y contacto con la cabeza, por ejemplo: *cuâcalalahtli* “casco”, *cuaicpalli* “almohada” y *cuâitl* la parte superior del mecapal (Arenas, 1611; Tzinacapan, 1984; Wimmer, 2004). En este último caso no sucede una combinación de sustantivos como en los ejemplos previos, sino que literalmente se dice la “cabeza del mecapal”, lo que no es una proyección de la parte corporal para nombrar partes de objetos por semejanza formal o estructural, sino por contacto.

4.8.2 *Cuaitl* con referencia al cabello

Puesto que es difícil pensar la cabeza sin el cabello, todavía que la raíz léxica CUÂ no conserva la misma familiaridad con el componente capilar, el vocabulario nos demuestra que es viable hacer referencia al cabello aunque éste no sea mencionado de forma explícita. Otras veces, aunque no las más numerosas, la presencia de *tzontli* sí se puede apreciar, como cuando se dice *cuatzonyotl* “concerniente al cabello de la cabeza”. Lo interesante está en saber cuándo CUÂ designa la cabeza completa, cuándo una parte de la misma y cuándo denomina el cabello por proximidad o por transitividad con él.

Cortes de cabello:

- a) Cuacaxitl. Suerte de vaso donde se depositaban los cabellos que cortaban a los esclavos destinados a la muerte (Wimmer, 2004).
- b) Cuachic. Hombre rapado (Molina, 1571; Durán, 1579; Wimmer, 2004).
- c) Cuatecuicuiloa. Trasquilar por hechizar (Olmos, 1547).
- d) Cuatepehui. El que tiene la cabeza pelada o que esta calvo (BNF_362, 17??).
- e) Cuatexoloxima. Cortar el cabello a alguien de modo de darle la apariencia de esclavo, o cortar el cabello a la manera de los servidores (Wimmer, 2004).
- f) Cuatezonoa. Trasquilarse o mutilarse (Molina, 1571).
- g) Cuatzoncoatl. Culebra cabello (Sahagún y Máynez, 1580).
- h) Cuaxixipehua. Sujetar el cabello a alguien. Metáfora: *têcuâxîxîpehua* es una mujer orgullosa, cruel o irritable (Wimmer, 2004).

i) Mocuatzontequé. Los guerreros y los capitanes tenochcas **se raparon la cabellera**, y los otomíes, que ya estaban rapados, se envolvieron la cabeza [con paños]; ninguno de ellos se apareció mientras nos combatieron. (AT, f. 16v-17r; Tena, 2004: 109).

j) Ixcuatzon. **Su cabello frontal**, así es, su cabello es arreglado en forma de una columna (PM, f. 262r; Sullivan, 1997: 99).

k) Cuatzontecoz. De la misma forma, las autoridades tenían miedo de que tal vez, si habían hecho algo equivocado en sus obligaciones, quizá **su cabello de la frente sería cortado**, o ellos serían acusados (PM, f. 61v col. b; Sullivan, 1997: 230).

l) Ticuatzontecoz. Si tú no cumples con tus obligaciones, el cabello de tu frente será cortado, o serás exiliado, o el gobernante te matará (PM, f. 62v col. b; Sullivan, 1997: 234).

m) Cuatzonteco. Si alguien hacía algo incorrecto, por eso se le acusaba, **el cabello de su frente sería cortado** (PM, f. 64v col. a; Sullivan, 1997: 243).

Como lo muestran los ejemplos, algunas veces se sobre entiende que con sólo designar la cabeza se hace mención del cabello, como en el caso del primer inciso con “cajete” + “cabeza”, lo que en algunos casos sí podría representar cierta ambigüedad, por ejemplo, en el inciso (d) donde el vocablo *tepêhui* es “caerse algo”, se entiende que es el pelo el que se cae, pero no existe ninguna marca para señalar al cabello. En otros casos, como en el inciso (h), se dice que se “pela la cabeza”, de igual forma a como se dice en español; o el caso del inciso (f), que a la letra dice “hacer áspera la cabeza”, es decir, al raparla. En el inciso (g) se hace alusión a una serpiente de cabello, se trataba de una serpiente dibujada con el mismo cabello al momento de trasquilar el pelo restante. Otras formas léxicas para designar a una persona rapada incluyen el término *cuiloa* “escribir”, *tecuihcuiltic* en el inciso (c) se traduce como algo “de múltiples colores”, lo que tal vez se asocie con el pintar, el término *cuihcuihoa* ronda por el mismo sentido, es posible que el realizar diseños con el mismo cabello representará una oportunidad de obtener cortes mejor codificados para las jerarquías sociales del pueblo mexica; el lexema *cuâcuilli* designaba un cargo político. Los diseños capilares, como la serpiente, están también descritos en las fuentes documentales (Piho, 1973).

Las traducciones en los *Primeros memoriales* apuntan que, cuando el la raíz léxica CUÂ aparece acompañando a TZON, generalmente nos habla de la frente de la cabeza; aunque la frente es *îxcuâitl*, en náhuatl existe la posibilidad de acotar las formas sin que se pierda el sentido de las construcciones más extensas, lo que López Austin denominó Retorno (semántico) y que volveremos a revisar con mayor detalle en el capítulo sexto. Es decir que, *îxcuâitl* y *cuâitl* eventualmente pueden ser sinónimos para la frente. No sabemos si en los *Primeros memoriales* en realidad se referían a un corte de cabello en alguna parte de la

cabeza, o si en efecto, era un mechón de la frente, por el estudio de Piho (1973), dada la alta codificación de los cortes de cabello, es factible que la información sea precisa y sí se hayan referido a un corte en el fleco. Otros términos enfatizaron aspectos relativos al orden social, por ejemplo, estar encanecido que es signo de la vejez y frecuentemente de personas sabias; tener el pelo descuidado o enmarañado puede aludir a los especialistas rituales; y tener el pelo crespo se asocia con la muerte.

Hasta aquí, con el cabello alcanzamos a observar varios elementos relevantes, por un lado, que existe cierta transitividad entre la raíz CUÂ y el cabello; que tanto la frente como la cabeza bajo la raíz CUÂ comparten el semantismo con TZON en lo que se refiere al trato o estado del cabello;¹⁷⁹ y, cuando CUÂ aparece en contextos que implican varias regiones de la cabeza se puede llegar a presentar cierta ambigüedad debido a la sinonimia para nombrar a la frente.

4.8.3 Alteraciones o manifestaciones de la consciencia

Algunos casos que se refieren a la cabeza parecen señalar ciertas alteraciones de la consciencia; sin embargo, la mayoría de ellos nos habla de sensaciones anormales que provocan mareos o aturdimiento.

- a) Cuacacalania. Hacer razonar la cabeza de la gente (Wimmer, 2004).
- b) Cuachipahua. Tener muchas ideas (Tzinacapan, 1984).
- c) Cuahuintia. Emborracharse hasta marearse (Tzinacapan, 1984).
- d) Cuahuitzotiniemi. Andar hecho loco, o desatinado (Molina, 1571).
- e) Cuaihuintiliztli. Vértigo, dar vueltas la cabeza (Wimmer, 2004).
- f) Cuaixihuinti. Marearse (Tzinacapan, 1984).
- g) Cuatlahueliloc. Loco, o desatinado (Molina, 1571).
- h) Cuaxocomicqui. Loco, o desatinado, o el que siempre esta borracho (Molina, 1571).
- i) Cuayemani. Captar fácilmente las ideas (Tzinacapan, 1984).
- j) Cuayointic. Desvanecido (BNF_361, 1780?).
- k) Cuayolcueptoc. Aturcido, perturbado (Wimmer, 2004).
- l) Cuaihuintia Hacer voltear la cabeza de alguien. Metáfora: Dar malos consejos, pervertir, malvado (Molina, 1571; Cortés y Zedeño, 1765; Wimmer, 2004).
- m) Oticuaihuintic. Tú has quedado **mareado** [A propósito de nombres propios malos para la gente] (PM, f. 58r col. a; Sullivan, 1997: 211).

¹⁷⁹ El vocabulario para designar un tocado o peinado que se hace en la cabeza a partir de CUÂ fue muy representativo.

n) Oticuaxocomic. Tú te has convertido en un completo **borracho** [A propósito de nombres propios malos para la gente] (PM, f. 58r col. a; Sullivan, 1997: 211).

No se percibe que la cabeza haya sido realmente un motor de la consciencia para los antiguos nahuas, aunque hay algunos casos que lo han sugerido. En el inciso (a) el vocablo se construye sobre *calânia*, que es “pulir”, “alisar” o “bruñir” algo, literalmente sería “pulir la cabeza” como un signo para hacer entrar en razón a la gente, pero pienso que esta acepción es bastante ambigua, y dada la carencia de ejemplos, tal vez se esté hablando de alguna acción sobre el cabello a modo de correctivo. En el inciso (b) *kuächipaua*, es variante moderna de Tzinacapan, *chipâhua* en náhuatl clásico era “limpiar” o “purificar” algo, lo que en la actualidad denotaría el surgimiento de ideas en la cabeza, pero no parece haber sido compartido en la antigüedad; lo mismo sucede con el inciso (i).

El caso del inciso (l) es diferente, el término *cuâihuintia* se fundamenta en *ihuintia* que se traduce como “emborracharse” o “emborrachar a otro”, lo que a letra diría “emborrachar la cabeza de alguien” o trastornarla con alcohol. Fray Alonso de Molina da algunos ejemplos del lexema traducido como “dar mal ejemplo”, lo que explica que la ebriedad, aparentemente muy castigada al interior de la sociedad mexicana, es como dar un mal ejemplo y, por tanto, lo que se obtiene son las sensaciones resultantes del efecto del alcohol, pero no se observa un énfasis de procesos cognitivos o perceptivos propiamente atribuidos a la cabeza. El inciso (g) añade el adjetivo *tlahuêlîlôc* que significa “persona mala”, es decir “cabeza mala”, como si la maldad fuera algo que pudiera gobernar la cabeza y por lo tanto las acciones negativas dirigidas a los demás, este caso sí presentaría ciertos rasgos de reflexión —o la ausencia de ellos— en la cabeza. Sin embargo, como veremos en el capítulo séptimo, dicho “adjetivo” se asocia con el pecho y la emotividad, es decir, la traducción podría ser “cabeza excitada”. El caso en el inciso (k) *cuâyôlcueptoc*, también podría hablarnos de cierta atribución reflexiva de la cabeza pero supeditada al corazón, una suerte de inversión en el corazón de la cabeza alteraría la consciencia o la percepción.¹⁸⁰

¹⁸⁰ Pienso que acá la presencia del término *yollotl* hace referencia a cualidades perceptivas y no espaciales, es decir como espacio central, lo que convenientemente nos conduciría al cerebro o a la coronilla si estuviésemos hablando de aspectos físicos externos de la cabeza. No obstante, considérese que este es tan sólo un lexema que traigo a colación dentro de un grupo mayor de vocablos que aluden a procesos aparentemente reflexivos ubicados en la cabeza, la relación entre cabeza y corazón en el vocabulario es en realidad sumamente escueta, caso contrario a lo que sucede con el binomio *ixtli* y *yollotl* que demarca un alto grado de percepción y reflexión.

Los demás casos que aparecen en el listado de palabras aluden a trastornos y sensaciones que se recienten en la cabeza, reacciones físicas que cualquier ser humano puede sufrir en ciertos contextos, por ejemplo cuando se bebe mucho alcohol o en otras circunstancias donde se produzcan mareos o dolores. Si bien López Austin admite que el corazón tiene mayor trascendencia que la cabeza en lo que respecta a los asuntos intelectivos, y que las alteraciones en la cabeza entre otras cosas se asocian a la embriaguez, él llegó a considerar cierta relevancia de los sesos y el cerebro en los procesos cognitivos a partir del vocabulario (2004: 212). Sin embargo, las menciones para dichos componentes craneales son sumamente escasas en la totalidad de fuentes que he retomado, llegando apenas a 10 lexemas en contraste con aquellos que se vinculan directamente con la cabeza y el cabello que suman más de 300, y si sumamos las que tienen por raíz a TZON, el número crece aún más. Por otro lado, los estados de consciencia y perceptivos son vigorosamente fructíferos con relación a los ojos; mientras que las cualidades anímicas se concentran en distintas áreas del torso, como veremos en el capítulo siete.

4.9 Relaciones espaciales

Las relaciones espaciales que podemos percibir a través de la raíz CUÂ confirman aquellas que han sido expuestas para TZON. La cabeza, por su posición dentro de la corporalidad, es productiva al momento de construir léxico vinculado con posiciones superiores, una extremidad, una cima, una punta, un techo, una cumbre, e incluso, un límite territorial bajo una dimensión horizontal. Las mismas traducciones acerca de *cuâitl* nos remiten a estas nociones: “parte de un objeto”, “parte superior” o “cima” (Wimmer, 2004).

Cuâitl como extremidad:

- a) Cuac. Extremidad de alguna cosa (Molina, 1571).
- b) Cuachichintic. Extremidades blanquizcas (Wimmer, 2004).
- c) Cuaco. Arriba de, parte de arriba (Tzinacapan, 1984).
- d) Cuamacpalo. Que posee una mano en su extremidad (Wimmer, 2004).
- e) Cuamalacachtón. Cuando la cabeza es pequeña y redonda, o como un huso pequeño (Wimmer, 2004).
- f) Cuamina. Unirse, hablando de dos cabos o de dos extremidades (Wimmer, 2004).

Por otro lado, si hablásemos de la inversión de la coronilla, de hecho, tendría más sentido en sintonía con la cosmovisión mesoamericana, pero tampoco hubo ejemplos relevantes al respecto dentro del material léxico.

- g) Cuapatlahuac. Cuando la extremidad es larga (Clavijero, 1780; Wimmer, 2004).
- h) Cuatehuilacachtic. Enroscado en su extremidad (Wimmer, 2004).
- i) Cuatepoztli. Extremidad metálica (Wimmer, 2004).

En las referencias citadas CUÂ actúa como una referencia de espacio que demarca el extremo de algún objeto, sea éste entendido de forma vertical u horizontal, los sustantivos que se añaden nos hablan de características propias de dicha extremidad. Como en el caso del inciso (e), se dice literalmente que la cabeza es pequeña, pero el sentido para hablar de un extremo persiste.

Cuâitl como parte superior de algo:

- a) Cuaco. Arriba de, parte de arriba (Tzinacapan, 1984).
- b) Cuacaxtic. Cuando la cima es como redondeada (Wimmer, 2004).
- c) Cuacoltic. Encurvado en la punta (Wimmer, 2004).
- d) Cuahuimoloa. Poner algo en la cumbre del xacalli (Molina, 1571).
- e) Cuahuitzauhqui. Que tiene una cima puntiaguda (Wimmer, 2004).
- f) Cuahuitztic. Figura ahusada hacia arriba, y ancha abajo, zarza o cierto abrojo (Molina, 1571).
- g) Cuatlapohua. Destechar casa (Molina, 1571).
- h) Cuayahualtic. Cuando la cima es redonda (Wimmer, 2004).
- i) Ipan itzoncuac. Un día se levantó muy de mañana y vio que ahí estaba una carta en la que decía la fierra que fuese a su casa a ver a sus hermanas y a su papá, y también le decía que **encima de su cabecera** había una varita (*La doncella y la fiera*, González, 2001: 92-93).

Parece ser que, cuando CUÂ es empleado en contextos donde se sobre entiende que la figura posee una posición vertical, entonces la raíz puede ser traducida como cima, punta o cumbre, según sean las características del objeto. En el último, inciso producto de las fuentes etnográficas, se reúnen TZON y CUÂ para describir un objeto, una cabecera, en este caso el problema de locación es resuelto por medio de *ipan* “arriba”, mientras que *tzoncuac* podría traducirse literalmente como la “cima de una cabecera”, es decir, la parte superior de una parte superior, *tzoncuâitl* significa “punta de los cabellos”.

Cuâitl en una dimensión horizontal del territorio:

- a) Cuaxochco. En los límites, en las fronteras (Wimmer, 2004).
- b) Cuaxochmachiyotl. Marca límite o término (Wimmer, 2004).
- c) Cuaxochquetza. Amojonar términos (Molina, 1571).
- d) Cuaxochtli. Término, o linde de tierras o de ciudades (Molina, 1571).

Los términos expuestos literalmente se refieren a un lindero entre tierras (*cuâxôchtli*), la raíz CUÂ funciona aquí como una demarcación territorial, un límite horizontal de un área, de forma muy semejante a como se ha visto con TZON.

Locativos y adverbios:

- a) Cuaco. Arriba de, parte de arriba (Tzinacapan, 1984).
- b) Cuahuic. Hacia la cabeza, sobre una plancha (Wimmer, 2004).
- c) Cuallaza. Echar algo de arriba, quitarme algo dárselo a otro (Molina, 1571; BNF_361, 17??).
- d) Cualmayahui. Echar algo de arriba (Molina, 1571).

Las referencias para decir “arriba”, “encima” o “sobre” no son tan claras como sucedió con TZON, los casos presentados son los únicos que hemos podido registrar y en realidad no aportan mucho a este tipo de nociones. El ejemplo de *kuäko* deriva de una variante moderna tal vez derivada del antiguo semantismo de cabeza como parte superior de algo, mientras que *cuâhuïc* es un tanto ambiguo, quizá únicamente sea factible la traducción “hacia la cabeza”. Los últimos dos incisos son muy confusos en sus construcciones y traducciones. Todo parece indicar que, aunque CUÂ ayuda a designar partes superiores de cosas, no fue empleado propiamente como un locativo, lo que hace pensar si dicha noción espacial es privativa del cabello *tzontli* al interior de la conceptualización corporal nahua.

4.10 El enojo y su vínculo semántico con CUA

La variante fonética de CUA como comer, morder o masticar, arroja un semantismo asociado con una emoción, el enojo. La forma léxica es invariante cualân-, o cuacualân- cuando el radical se reduplica. Las declinaciones son muy diversas y sería ocioso enlistarlas todas, pero podemos decir que esta emoción ha sido traducida en los diccionarios como un sentimiento de ira (*cualancaitta* y *cualancacopa*), de cólera (*cuacualani*, *cualanaltia* y *cualancanamiqúi*), una irritación o rabia (*cualanaltia* y *cualancayotl*), de indignación (*cualancacopa*), pena, decepción o desgracia (*cualancaqui* y *calancacui*), odio (*cualancaitta*), saña (*cualanaliztli*), de furor o estar furioso (*cualancanamiqúi*), estar airado (*cualancanemi*), una sensación como cosa brava (*cualancayo*); así como el carácter de una persona violenta, patear del enojo, ser regañón, un sentimiento relacionado con la enemistad y la discordia. Alexis Wimmer también agrega en la traducción del “hervor” en el término

cualani, se refiere al ruido que acompaña a la ebullición y posiblemente también al aumento de temperatura (2004).

Según Gabriel Bourdin: “El proceso de composición normal de este tipo de expresiones es el que se conoce como incorporación nominal. Se trata de la formación de compuestos cuyo significado es ‘psicológico’, y que pueden caracterizarse desde el punto de vista morfosintáctico, como verbos formados por incorporación de un sustantivo. El mismo es, por regla general, una ‘parte del cuerpo’”. No obstante, no he podido comprobar de forma satisfactoria y contundente que pueda existir una relación semántica entre CUÂ y CUA, es decir, entre la parte superior de la cabeza y la acción de comer; debe recordarse que el sentido de *cuâitl* no abarca el rostro, y por tanto, tampoco la boca *camatl* o sus derivaciones en mandíbula o quijada *camachalli* y *camapantli*. La incorporación en este caso, parece ser de dos verbos: *cua* “comer” y *âna* “agarrar”, el causativo de *âna* es *ânia* y se traduce como “hacer atrapar”, por lo que la traducción glosada del término *cualânia* sería “atrapar o agarrar algo con la boca o con la quijada”, es decir que, la incorporación nominal podría encontrarse implícita aunque el término para la boca sea otro. Otra posibilidad es que la composición se deba a la forma pasiva y participio de *cua*: *cuâlo* “ser comido”, de ese modo la traducción de *cualânia* podría ser “atrapar o agarrar algo con la acción de cerrar las mandíbulas”. El proceso de formación léxica puede ser similar a aquel que se observa en el verbo *tzacua* “cerrar”, que deriva de *tzaccâyoh* “con cubierta” y que tal vez incorpora el verbo *cua* “comer” para designar aquello que se cierra, la mandíbula.

Sea como fuere, el comer o el morder es algo que se realiza con la boca y es sabido que en muchas ocasiones la emoción del enojo provoca un endurecimiento, tensión y presión en el área de la quijada, como si estuviésemos apretando algo entre los dientes o ejerciendo una fuerte mordida (al menos ciertas manifestaciones del enojo provocan estas reacciones físicas).¹⁸¹ No obstante, como sucede entre los antiguos mayas yucatecos, quienes también asocian el comer y el morder con el enojo, es posible que la sensación física no sea intracorpórea, sino externa, el término *chiilac* se traduce como escuece, arde como salpullido, fuego o llaga. Es decir que, en este caso, no sucedería una sensación al momento de contener

¹⁸¹ El gesto es compartido por muchos animales, aunque las razones, claro está, pueden ser muy distintas.

la emoción, sino que se analoga el estado emotivo a la sensación física del dolor que causa ser mordido o comido (Bourdin, 2007: 226).

También es muy conocido en la cosmogonía nahua que muchas veces el enojo se traduce en comer, la ingesta se ve como una consecuencia de estar enojado, una venganza y por tanto la “destrucción” de aquel que ha provocado el disgusto.¹⁸² Tal pareciera que existe un vínculo semántico entre la sensación fisiológica corporal de la mandíbula y el aparente deseo de comerse a esa persona que me ha molestado —de forma semejante a como cuando en español decimos: “Me hizo enojar tanto que me lo quería comer”—; aunque en la cosmogonía y mitología nahua, evidentemente, ello se expresa en otros términos. En contextos más pragmáticos, Sahagún en los *Primeros memoriales* describió el cómo se confrontan, pelean e insultan mutuamente ciertas personas, se dice: “¿Quién te crees que eres? Ave salvaje ‘estiercolera’. No hay nada como tú, canalla, estúpido. ¡Vete! ¿Qué crees que me harás mezquino? ¿Cómo harás que me largue, granuja? ¿Me comerás? ¿Me tragarás?” (f. 70v. col: A; Sullivan, 1997: 296).

El vocablo tuvo continuidad desde el siglo XVI hasta el XX según se ha registrado en relatos y cuentos etnográficos. De acuerdo con el seguimiento metodológico que he propuesto en el capítulo segundo, las preguntas allí formuladas por otros investigadores para este caso de estudios emocionales y a partir del Metalenguaje Semántico Natural (MSN), intentaré ahora analizar la emoción del enojo expresada en *cualânía*. Debido a la carencia de hablantes de náhuatl para esta investigación, se tendrá que echar mano de los tres conjuntos de fuentes recuperadas, los diccionarios ya mencionados, y sobre todo, de las fuentes discursivas antiguas y modernas que pueden aliviar la escasez de contextos de enunciación más estables.

El enojo en las fuentes documentales antiguas:

a) Cuallanque. Se dice que los mexitin llevaban ya 47 años en Chapoltepec; y **que causaban muchas molestias**, burlándose de la gente, tomándoles sus mujeres e hijas, y de otras varias maneras, por lo que se enojaron los tepanecas de Tlacopan, Azcapotzalco y Coyohuacan, y [los de] Colhuacan. (AC, f. 16; Tena, 2011: 85). / En este año los chichimecas mataron a la señora Ehuatlicuetzin, flechándola en el lugar llamado Calacoayan, **enojados** porque los colhuas la habían prostituido (AC, f. 27; Tena, 2011: 119).

¹⁸² Esto es claro en el enojo de las deidades provocado por una falta o mal comportamiento de los hombres para con ellas, de muchas maneras y en diversas advocaciones (como el *tecuani*) éstas devoran a los hombres, lo que causa, y causaba un gran temor entre la gente. Otra forma de “venganza” es no dar los recursos necesarios para la alimentación del pueblo, por ejemplo la lluvia, o en todo caso, el exceso de la misma ocasionando la muerte de la milpa y en consecuencia el hambre entre la gente. Lo anterior es claro en la *Leyenda de los Soles*, pero múltiples relatos antiguos y actuales confirman esa estrecha relación entre el enojo y el ser devorado.

- b)** Cuallan. Cuando Tezozomocli se enteró de que su nuera se había [vuelto a] casar tomando por marido a Zacáncatl Yaomitl **se encolerizó** (AC, f. 35; Tena, 2011: 143).
- c)** Nicualani. Escuchad, hijos míos aquí presentes, [y ved] cómo esto **me tiene molesto** y apesadumbrado [Lo que causa el enojo es la unión en matrimonio de su nuera] (AC, f. 35; Tena, 2011: 143).
- d)** Ticuallaniztique. ¿Con qué ira a dedicar su templo? Si [lo hace] con un conejo o con una culebra, **nos enojaremos**; estaría bien que fuera con un jaguar, con una águila o con un lobo (LS, f. 81; Tena, 2002: 191-92).
- e)** Tlacualania. Los mexicas estuvieron veinte años en Colhuacan; allá tomaron mujeres y tuvieron hijos, pero al vigésimo año **se enemistaron** (AT, f. 9r-9v; Tena, 2002: 69).
- f)** Timitzocuellaniliti. Tus pobres nietos quieren tener un señor: danos tu collar y tu pluma de quetzal. Ojalá que no **te causemos enojo**: danos a tu precioso hijo Cuacuauhpitezahuac Epcoatzin, porque estamos asentados en tu territorio (AT, f. 10v-11r; Tena, 2002: 77).
- g)** Cualla. Él tal vez la había matado. Su tío **estaba muy enojado** por esto. Ella no murió en sus manos, pero en efecto él la había medio matado, la había herido... (PM, f. 84r col. b; Sullivan, 1997: 180).
- h)** Quicualania. También de noche él los quemó. Aquellos con los que **estaba muy enojado**, aquellos que odiaba con vigor... (PM, f. 58r col. b; Sullivan, 1997: 213).
- i)** Intech cualani intech moxicoa. Entonces, él les daba ofrendas, aquellos a quienes les había entregado las figuras de noche. **Aquellos con quienes él estaba enojado, aquellos con quienes él estaba irritado**, se los comía (PM, f. 58r col. b; Sullivan, 1997: 213).
- j)** Cuallantli. **La cólera** [Se refiere al enojo del tlahtoani con respecto a la responsabilidad que tenían los guerreros al momento de tomar cautivos] (PM, f. 65r col. a; Sullivan, 1997: 245).
- k)** Cualaniz. Sólo de su voluntad se metió en el bosque, al hierbal y por sí mismo se acercó a los rincones, a las paredes; se arruinó, se descarrió. Sólo de su voluntad se echó al río, se despeñó. Nadie por él **se molestará** (HH, f. 4v; León-Portilla y Silva, 1991: 59).
- l)** Titlacualoniz. Y si eres llamada, no dos veces, no tres veces, no muchas veces te hablen, sólo una vez; luego te pondrás de pie con premura para **que no provoques enojo**, para que no seas atribulada por tu desobediencia (HH, f. 17v; León-Portilla y Silva, 1991: 93).
- m)** Ticualancanamiquiz. Cuando algo te pregunte, te encomiende, te avise, luego bien lo obedecerás oírás con alegría su palabra; no luego **lo tomarás con enojo**, no luego te molestarás, no serás respondona, no contra él te vuelvas (HH, 19v; León-Portilla y Silva, 1991: 96).

El enojo en las fuentes etnográficas:

- a)** Ticualaniz. Mañana o pasado mientras viva, te mostraré mi agradecimiento, te querré y he de ver por ti cuando te enfermes. A ti y a mi abuela, a ambos les daré un buen entierro. Lo que quiero es **que no te enfades**, ni te disgustes, porque deseo ahora que me hagas mi arco, mis flechas y mi cárcax... (*Tepoztecatl I*, González, 1989: 224-25).
- b)** Cualani. Debido a esto se iba quedando atrás, retardándose y los topiles empezaron a **enfadarse** y disgustados lo regañaban. Pero él sólo se reía (*Tepoztecatl I*, González, 1989: 230-31).
- c)** Xicualani. Entonces dijo el Xochicalcatl. “Ya no quiero oír más. Pónganlo a cocer, porque me muero de hambre”. Entonces el Tepoztecatl se adelantó y dijo al Xochicalcatl: “¡Escúchame! ¡oh gigante! no **te enfades** ni los regañes. No quiero que reprendas a los topiles porque ellos no tuvieron culpa alguna (*Tepoztecatl I*, González, 1989: 232-33).
- d)** Cualanyotica. Las fiestas duraron un mes y pasado ese mes condujo a sus vasallos a Tlalnepantla, no les agradó y el señor de Tlalnepantla les hizo resistencia a sus vasallos y tuvieron un encuentro con **gran enojo**; les ganó y luego se dirigió a Tlayacan (*Tepoztecatl II*, González, 1989: 242-43).

e) Onocualania. De repente descubrieron en casa que estaba embarazada. **Se enojó** su papá y le preguntaba: “¿Qué es lo que has hecho?”, y ella le contestaba que nada... (*Tepoztecatl III*, González, 1989: 244-45).

f) Yotlacualania. Nadie sabía que esas cuevas eran lugar de aires. Para cuando se dieron cuenta, ya estaba enferma de niño la joven. En su casa **se enojaron** por lo que había pasado (*El Tepozteco*, Horcasitas, 1979: 24-25).

g) Cuacualani. A veces **se enojan** los grandes nahuaques y se niegan a regalar agua para las milpas. Y entonces se cotizaba todo el pueblo para comprar guajolotes, borregos para que no granizara (*El cuento de la mujer blanca I*, Horcasitas, 1979: 14-15).

h) Nicuallaniz. Ya te dije que no, y si se los llevas, **me enfadaré** contigo, y armaré la gorda [El enfado sucede porque ella no quiere que el marido le lleve unos pollos a un coyote, ya que puede ser peligroso] (*La culebra y el hombre*, González, 2001: 6-7).

i) Quicuallaniz. El hombre no quiso **disgustar a su mujer** e hizo lo que ordenaba (*La culebra y el hombre*, González, 2001: 6-7).

En sintonía con el MSN, obtenemos el siguiente esquema para *cualânía*:

- (a) X siente algo
- (b) Algunas veces una persona piensa:
- (c) “Sé que: alguien ha hecho algo muy malo
- (d) Sé que alguien no ha hecho lo que yo quería
- (e) No quiero que alguien haga eso
- (f) Puedo decir ahora: Haré algo a causa de esto
- (g) Sé que puedo hacer algo”
- (h) Por esto, esta persona siente algo muy malo
- (i) Y por esto, esta persona quiere hacer algo
- (j) X siente algo como esto

De esta forma, y en conjunto con la información léxica y semántica, podemos decir que:

1) El semantismo alrededor de esta emoción arroja la idea de un sentimiento intenso, provocado por alguien que ha dejado de cumplir con algo que debía hacer, causado por una acción en su contra, o en contra de algún ser querido, una acción irremediable que ocasiona rabia, furia, cólera, irritación e incluso decepción. Pienso que esta sensación conjunta un sentimiento de impotencia y uno de desquite o venganza. La persona involucrada no puede hacer nada para remediar lo que ya ha sucedido, pero puede hacer algo para castigar o vengarse de aquel que cometió la afrenta.

2) Si hacemos caso al sentido de comer/morder como una consecuencia implicada en la venganza del afectado, se puede pensar que reaccionar ante la afrenta puede resultar en una satisfacción que alivia el sentimiento de enojo, una reacción que se vuelve necesaria para el

involucrado. De forma paralela, la característica visual y gestual de este tipo de emoción sería la mandíbula tensa en el rostro, o bien, la analogía y sensación de ser comido o mordido por alguien, que puede ser efímera al momento de conocer el agravio, pero cuyo efecto corporal puede poseer una duración variable e incalculable. Por otro lado, este gesto humano puede analogarse con la sensación del arder o quemarse. Bajo la misma forma, los mexicaneros de Durango emplean la expresión *ya kwalani texuxte* “el enojo del fuego”, cuyas chispas queman las manos de la gente, además “Este enojo del fuego, es percibido por la mujer como una manifestación de los problemas de pareja”, lo que en parte podría relacionarse con el conjunto de ideas que circundan este evento emotivo (Alvarado Solís, 2004: 306-07).

3) Por lo tanto, considero que esta emoción tiene una relación corporal, se trata de una manifestación emotiva que se percibe en la región bucal. El sentimiento provoca una reacción de tensión y presión en la quijada, se aprieta y podría ser un signo de impotencia, o quizás, la presión de la mandíbula de alguien más que me acomete un dolor físico similar al ardor. La síntesis emocional sería CUANDO ME ENOJO SIENTO PRESIÓN DE MANDÍBULA (sea la propia o la ajena), lo que define una relación metonímica entre la parte corporal y la emoción, y algo que podría ser de *carácter universal*. La equiparación del comer con la resolución al problema, así como lo que el devorar representa en la cosmovisión nahua, sería parte de la *variabilidad cultural*.

4) La proyección corporal sucede formándose un verbo compuesto a partir de dos. Si bien la parte corporal no es explícita, se puede decir que se encuentra implicada en el ejercicio verbal de *cua*, lo que se atrapa o agarra con la boca y que se manifestaría al momento de apretar la mandíbula. Por último, aquello que pasa y se mueve en una parte del cuerpo genera un vocablo para expresar el enojo generalmente como verbo causativo, hacer enojar.

5) La emoción sobre esta forma de enojo, tal cual ha sido descrita, no es un constructo únicamente del lenguaje, arbitrario o cognitivo, está enraizada en el movimiento y la sensación corpórea, está motivada y es lo que permite producir léxico emocional.

4.11 Comentarios generales

Fueron analizadas en este capítulo las raíces léxicas referentes a la parte superior del cuerpo humano, la cabeza y el cabello: TZON y CUÂ; como corolario, se ha analizado asimismo el semantismo alrededor de la emoción del enojo. Así, podemos comentar que en la cabeza y el cabello reposaba un historial de vida, una memoria que convergía en la moral de los gobernantes, en el valor de los guerreros, en la ética y en las creencias, en el Deber ser. Efectivamente *tzontli* y *tzontecomatl*, además de sustantivos, es hacer algo sobre el cabello, es peinar, cortar/rapar, agarrar y crecimiento, lo que en instancia última refleja el desarrollo y la construcción de la persona como agregado social. Deben considerarse los siguientes puntos:

- 1) Se enfatizan estados fisiológicos del cabello, acciones y actitudes con la cabeza, y un comportamiento social a través del trato con dicho sector corporal.
- 2) La estructura del cuerpo fomenta una orientación del espacio a partir de su composición y sus partes, en este caso, con la cabeza y el cabello (algo distal o algo superior, final o extremo).
- 3) Esta aprehensión del espacio genera un léxico que se refiere a locativos, partitivos, adverbios o sustantivos y partes de objetos, como son: arriba, sobre, encima, techo, cumbre y punta.
- 4) Los referentes espaciales ayudan a construir y a explicar las relaciones temporales como pueden ser: término, conclusión, acabar, final de un periodo o muerte, fin de un ciclo de vida.
- 5) Estos eslabones colaboran para construir conceptos de mayor complejidad, como lo son: el juzgar, determinar, sentenciar, sentenciar a muerte, definir, acusar, castigar o premiar.

Con todo este conjunto de relaciones semánticas, se llega a la comprensión que poseían los antiguos nahuas sobre este conjunto corpóreo, se entiende cómo es que ellos conceptualizaron la relación del cuerpo con las nociones de vida y muerte, el desarrollo y la construcción de la persona en el marco de las instituciones religiosas, jurídicas y políticas. Todo ello como parte sustancial de su Cosmovisión.

El semantismo se vio corroborado a partir de *cuâitl*, la cabeza preservó muchas similitudes debido a su posición superior y distal del cuerpo, además, presentó empleos contextuales

semejantes a los observados con TZON. En contraste, CUÂ ha servido para hacer referencia a objetos distales redondeados de forma esférica (como una cabeza), y a partir de su inclusión, ha permitido denominar otros componentes del cuerpo como la rodilla, entre otros. Se vio que la raíz mantiene cierta transitividad implícita con el cabello, aunque ésta se encuentre mejor vinculada con la parte superior de la cabeza, no así con la construcción de locativos o formas adverbiales de espacio. Si bien algunos referentes manifestaron procesos racionales asociados con la cabeza, se pudo atestiguar que no fue del todo así, no existen facultades propiamente de esta índole en el léxico relacionadas con la cabeza y con sus procesos cognitivos; mas los estados de anormalidad fisiológica producto de los mareos y el alcohol, sí se resienten en la cabeza.

Finalmente, se analizó la emoción del enojo. Se alcanzó a percibir que ésta yace motivada en la región bucal del cuerpo, que el estado fisiológico que produce, y mediante el análisis del léxico, nos ha hecho comprender cómo es que ésta pudo haber sido interpretada por sus propios hablantes.

CAPÍTULO V

Análisis semántico. El rostro y el labio

5.1 Vocabulario y categorías semánticas alrededor de la raíz léxica IX

El término *ixtli* posee cierta polisemia para los nahuas, puede denominar tanto el ojo como el rostro. El vocablo *ixtelolohtli* parece ser más preciso para significar únicamente el ojo, deriva de *ixtli* “rostro”, *tetl* “piedra” y del adjetivo *olôlâuhqui* “redondo”, lo que sería: “la piedra redonda del rostro”, la forma esférica de la piedra se análoga a la forma circular del ojo. Sahagún y Máynez lo traducen como el “bodoque del ojo”, y en el Libro 11 de la *Historia general* de Sahagún se dice: “Las aves tienen ojos y llámense *ixtli* o *ixtelolotli*, *totoixtli* ojo del ave” (1580). De ese modo, ambas palabras pueden ser sinónimos del ojo, no obstante, a partir de un estudio sobre el *Códice Badiano*, Xelhuantzi comenta que es posible que el primer término para nombrar al ojo y la vista haya sido *ixtli*: “la descripción del rostro se sustenta más en la función que en la parte física” (2011: 26-29).¹⁸³

Otra forma de comprender la polisemia de la raíz IX y la sinonimia para “ojo”, es mediante las características formales y cuantitativas en el orden de su aparición dentro del corpus léxico. En la gama de vocabulario analizada para este trabajo, fueron 366 lexemas asociados con la órbita ocular, mientras que 350 aludieron a características y elementos faciales que no incluyeron pestañas, cejas, cuenca ocular o párpados; lo anterior nos dice que el valor de la raíz léxica IX es, al menos cuantitativamente hablando, muy semejante tanto para el rostro como para los ojos. No obstante, los vocablos construidos a partir de *ixte-* fueron tan sólo 15, por ejemplo: *ixtecocoyotlic* “cuenca de los ojos hundidas” (*Anales de Cuauhtitlan*, f. 5;

¹⁸³ Semejante analogía establecen los amuzgo y los antiguos mayas de Yucatán, la suma de una “fruta” y la “cara” componen el lexema para el órgano ocular (Cuevas Suárez, 2011: 82-84; Bourdin, 2007: 201). Por su parte, Andersen Elaine comenta que la relación analógica entre el rostro y los ojos es un aspecto general en Mesoamérica (1978: 354); mientras que Bourdin señala que tampoco es extraño que partes corporales que se encuentran en contacto, como lo es el rostro y los ojos, posean una misma relación semántica (2007: 202).

Tena, 2011: 45), *neixteyayahualoloz* “en torno a los párpados de los ojos” (*Primeros memoriales*, f. 81v; Sullivan, 1997: 293), *ixtêchihchilihuiltli* “enfermedad de las pestañas” (Wimmer, 2004) e *ixtecueponia* “hacer tuerto a otro” (BNF_362, 17??). Mientras que los términos constituidos con *ixtelolo-* sólo se encuentran representados por 10 lexemas,¹⁸⁴ en las fuentes documentales únicamente tenemos ejemplos extraídos de los *Primeros memoriales*, como: *quixtelolococopina* “globo ocular” y *tixtelolo* “nuestros ojos”; en los diccionarios están: *ixtelolomococoa* “mal en los ojos” (Molina, 1571) e *ixtelolohpahtli* “remedio para los ojos” (Wimmer, 2004). El material etnográfico no otorga ningún ejemplo. Si vemos que la cantidad de vocablos construidos sobre la forma *ixte-* o *ixtelolo-*, en realidad, es bastante reducida tomando en cuenta que se registraron 366 lexemas para la órbita ocular, se comprende que en la mayoría de ellos ha sido suficiente la presencia de la raíz IX para significar lo uno o lo otro. Los antiguos nahuas no confundían el rostro con los ojos, el contexto sintáctico de cada vocablo así como los contextos discursivos, permitieron la claridad necesaria para poder distinguir el empleo y la designación de cada parte corporal, aunque en algunos casos, evidentemente, es posible que se presenciara cierta ambigüedad.

5.2 Categorías corporales a partir de *ixtli*

Los elementos corporales subsidiarios de *ixtli* están imbuidos, la mayoría de ellos, en la parte superior frontal del rostro y cuenca orbital. Después del rostro y los ojos, la frente fue bastante representativa con 90 ejemplos, el párpado ha presentado 31 apariciones en total, la lágrima 30 casos, gestos faciales 15, la ceja 14, pestañas 11, léxico vinculado con la sonrisa 10 ejemplos, y por lo que respecta a las referencias para la cuenca orbital contamos con 6 muestras.

5.2.1 La frente y la región ocular del rostro

La designación para la frente se logra a partir de conjuntar la raíz léxica IX “rostro” con la raíz CUÂ “cabeza”, la parte superior y frontal que abarca ambos componentes corporales:

¹⁸⁴ 5 ejemplos más aparecen con la forma *ixtololo-*, 2 significan “ojo”, lo único que sucede es que se intercambia la letra –e- por la –o-.

îxcuâitl. Algunos lexemas como *ixcuaahmol* (îxkuääjmol variante de Tzinacapan), *îxcuâcacalaccatl*, *îxcuâxîcalli*, y el mismo término *îxcuâitl*, pueden también hacer referencia al cráneo. El vocablo *îxcuâc*, por su parte, es un locativo que designa aquello que se encuentra sobre la frente (Molina, 1571; Wimmer, 2004); mientras que en la variante de Tzinacapan, el término *ixcuanacaztlan* (îxkuänakasta) es la sien, haciendo referencia también a la oreja *nacaztli* (1984). Otros lexemas aparecen con el morfema *cue-* en lugar de *cua-*, por ejemplo: *îxcuechilhuia* “hacer señal con el ojo a alguien llamándole” o “inclinarse la cabeza”, *îxcuechoa* “consentir agachando la cabeza” o “afirmar con una seña” e *îxcuechotica* “cabecear de sueño” (Molina, 1571; Wimmer, 2004).

La presencia de *CUÂ* la volvemos a observar en los vocablos para la ceja:

- a) *Ixcuamolli* Cejas (al parecer con vello), su bisnieto, que tiene descendientes, que posee un frente o fachada (Molina, 1571; Arenas, 1611; Wimmer, 2004).
- b) *Ixcuamoltzompicqui*. Cejunta (Molina, 1571).
- c) *Ixcuatolli*. Ceja o párpado (al parecer sin vello) (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- d) *Tixcuamol*. Nuestras cejas (PM, f. 82v; Sullivan, 1997: 255).

La forma típica para la ceja parece haber sido *îxcuâmolli*, tal como lo comenta López Austin, quien además reconoce que un criterio de diferenciación con el párpado sería la vello, pues en el inciso (c) *îxcuâtôlli*, Molina lo traduce también como “ceja sin pelos” (2004: 112; 1571). Los otros incisos hacen referencia a la frente *îxcuâitl*; (a), (b) y (d) agregan *môlli* “mole o guiso de carne”, tal vez se vincula a la ceja con una mezcla de carne y pelo sobre la frente. La raíz *IX* la vemos en casi todos los lexemas que designan tanto los párpados como las pestañas y las lágrimas, por ejemplo: *îxcuâtôlli*, *ixehuayo*, *îxpilcuetlaxtli*, *îxtêtêntli*, *ixtololoehuayo*, *ixquimiliuhcayotl* para el párpado; *îxtêtêmmolotzoa*, “cerrar fuertemente los ojos” e *îxtênchihchîlihuiltli* “enfermedad de los párpados o las cejas”; *îxcuâtôlmimiltic* “tener párpados redondos” e *ixcuatolpozahua* “tener párpados hinchados”; *îxcuâtzon*, *îxpilli* e *îxpilhuitl* “pestañas”; *îxtênchihchîlihuiltli*, *ixtêmpipixqui* se refieren a una patología o mal en el área de las pestañas; *ixcucueyonia*, *ixcucueyotza*, *îxmichpa* e *ixpepeyoca* “parpadear” o “pestañear”; *îxâyôtl* e *îxchichitinaliztli* para las lágrimas o el lagrimeo (*Primeros memoriales; Anales de Cuauhtitlan; Huehuehtlahtolli* de Juan Bautista; Molina, 1571; Guerra, 1692; Cortés y Zedeño, 1765; Clavijero, 1780; Tzinacapan, 1984; Mecayapan, 2002; Wimmer, 2004).

Al interior de la corporalidad humana, IX también ayudó a designar la mirada o la visibilidad, por ejemplo: *ixchicâhuac* que puede traducirse como “alguien fuerte, valiente”, “ojos fuertes” o “tener la mirada fuerte”, en estos casos lo que se acentúa es la fuerza de la mirada mediante la palabra *chicâhua* “fuerza” (Wimmer, 2004; Tzinacapan, 1984). El término *ixtia* se traduce como “advertir” o “mirar con diligencia”, *ixtacaltic* designa “algo que se calla”, “secreto” o “a escondidas”, *ixpoyâhua* es “oscurecer” o “echar a perder la imagen”, *ixtetecihui* es “borrarse” o “deteriorarse” e *ixpachoa* es “solapar” o “esconder algo” (Molina, 1571; Tzinacapan, 1984, Wimmer, 2004). Entre los totonacos, por ejemplo, el rostro está explícitamente vinculado a la visibilidad. Para poblaciones tarascas la raíz léxica que aparece en el rostro enfatiza la región ocular del mismo (Levy, 1999: 135; Friedrich, 1969: 18).

5.2.2 *Ixtli* en otros componentes del cuerpo

Al interior de otros componentes del cuerpo humano la raíz léxica IX enfatiza una condición de forma, una superficie llana, una cara, como por ejemplo el caso ya dicho de la frente *ixcuâitl*, al cual podemos agregar *mâcpalîxtli* “palma de la mano”, *mahpilcemîxtli* “cara palmar de los dedos”, *xocpalîxtli* “planta del pie” (*Primeros memoriales*, f. 83v; Sullivan, 1997: 257). El aspecto espacial primordial dentro de la misma corporalidad es determinar la forma llana y superficial vía analogía con la forma del rostro, pero sobre todo por el carácter evidente y expuesto del mismo.

5.2.3 Los gestos faciales

La raíz léxica se combina con otros lexemas para significar la acción gestual del rostro, ésta puede incluir movimientos en los ojos, gestos faciales en general, e incluso, con la quijada.

- a) *Ixquequelmiqui*. Hacer gestos o caras (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- b) *Ixquequelmiquiliztli*. Gestos (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- c) *Ixtlamatiliztli*. Prudencia, razón natural, o gestos y visajes (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- d) *Ixtlamatqui*. Prudente y cuerdo, o el que hace gestos y visajes (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- e) *Ixyoyomociliztli*. Gestos, mímica (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- f) *Ixyoyomoni*. Gesticular, hacer señas, muecas (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- g) *Ixcuecuechpol*. El que anda haciendo del ojo a las mujeres, y hace otras maneras de gestos (Molina, 1571; Wimmer, 2004).

Son cuatro las formas en las que encontramos el sentido gestual, en los incisos (a) y (b) se refieren al rostro y a *quehquelli* “cosquillas”, es decir, la gestualidad provocada por la risa de las cosquillas. Los casos de (c) y (d) asocian el verbo *tlahmati*, “saber”, con ciertos gestos propios de estas personas, pues dichos oficios también se vinculaban con los hechiceros, razón por la cual, tal vez, eran reconocidos por sus modos y “caras”. En los incisos (e) y (f) también hay referencia de algo similar a las cosquillas, la comezón *yohyômoca*. En el último ejemplo, se hace alusión al guiño con el ojo y el movimiento de la cabeza, como sucede con el término *îxcuecuechilhuia*, el sufijo –pol probablemente intensifica la acción y le otorga una carga semántica todavía más peyorativa, pues los vocablos *îxcuecuechihui* e *ixcuecuechotinemi* significan “desvergonzado”, “imprudente” y “andar con presunción” respectivamente; sin embargo, *ixcuecuechoa* puede ser sólo “inclinarse la cabeza para consentir” e *ixcuechotica* “cabecear de sueño” (Molina, 1571; Wimmer, 2004).

Otro tipo de gestualidad es la sonrisa.

- a) *Ixhuetzca*. Sonreír, agitarse riendo (Molina, 1571; Mecayapan, 2002; Wimmer, 2004).
- b) *Ixhuetzcani*. Que sonrío (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- c) *Ixhuetzquilia*. Sonreír a alguien (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- d) *Ixhuetzquiliztli*. Acción de reír (Molina, 1571; Wimmer, 2004).

En estos ejemplos *ix-* funciona como una suerte de marca prefijada al verbo *huetzca* “reír”, de forma semejante a como sucede en español y otras lenguas, se agrega el prefijo *son-* al verbo “reír” para decir “sonreír”. La marca del rostro enfatiza el gesto facial, no únicamente en la región bucal, sino en las mejillas, pómulos, ojos, frente; es decir, la sonrisa comprende la acción muscular en prácticamente toda la cara.

En el marco de la región facial, podemos observar que la raíz léxica *IX* se encuentra bastante constreñida a la parte superior del rostro, términos para otros componentes del rostro adhieren otras raíces, por ejemplo: *yacatl* “naríz”, *camatl* “boca”, *tentli* “labios” y *nacaztli* “oreja”. Al parecer el criterio principal para describir al rostro es la región visual del mismo, tal vez por la importancia que tiene para el ser humano el sentido de la vista como percepción, aprehensión y expresión, aspectos fundamentales para la identidad individual y colectiva. El reconocimiento del rostro a través de la observación, así como la gestualidad facial, son

materia trascendental para la identificación de las características personales y étnicas. Enseguida revisaremos las relaciones semánticas derivadas de esta particularidad.

5.3 Relaciones espaciales

No sólo al interior del cuerpo humano el “rostro” funciona para definir una categoría formal del espacio, sino también al exterior de éste. En lengua española se emplean términos que designan de manera semejante una superficie llana, externa o visible, por ejemplo, la cara de una figura u objeto, la fachada de una casa, decimos que una piedra está careada cuando se allanó su superficie y, muchas de las veces, la cara se caracteriza por ser una parte frontal de los objetos, etcétera. Es decir que, como superficie, IX puede aludir tanto a posiciones verticales como horizontales, un suelo o una pared, entre otros. Entre los antiguos nahuas se han obtenido ejemplos a modo de locativos, adverbios y sustantivos que expresan dicha condición conceptual.

5.3.1 *Ixtli* como aspecto superficial

- a) *Ixco*. En la superficie, enfrente, delante, parte oriental (Molina, 1571; Cortés y Zedeño, 1765; Clavijero, 1780; Tzinacapan, 1984; Mecayapan, 2002; Wimmer, 2004).
- b) *Ixmani*. Cosa igual, o llana, pared, suelo o tabla (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- c) *Ixochpana*. Limpiar la superficie de algo (Wimmer, 2004).
- d) *Ixpechtli*. Que tiene una superficie plana (Wimmer, 2004).
- e) *Ixquimiliuhqui*. El que es como **envoltorio de la superficie** (una tapa por ejemplo, pero también es un término que se registró para el párpado: el “cuero que cubre al ojo”) (Sahagún y Máynez, 1580).
- f) *Ixtexoa*. Roer algo por encima (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- g) *Ixcuechahua*. Humedecer algo por encima (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- h) *Hualmixtlapachcuetp*. Entonces Xiuhnel bebió sangre, y se echó con ella; después de haber estado juntos, ella **se arrojó sobre él** y empezó a devorarlo, abriéndole un hueco en el pecho (LS, f. 79; Tena, 2002: 189).
- i) *Ixtlahuacan*. Esto significa que nuestra madre se fue a los **llanos** para ser alimentada, nuestra madre Tlaltecuhltli, fue alimentada sobre corazones de venado (PM, f. 275v; Sullivan, 1997: 136).
- j) *Ixtlahuapa*. El Tepoztecatl respondió a su abuelito diciéndole: “Iré a andar por la **llanura**, por las calles, por el cerro y por otros lugares...” (*Tepoztecatl I*, González, 1989: 222-23).

En los ejemplos citados la raíz IX aparece acompañando verbos para indicar que se actúa sobre una superficie, bien es un locativo que asume una posición sobre una superficie, sobre

algo o alguien, también es adjetivada para describir la cualidad de cierta superficie, designa un objeto que cubre otro y ayuda a construir sustantivos que poseen atributos semejantes a una superficie.

5.3.2 Verbos derivados de *ixtli* para elementos superficiales

La cualidad formal de superficie persiste en el vocabulario nahua incluso para considerar la constitución de algunos verbos. En los diccionarios el verbo para igualar o emparejar algo fue abundante y se presentó de maneras variadas, a continuación algunos casos:

- a) Ixamatiloa. Embarrar algo, o encalar curiosamente, revocar una superficie (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- b) Ixcuahuia. Nivelar, igualar lo áspero (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- c) Ixipetzoa. Pulir, unir, bruñir la superficie de algo (Wimmer, 2004).
- d) Ixpaloa. Pulir la superficie de algo (Wimmer, 2004).
- e) Ixpexonia. Nivelar, igualar, rasar, aplanar (Wimmer, 2004).
- f) Ixteca. Unir, aplanar una superficie como la tierra o el suelo (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- g) Ixtemia. Llenar (hasta el borde) (Mecayapan, 2002).
- h) Ixtenqui. A ras, lleno hasta los bordes (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- i) Ixyamania. Pulir la superficie, el exterior de algo (Wimmer, 2004).
- j) Ixyectia. Igualar lo áspero (Molina, 1571).

En los casos aquí expuestos, *ixtli* significa “superficie”, la fórmula en todos ellos es SUST + V; como puede apreciarse en: *matiloa* “ungir”, *petzoa* “alisar” o “bruñir”, *pexônia* “arrasar”, *têca* “acostarse”, *yamânia* “templar” y *yectia* “aclerar” o “limpiar”; por lo que las acciones recaen, sea sobre una superficie cualquiera, de agua, sobre la tierra o en una pared. La noción de superficie se presenta asimismo como recubrimiento de otro objeto, los vocablos siguientes aluden a un envoltorio o cubierta:

- a) Ixamahuia. Envolver, recubrir algo de papel (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- b) Ixamochiyotia. Recubrir algo con estaño (Wimmer, 2004).
- c) Ixquimiliuhcayotl. Párpado o cobertura de un objeto (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- d) Ixquimiloa. Envolver algo, el rostro de alguien (Wimmer, 2004).
- e) Ixpeche. Recubrimiento, yeso de lodo (Wimmer, 2004).
- f) Ixpechoa. Ponerse algo sobre la manta o sobre la vestidura (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- g) Ixnepanoa. Forrar vestidura (Molina, 1571; Wimmer, 2004).

En algunos de estos casos, la raíz léxica IX no es directamente una superficie en el sentido de “área llana”, sino que es un recubrimiento que a su vez se convierte o moldea la superficie de cierto objeto, tal como lo indica la misma etimología en español (superficie: sobre la cara). Los ejemplos muestran tres tipos de construcciones: 1) una derivada de SUST + SUST (superficie + otro sustantivo) como el caso de *quimiliuhcayotl* “mortaja” o “velo”, *un objeto que cubre a otro*; 2) SUST + V en formas explícitamente verbales procedentes de un sustantivo como *amahuia* “empapelar”, que resulta de *amatl* “papel”, *âmochiyôtia* “estañar”, que emana de *âmochitl* “estaño”, *modificación y acción sobre un objeto para recubrir otro*; y 3) como en los ejemplos anteriores, SUST + V en *quimiloa* “envolver” o “cubrir”, *pechoa* “aplanar” y *nepanoa* “juntar”, *acción directa sobre una superficie*.

5.3.3 Sustantivos y objetos

Una vez reconocido el rostro y la región visual como referentes espaciales de forma y posición, éstos han permitido la construcción de lexemas a modo de sustantivos tanto para objetos, como para elementos topográficos.

- a) Ixtlahuatl. Plano desértico, campo llano (Molina, 1571; Arenas, 1611; Guerra, 1692; Tzinacapan, 1984; Wimmer, 2004).
- b) Ixxotl. Cobertura en la superficie de un líquido (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- c) Ixmani. Cosa igual, o llana, pared, suelo o tabla (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- d) Ixmomoztli. **Plataforma frontal** del altar (PM, f. 268r; Sullivan, 1997: 119).
- e) Ixtlahuacan. Esto significa que nuestra madre se fue a los **llanos** para ser alimentada, nuestra madre Tlaltecuhitli, fue alimentada sobre corazones de venado (PM, f. 275v; Sullivan, 1997: 136).
- f) Calixcuatl. El quinto augurio es este: cuando una lechuza se estrella con la **fachada de la casa**, se decía que el propietario de la casa moriría pronto (PM, f. 303v; Sullivan, 1997: 174).

La descripción y categorización de ciertos objetos fue aprehendida a partir de los atributos espacio-formales que vimos anteriormente, dichas cualidades han ayudado a definir algunos elementos circundantes de la realidad. En los incisos (a) y (e), la raíz léxica IX subraya un espacio topográfico llano y amplio, *ixtlâhuatl* aparece en distintas traducciones como valle, llanura, plano, es decir, una planicie en el terreno. El inciso (c) se refiere a algo que se encuentra dispuesto de cierta forma, *mani* “estar” o “encontrarse”, en este caso extendido o plano como un suelo o una pared. En el inciso (b), *îxxôtl*, se alude a una micro-forma

semejante sobre un líquido, una suerte de costra superficial como puede serlo la nata de la leche, aunque Molina también registra este vocablo con referencia a la cubierta para la cama, una sábana por ejemplo (1571); el término *xôtlaca* se vincula con el brote de una flor, es posible que en este caso se designe la formación de la costra sobre el líquido a modo de “brote”. En el inciso (d), el prefijo ix- demarca la parte frontal del *momoztli* (altar), este ejemplo parece referirse a una parte del objeto que lleva, en sí mismo, este nombre: *ixmomoztli*, siendo un tanto ambivalente, pues funge como locativo y como sustantivo. Caso un poco más claro resulta ser el inciso (f), donde se percibe que el término *calîxcuâitl* se encuentra suficientemente lexicalizado por medio de algunas construcciones presentes en los diccionarios: *calîxcuâc* “en la fachada de una casa”, *calîxcuâtl* o *calîxcuâhuil* “fachada de casa” y *calîxcuayoh* “que tiene fachada o portal” (Molina, 1571; Wimmer, 2004). Es decir que, la palabra no significa “la frente de la casa”, aunque ello esté implícito, con mayor precisión significaría “fachada de casa”.

En los *Primeros memoriales* se registró un vocablo que al parecer establece cierta analogía con el aspecto superficial para designar el comportamiento o cualidad de una persona, tal como se hace en el español para referirse a alguien superficial o banal. *Mixtilia* posee este sentido, y según Wimmer se construye sobre *îxtilia* que es “honrar” o “respetar”, *mîxtiliâni* es alguien que busca ser respetado, por tanto presuntuoso y superficial (f. 83v; Sullivan, 1997: 259; Wimmer, 2004). El vocablo no representó una muestra mayor y, en todo caso, considero que su semantismo se encuentra mejor asociado a las personas sabias en cuyo rostro se puede observar y expresar su condición social, pero no parece que los antiguos nahuas hayan concebido un comportamiento “superficial” coligado a esta raíz.

5.3.4 *Ixtli* como adverbio y locativo para posiciones frontales

Los vocablos de orden espacial no sólo denotan algo formal y superficial, sino que también enfatizarán una posición frontal y visible, como en los ejemplos siguientes:

- a) Ixcopa. Por la haz o delantera, en dirección de (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- b) Ixco. En la superficie, enfrente, delante, parte oriental (Molina, 1571; Cortés y Zedeño, 1765; Clavijero, 1780; Tzinacapan, 1984; Mecayapan, 2002; Wimmer, 2004).
- c) Ixcotzinco. En presencia de (con respeto) (Tzinacapan, 1984).

- d)** Ixcoyan. Delante de una persona (Molina, 1571; Carochi, 1645; Guerra, 1692; Clavijero, 1780; Tzinacapan, 1984).
- e)** Ixcuac. Enfrente (Wimmer, 2004).
- f)** Ixmancahuia. Reprochar, decir las faltas a alguien de frente (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- g)** Ixnahuac. Delante (Wimmer, 2004).
- h)** Ixnamictimotlalia. Instalarse delante de algo (Wimmer, 2004).
- i)** Ixpampa. Delante (prepos.). Ixpan con la partícula pa, que muchas veces significa movimiento de lugar, a la vista de alguien, en presencia de alguien con respeto, en mi tiempo, delante de mi (Olmos, 1547; Molina, 1571; Carochi, 1645; Tzinacapan, 1984; Wimmer, 2004).
- j)** Ixpantilia. Proponer algo ante otros o poner delante (Olmos, 1547; Molina, 1571; Clavijero, 1780).
- k)** Ixpanyotl. Presencia (Clavijero, 1780).
- l)** Ixtentla. Enfrente de donde estoy, estar delante de mi algo amenazándome (Molina, 1571).
- m)** Ixtlan. Delante, delante de los ojos de alguno, en su presencia (posposición) (Carochi, 1645; Clavijero, 1780; Wimmer, 2004).
- n)** Teixpan. Mientras vivía, [Quetzalcoatl] **no se mostraba en público**, sino que permanecía recluido en sus aposentos, donde sus servidores lo custodiaban... (AC, f. 5; Tena, 2011: 43).
- ñ)** Tiquimoquichquixtize. Pero, para poder hacerlo, es preciso que primero saquemos a los varones; les diremos que tenemos que ir a pelear en Colhuacan, y que **los enviaremos por delante** (AC, f. 16; Tena, 2011: 85).
- o)** Mixpantzinco. Ella es mi madre, y me dijo que tú eres su padre; por eso he venido **ante tu presencia** para saludarte (AC, f. 23; Tena, 2011: 105).
- p)** Ixcopa. Cuando comenzó la batalla, pusieron a los cuauhtlancalcas de dos en dos en las canoas como remeros, mientras otros iban por el camino escaramuzando, avanzando sin detenerse ante nada; al ponerse en marcha, primero flecharon hacia arriba y luego hacia abajo, y **por el oriente** se desbarató [la formación] (AC, f. 56; Tena, 2011: 193).
- q)** Conixquetzque. Cuando murió Tlotepetl, los mexicas pusieron a Cuauhtliquetzqui **para que los acaudillara** (AT, f. 6v; Tena, 2004: 55).
- r)** Conixtito. No quedaron contentos [con la respuesta], así que reanudaron la guerra. **El [primero] que avanzó** y reanudó la pelea fue Tohueyo, el jefe de Huitznahuac... (AT, f. 18v-19r; Tena, 2004: 117).
- s)** Tlecuilixcoac. Cuando algo debía comerse, una pequeña pieza de comida, era cortada y echada **ante la tierra**. Cuando aquello sucedía, entonces los demás comían (PM, f. 254v; Sullivan, 1997: 71).
- t)** Teixnamictoca. Ellos eran colocados sobre el suelo, **uno frente al otro en fila**, y estaban de cara a la quinta [figura] de Quetzalcoatl (PM, f. 267r; Sullivan, 1997: 114).
- u)** Ixmomoztl. **Plataforma frontal** del altar (PM, f. 268r; Sullivan, 1997: 119).
- v)** Teixtlan. Entonces la serpiente comenzaba a serpentear, luego pasaba **enfrente** de la gente (PM, f. 58v col. b; Sullivan, 1997: 215).
- w)** Mixnamiqui. Hasta arriba, en ambos lados, había plumas de quetzal, **dispuestas cara a cara**, eran enteramente de quetzal (PM, f. 68r; Sullivan, 1997: 265).
- x)** Mixpan. En **tu presencia** (*Tepoztecatl I*, González).
- y)** Ica iyixpa. Nadie sabía lo que sucedía allí, pero la muchacha veía pasar un pajarito **frente a ella**. Nadie sabía que esas cuevas eran lugares de aires (*El Tepozteco*, Horcasitas).
- z)** Moixcotzinco. Tú sabes bien dónde ha quedado, **delante de Ti** se detuvo este cristiano (Súplica contra el Nemouhtil, Lupo, 1995: 134).

Los ejemplos se presentan a modo de adverbios y locativos, la mayoría de ellos bajo las formas típicas: *îxpan*, *îxtlân* e *îxco*. En todos los casos, la dicha raíz demarca una posición frontal en cuya proyección conceptual se derivan otras relaciones espaciales, como una presencia situada ante alguien más, ubicarse por delante de otros, hablar de frente con alguien o hablar cara a cara, o cuando se hace una fila en la cual las personas se sitúan uno frente al otro. En el inciso (p) se llega a hacer alusión al Oriente como punto cardinal, es lo que en el capítulo primero se ha denominado una orientación espacial de tipo absoluta. No es posible saber si los antiguos nahuas manejaron exhaustivamente este recurso o si fue proporcionado por los misioneros españoles, pues por un lado los ejemplares son escasos, y por otro, es sabido que en los códices los recursos cardinales fueron muy recurrentes. De cualquier forma, lo que parece pronunciarse a través de la referencia oriental es la salida del astro solar, su particularidad de ser visible y tal vez, por qué no, de mostrar su rostro.¹⁸⁵ El término *îxtlâlia* lo traduce Wimmer como fijar algo en la memoria, mostrar algo a alguien o dar indicaciones para que se oriente; mientras que el diccionario de Mecayapan manifiesta que el vocablo versa sobre el reconocimiento de un lugar u orientarse hacia cierta dirección (2002; 2004). Es viable que el esquema sobre el Oriente haya sido utilizado de forma similar al español cuando justamente se habla de “orientación”, a saber que en muchas ocasiones nos orientamos tomando como punto de referencia la salida del sol. Ya como locativo frecuentemente empleado, no parece que haya sido el caso.

Los demás vocablos pertenecen todos a una orientación de tipo relativa, es decir, fabricadas a partir de la conceptualización concreta del mismo cuerpo humano como he venido insistiendo; la cara está enfrente, con ella podemos observar porque la región visual se encuentra ahí, pero también es nuestra principal herramienta para ser reconocidos y, por tanto, es el componente visible, superficial e inmediato, que poseemos como personas.

5.3.5 Otras conceptualizaciones derivadas de *ixtli* a partir de una posición frontal

De manera similar a como sucede en algunas lenguas romances cuando se emplea el término “frente” para designar otro tipo de comportamientos y acciones, piénsese en una

¹⁸⁵ Molina traduce *ixcopa* como parte delantera o frontal, mientras que *tonatiuh* (sol) *ixcopa huitz* lo señala como parte oriental o levante (Molina, 1571).

confrontación, un enfrentamiento, un careo, encarar, afrontar, etcétera; los antiguos nahuas también consideraron el aprovechamiento de la región facial para expresar tales situaciones sociales. El combate, el enfrentamiento, la confrontación e incluso la queja, han resultado todas ellas a partir de la conceptualización frontal del rostro.

- a) Ixcomaca. Reprochar las faltas a alguien de frente, confesar, reconocer lo que se ha hecho (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- b) Ixcuacua. Morderse mutuamente el rostro, quejarse, contender (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- c) Ixnamictia. Discordia poner, sublevarse, enemistarse, competir, atacar, combatir, luchar, discutir. Forrar, yuxtaponer, conjuntar, doblar, superponer, poner en contrario (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- d) Ixnamiqui. Encontrarse con otro, resistir, lidiar o pelear (Molina, 1571; Tzinacapan, 1984; Wimmer, 2004).
- e) Ixnamiquiliztli. Resistirse, hacer frente a algo, soportar, contrariar (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- f) Ixnempehua. Reñir, disputar, quejarse sin motivo (Wimmer, 2004).
- g) Ixpehua. Comenzar barajas o rencillas sin por qué (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- h) Ixpiquiltia Cerrar los ojos de alguien. Metáfora: *nictēxpīquiltia in cococ* siembro la discordia, el desorden (Wimmer, 2004).
- i) Ixcuepa. Voltearse contra alguien (Olmos, 1547; Molina, 1571; Carochi, 1645; Cortés y Zedeño, 1765; Wimmer, 2004).
- j) Quimixnamicque. Entonces sucedieron muchos agüeros en Tollan; también entonces el diablo Yaotl dio principio a la guerra, cuando los toltecas **se enfrentaron** en Netlaxpan (AC, f. 9; Tena, 2011: 59).
- k) Oconixtique. En este mismo año se dividieron los chalcas, cuando los tlahuacas **se les enfrentaron**, y por eso los tecuilcas, los tilhuacas y los pochtecas se vinieron a refugiar en Cuitlahuac (AC, f. 32; Tena, 2011: 135).
- l) Quixnamiquia. También en Hueyepochtlan, en Xolotzinco, en Tlatzallan y en Acatzintitlan hubo guerra, en las barrancas hondas **combatieron** los habitantes de la ciudad de Tollan; en Chiapan se pusieron linderos con la guerra... (AC, f. 21; Tena, 2011: 101).
- m) Quiyaoquixtique. En este año Huactli, tlahtoani de Cuauhtitlan, ordenó que llevaran **a combatir** a su hijo Iztactototl, y mandó a sus enviados a Acpaxapocan de Xaltocan... (AC, f. 22; Tena, 2011: 103).
- n) Quimixcahuiyaya. Apercibió a los cuitlahuacas de que iría a atacarlos, y con la sola participación de los tenochcas **los estuvo combatiendo** por tres años; pero nada consiguió, sino sólo fastidiarse (AC, f. 48; Tena, 2011: 171).
- ñ) Hualixtocahua. En el año 3 Calli los cuahnahuacas entraron en guerra, cuando **se enfrentaron** a los de Tzacualtitlan Chalco (AT, f. 12r; Tena, 2011: 83).
- o) Titeixnamic. Y ten cuidado con la palabra de la gente; no te andes haciendo chismoso, calumniador; en ninguna parte, en medio de la gente, entre las personas, te andes acostando, en ningún lugar andes perturbando a la gente, **no enfrentes a las personas**, no como vasijas, como cazuelas las revuelvas (HH, f. 11v; León-Portilla y Silva, 1991: 78).
- p) Oqui[x]namicque. Las fiestas duraron un mes y pasado ese mes condujo a sus vasallos a Tlalnepantla, no les agradó y el señor de Tlalnepantla les hizo resistencia a sus vasallos y **tuvieron un encuentro** con gran enojo; les ganó y luego se dirigió a Tlayacan (*Tepoztecatl II*, González).

En los vocablos citados, las construcciones más comunes se conforman a partir de *ixnamic-* e *ixti-*. En el primer caso, la raíz IX se añade a *nâmiqui* “estar reconciliado” o “reencontrarse”, el término *nâmiçtli* se traduce como “conyugue”; sin embargo, el sentido prototípico de *ixnâmic-* ronda sobre la noción de un enfrentamiento hostil, una enemistad o cierta conjunción de personas que establecen una confrontación entre sí. En el segundo esquema, *ixtia* se ha traducido como “encarar a los enemigos” o “mirar”, es decir que, posee de forma explícita la idea sobre el encuentro de rostros o personas frente a frente (Molina, 1571; Tzinacapan, 1984; Wimmer, 2004). Para los incisos (n) y (ñ) que aquí aparecen como un enfrentamiento o combate bélico, considero que es posible su derivación del verbo *ixcâhua*, aunque éste presenta una dilatada polisemia, podría estar relacionado con significados como “desaparecerse” o *ixcâhualtia* “oponerse a un bien ajeno” (Molina, 1571; Wimmer, 2004).

En el caso del inciso (a) *ixcomaca* “reprochar” o “reconocer las faltas”, probablemente se encuentra relacionado con la idea de dar o decir algo enfrente de alguien más, mediante el locativo *ixco* “en la cara de alguien” y el verbo *maca* “dar”. En el inciso (b) opera un mecanismo metafórico a partir de *ixtli* “rostro” y *cuacua* “morder”, morderse el rostro representa una queja o una contienda entre personas. En los casos de los incisos (f) y (g) el prefijo *ix-* acompaña a *nêmpêhualtia* “maltratar, inquietar o atormentar a alguien sin motivo”, y a *pêhua* “comenzar”, en este caso disputas.¹⁸⁶ Para el inciso (h) tenemos la presencia del verbo *pîquia* “calumniar”, en este vocablo la presencia de *ixtli* juega un rol metonímico, calumniar al rostro POR la calumnia hacia toda la persona. Por último, el caso del inciso (i) presenta el verbo *cuepa* “voltear”, “voltearse contra alguien”, literalmente sería “voltear el rostro”, lo que significaría un gesto negativo para el comportamiento interpersonal, un tanto de forma similar a como cuando en español se dice que “alguien es dos caras” para referirnos a la hipocresía.

Como se puede percibir, la interposición de la raíz léxica IX enfatiza sobre todo una acción social, el situar los rostros uno frente al otro ante una actitud dialógica mayoritariamente negativa, la confrontación de rostros generalmente desemboca en disputa. El encontrarse cara

¹⁸⁶ El verbo *pêhua* como verbo transitivo con objeto indirecto para personas (*tê*) es “conquistar enemigos”, como verbo intransitivo es “comenzar”; no obstante, el registro de fray Alonso de Molina parece abarcar ambas nociones, tanto las rencillas, como el comenzar con ellas, lo que resulta en un dejo de duda sobre la precisión de la traducción.

a cara deriva de una posición espacial frontal, tener de frente a alguien más o estar enfrente de alguien, lo que hace posible comprender la noción del enfrentamiento, sea para reconocer algo, para un combate bélico en sentido metafórico o para entablar una disputa verbal.

Relaciones semánticas como las que se acaban de observar no son del todo privativas entre poblaciones nahuas, para Mesoamérica, entre grupos amuzgo y otomíes de Xochimilco y San Pablito Pahuatlán en Puebla, el vocablo *hmi* “rostro” también designa una superficie, la parte frontal de un objeto, lo que está adelante y, como adverbio, quiere decir “enfrente”; cumple asimismo una función de identidad (Cuevas Suárez, 2011: 97-98; Peral Rabasa, 2011: 65-66). MacLaury, entre grupos zapotecos, encuentra que el vínculo semántico espacial entre una superficie y el rostro determina locaciones bidimensionales, lo que se traduciría en el reconocimiento de valores en la dimensión espacial X y Y, en tanto que un *borde* contemplaría únicamente una dimensión lineal y un *contenedor* se manifestaría de manera tridimensional al añadir la profundidad o valor Z (1989: 135).¹⁸⁷

De igual forma, entre los zapotecos de San Pablo Güila, la cara también designa la reunión entre personas, como si fuese un encuentro o confrontación de rostros, mientras que los tonacos asocian el rostro también a formas planas (López Corona, 2011: 139; Levy, 1999: 130-31). Entre los tarascos las relaciones semánticas espaciales asociadas al rostro parecen ir todavía más lejos, la raíz *ɲari* suele vincularse también a superficies y aspectos planos, sin embargo, éstos comprenden atributos verticales e interiores, como podría serlo la cara interior de una pared o una figura cóncava, además se relaciona también con los estados de crecimiento del maíz formando una oposición con la raíz: *para* (espalda), que alude a formas convexas (Friedrich, 1969: 18-19, 27-29).¹⁸⁸ Entre los antiguos mayas yucatecos, Bourdin encuentra que el término para el rostro y los ojos *ich* también deriva en un locativo frontal que se opone a la espalda como parte trasera de algo, de manera similar a los tarascos, los mayas establecieron correspondencias afines a partir de esta proyección espacial para generar la noción de lo interno (ojos/rostro) y lo externo (espalda) (2007: 203).

¹⁸⁷ MacLaury apunta que algo con relación a la superficie sucede entre grupos mixtecos (1989: 151). Entre los huicholes también se habla de prefijos espaciales verbales para designar relaciones de espacio (Gómez López, 2013: 275).

¹⁸⁸ En nuestro corpus de información hubo algunos lexemas relacionados con el brote y crecimiento de los vegetales, pero fueron muy poco representativos y no encontré mayores vínculos semánticos con lo que aquí se está exponiendo.

5.4 *Ixtli* como estado de consciencia

Desde que la percepción visual es fundamental para cualquier ser humano, no extraña pues, que la región ocular del rostro posea una enérgica trascendencia semántica. Los estados de consciencia pueden expresarse de diversas maneras, pueden ser latentes en el marco de la sabiduría y de la vigilia, como cuando se dice que alguien “es muy despierto” queriendo insinuar que manifiesta un alto grado de consciencia, astucia, destreza o conocimientos; lo opuesto representa confusión, estupidez o incluso la locura. De estas ideas no estuvieron muy alejados los antiguos nahuas. Si bien el ámbito de lo perceptivo se le debe a los ojos, entre otros órganos sensibles, y ello no indica que sean un espacio plenamente de consciencia como lo dijera López Austin, tampoco se puede negar la trascendencia que desempeñan los ojos yendo más allá de la simple y llana percepción (2004: 213).

5.4.1 *Ixtli* como estado de vigilia

Es natural concebir en casi cualquier ser vivo, que el hecho de estar despierto refleja un estado de consciencia, y es por ello que muchas veces afirmamos analógicamente que “estar despierto” es ser listo, entre otras cosas. La mirada, abrir los ojos y poder observar hace que nos percatemos de lo que sucede a nuestro alrededor, lo contrario acentúa la ignorancia y el desconocimiento de lo que pasa allá afuera; sin embargo, la percepción visual no lo es todo, pues las personas invidentes también pueden ser conscientes del mundo externo, es por ello que estar dormido significa la máxima pérdida de consciencia momentánea.¹⁸⁹ Con todo, para la mayoría de las personas que sí poseen el sentido de la vista, el abrir o cerrar los ojos es una acción corporal que marca un antes y un después en esta pérdida parcial de la consciencia. Al parecer, los antiguos nahuas también lo consideraron así.

- a) Ixcochi. Tener sueño (Tzinacapan, 1984).
- b) Ixtlathuic. Despierto, que se despierta o pasa la noche sin dormir (Wimmer, 2004).
- c) Ixtomi. Desembriagar, quedar consciente, quedar aliviado, despertarse, abrir los ojos (Mecayapan, 2002; Wimmer, 2004).

¹⁸⁹ Hablo de forma general, los estados de consciencia suelen ser muy variados, permanecer despierto durante mucho tiempo también puede traducirse en una consciencia que se escapa a los cánones promedio, mientras que los estados de sueño, para muchos grupos humanos y en muchas ocasiones, significan otra faceta más de la consciencia, pero no considero que ningún ser humano confunda el estado de vigilia con estar dormido, pensar en ello sería establecer un juicio discriminatorio.

- d) Ixtotomahua. Modorro (Molina, 1571).
- e) Ixtozohua. Desvelarse (Molina, 1571).
- f) Ixtozoltia. Mantener despierto a alguien (Wimmer, 2004).
- g) Quimixitiaya. Y las mujeres jóvenes hacían la ofrenda de esta forma: Las madres y los padres **se despertaban** antes del amanecer para ir a hacer ofrendas... (PM, f. 254v; Sullivan, 1997: 70).
- h) Ixtozoliztli. Vigilia y **quedarse despierto** durante la noche (PM, f. 255v; Sullivan, 1997: 75).
- i) Ixtozotinenca. Cuando era de noche, aquellos que vivían en la casa del diablo, quienes lo cuidaban de noche, **se quedaban muy despiertos** toda la noche para no faltar a sus deberes mientras dormían (PM, f. 255v; Sullivan, 1997: 75).
- j) Xixva. Tienes que ir a tu casa en Tlalocan. Esto quiere decir *Xayamehua*, es decir, ¡levántate! ¡Germina! ¡**Despierta!** Toma para ti tu casa en Tlalocan, tú eres como nuestra madre (PM, f. 280v; Sullivan, 1997: 148).

En los casos aquí señalados, la raíz léxica IX aparece acompañando tanto estados del rostro como acciones que se efectúan con los ojos. En la variante de Tzinacapan del inciso (a) *ixkochi*, el verbo *cochi* es dormir, podría decirse que “duermen el rostro o los ojos”. En el inciso (c) *ixtomi*, el verbo con aplicativo *tomilia*, entre otras cosas, se traduce como “desabrochar algo”, posiblemente haciendo alusión a la desconexión con el estado de sueño para quedar despierto. El lexema en el inciso (g) *ixitiaya*, de hecho presenta un saltillo en la primer sílaba: *ihxítia*, y significa “despertar a alguien”, ignoro la razón de tal circunstancia pero es muy probable que el vocablo aún se vincule con el semantismo de *ixtli*. En los incisos (d) y (j) *ixtotomâhua* e *ixya*, se asocian al estado del rostro cuando acabamos de despertarnos, amanecemos con la cara hinchada, *tohtomâhua* es “engordar” e *ixyahualtic* es “que tiene cara redonda”. Por otra parte, los términos más comunes en las fuentes documentales discursivas se encuentran contruidos sobre la base del verbo *zôhua* “abrir” o “desplegar”, esto sucede en los incisos (e), (f), (h) e (i), lo más natural es que se haya estado haciendo alusión a la apertura de los ojos en el momento de despertar o de mantenerse despierto.

Por último, el caso del inciso (b) *ixtlathuic*, proviene de *tlathuicicihltli*, especie de ave conocida como troglodita (por su nombre científico), cochine (del náhuatl *cochi* “dormir”), saltaparedes o matraca, se trata de un ave insectívora originaria de América. Sahagún y Máynes la traducen como “el que hace ci-ci desde el alba” *tlathuicicihltli*, por lo que la construcción léxica para denominar esta ave pudiera estar incluyendo una expresión onomatopéyica, al respecto Sahagún menciona: “Ay otra avecilla que se llama tlatuicicitli, es semejante a la de arriba en la corpulencia y en el color, pero difiere en el canto, porque

esta tiene costumbre de cantar antes que amanezca: y su canto es, tlatuicicitli. Canta en los tlapancos y sobre las paredes, y despierta la gente, con su cantar, tlatuicicitli, quiere decir: ola, ola, ya amanece” (lib. 11, fol. 51, p. 203 r.). La conjunción de ambos sustantivos, uno para el ave y otro para el rostro o los ojos, determinan la acción de despertarse.

5.4.2 *Ixtli* como Sabiduría

La sola expresión difrasística *in îxtli in yôllohtli*, significaba la comprensión o la percepción íntegra, esto es la conjunción de la región ocular del rostro con el corazón. A juzgar por los abundantes registros para la sabiduría en los diccionarios, se podría inferir que la presencia del la raíz léxica IX, así como del rostro y la vista, representó un aspecto relevante para configurar la noción del saber y de la consciencia, las nociones de descubrimiento y reconocimiento del rostro ajeno y del propio a partir de la mirada. No sabemos si todos los vocablos registrados en los diccionarios fueron en realidad empleados, ni de qué forma lo hicieron, pero no considero que sea obra de la casualidad la abundancia y constancia de dicha raíz al interior de este semantismo.¹⁹⁰

- a) *Ixacicaitta*. Comprender, entender algo completamente, ser prudente y avisado (*îxtli + ahcicâ + itta*: “ver algo perfectamente”) (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- b) *Ixacicamati*. Conocer enteramente algo (*îxtli + ahcicâ + mati*: “Sentir o saber algo perfectamente”) (Wimmer, 2004).
- c) *Ixaxilia*. Comprender, conseguir saber algo, se hábil, prudente (*îxtli + ahxilia*: “alcanzar algo con el rostro o con la mirada”) (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- d) *Ixenacace*. Discreto sabio y entendido (*îxê* “discreto” o “sabio” + *nacacê* “escuchar” o “entender”: “el que tiene vista y oído”) (Molina, 1571; Carochi, 1645).
- e) *Ixmana*. Divulgarse, ser conocido, ya no ser un secreto, mostrar (*îxtli + mana*: “lo que yace a la vista”) (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- f) *Ixmquetza*. Ser prudente, astuto (*îxtli + quetza*: “el que levanta su rostro”) (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- g) *Ixpanca*. Capaz, hábil, diestro, experimentado (*îxpan + ca*: “el que se hace presente”) (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- h) *Ixpantia*. Proponer algo a alguien, declarar, dar conocimiento, instruir a alguien en algo (*îxpan + CAUS*: “poner delante algo a alguien”) (Molina, 1571; Carochi, 1645; Wimmer, 2004).
- i) *Ixpetlania*. Andar consciente (*îxtli + petlânia*: “que tiene brillo en los ojos”) (Molina, 1571; Tzinacapan, 1984).

¹⁹⁰ A continuación veremos las formas más comunes en las fuentes discursivas, por ahora, sólo presentaré el listado de lexemas asociados a la sabiduría junto con glosas abreviadas para evitar recargar demasiado el texto.

- j)** Ixpetzoa. Mirar atentamente, procurar descubrir algo (*ixtli + petzoa*: “pulir el rostro o los ojos”) (Wimmer, 2004).
- k)** Ixtlapohuilztli. Descubrimiento tal (*ixtli + tlapôhui + DEVERBAL*: “abrir los ojos”) (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- l)** Ixtotoca. Preguntarse por algo, investigarla, examinar, mirar a todas partes (*ixtli + totohca*: “buscar con la mirada”) (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- m)** Ixyehyecoa. Examinar, probar, juzgar algo moderadamente (*ixtli + yèyécoa*: “probar algo con la mirada”) (Molina, 1571; Carochi, 1645; Wimmer, 2004).

En los ejemplos presentados, tanto las glosas como las traducciones parecen acentuar sobre todo la acción visual, dichos términos como he dicho, son interesantes por la constancia semántica que ponderan, y es probable que algunos de ellos hayan sido empleados en contextos de enunciación particulares como diversos. Sin embargo las construcciones léxicas más usuales, según las fuentes discursivas, parecen haber sido otras que, compartiendo cierto semantismo, han procurado asimismo distinciones, especialmente al incluir otra raíz vinculada con la corporalidad (*MA – mâitl* “mano/brazo”). Esto lo revisaremos a detalle en el siguiente capítulo, por ahora me limitaré a presentar las relaciones semánticas más evidentes y vinculadas con la raíz tratada en el presente apartado.

- a)** Ixtlamachia. Hacer algo con prudencia, con circunspección (Wimmer, 2004).
- b)** Iximachtia. Manifestar dar a conocer (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- c)** Iximatcaitta. Discernir, distinguir algo (Wimmer, 2004).
- d)** Iximati. Conocer, reconocer, probar, experimentar, ser astuto, prudente (Olmos, 1547; Molina, 1571; Rincón, 1595; Arenas, 1611; Carochi, 1645; Cortés y Zedeño, 1765; Clavijero, 1780; Wimmer, 2004).
- e)** Ixmachi. Saber dónde encontrar lo que se busca (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- f)** Ixmachtia. Enseñar (Molina, 1571; Tzinacapan, 1984; Wimmer, 2004).
- g)** Ixmati. Saber, conocer (por la vista) (Carochi, 1645; Guerra, 1692; Tzinacapan, 1984; Meyacapan, 2002; Wimmer, 2004).
- h)** Ixtlamatca. Prudentemente, sabiamente (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- i)** Ixtlamati. En este año de 9 Acatl Quetzalcoatl, que ya tenía **algún discernimiento** pues andaba en los nueve años, buscó a su padre, y preguntó: “¿Quién es mi padre? Quiero verlo, quiero mirar su rostro” (AC, f. 4; Tena, 2011: 39).
- j)** Miximati. Entonces se vio bien cuál era la [responsabilidad] de los tepanecas; luego llamaron a los cuauhtitlancalcas mencionados y ellos confirmaron [lo dicho], y también dijeron que los cuauhtitlancalcas **eran reconocidos** por su linaje, por sus hazañas guerrera y por su dios Mixcoatl (AC, f. 44; Tena, 2011: 163).
- k)** Quimiximat. Cundo él murió se enseñoreó Malpantzinteuclli; cuando éste murió se enseñoreó Quetzalmazatzin, el cual **conoció a los** tenochcas cuando a éstos los gobernaba Itzcoatzin (AC, f. 62; Tena, 2011: 215).
- l)** Yehuatl tiquitoa in motlatol ahmo tlachia zan iuhqui tixtepetla taactihuetzi zan xitlamatinemi macamo xixtotomahua ximimati ximixtli.

Lo que dices, tus palabras, no ven, es como si estuvieras **ciego**, te estás precipitando. ¡Vive **sabiamente!** ¡No seas **estúpido!** ¡Sé **prudente!** ¡**Considérate!** (PM, f. 70r; Sullivan, 1997: 295).¹⁹¹

m) Teixtlamachtia. [La mujer] soltera. Ella **instruye a la gente** (PM, f. 82r; Sullivan, 1997: 252).

n) Omoquixti. Y si nadie ha hablado, [si nadie] **siguió a su conciencia**, entonces él descubriría la vasija. Cuando la había descubierto, una serpiente aparecía viva (PM, f. 58v col. b; Sullivan, 1997: 216).

ñ) Mitziximatizque. Ya es bueno, ya es correcto que te cuides de las cosas mundanas; obra, trabaja, recoge leña, labra la tierra, siembra nopales, siembra magueyes; de eso beberás, comerás vestirás; así serás mencionado, serás honrado; así **te conocerán** tu agua, tu comida, tus parientes (HH, f. 9v; León-Portilla y Silva, 1991: 73).

o) Quixtlamachtia. Palabras de exhortación con que la madre así habla, **instruye a** su hija (HH, 15v; León-Portilla y Silva, 1991: 89).

p) Àmo tix`matische. Vayan a llamarlo el muchacho que está allá parado, que venga, si dice para qué, díganle **no sabemos** (*Cuento en mexicano de Milpa Alta*, González, 1989:).

q) Oquixmat. Al oír esto se alejó y fue a cambiarse de ropa. Cuando volvió, se acercó otra vez al lugar en donde estaban comiendo y en cuanto lo vieron aquellos señores, lo llamaron y le ofrecieron de comer. Ninguno de aquellos **reconoció** que era el mismo y lo invitaron a que comiera (*Tepozteco I*, González, 1989: 236-37).

r) Oquixtlallo. Ya iba llegando el hombre, y estiraba el pescuezo para ver si ya estaba ahí el coyote. **Lo descubrió** desde muy lejos (*La culebra y el hombre*, González, 2001: 8-9).

Son diversos los estados de conciencia como parte de la sabiduría los que se manifiestan en los ejemplos expuestos: saber, reconocer, conocer, descubrir, enseñanza, prudencia e inquirir. Las principales construcciones léxicas para este semantismo derivan, por un lado, de *îxmati*, *îxtlamati* e *îxihmati*; por otro, de *îxtlamachtia*, *îxmachtia* e *îximachtia*; una tercera forma contempla *îxtia* e *îxtilia*.

I) Para el primer grupo compuesto con el verbo *mati*:

1. *îxmati*

îxtli (SUST) — mati (V)

ojo — saber / sentir

saber a través de la mirada

2. *îxtlamati*

îxtli (SUST) — tla (OBJ. IND) — mati (V)

ojo — ‘cosas’ — saber / sentir

saber las cosas por medio de la mirada

¹⁹¹ En este fragmento aparece el término *îxpetla* del segmento anterior marcado con el inciso (i), derivado de *îxpetlâhua* “descubrir el rostro” o *îxpetlania* “estar consciente”, en este caso designa lo opuesto, “estar ciego”. El vocablo también se presentó para significar el párpado.

3. *îihmati*

îxtli (SUST) — ihmati (V)
ojo — sabio / hábil / astuto
el que sabe por la mirada

II) Para el segundo grupo compuesto con el verbo *machia*:

1. *îxtlamachia*

îxtli (SUST) — tla (OBJ. IND) — machia (V) ¹⁹²
ojo — ‘cosas’ — mostrar / instruir
mostrar las cosas para que sean vistas por los demás

2. *îxmachtia*

îxtli (SUST) — machia (V) — tia
ojo — mostrar / instruir — CAUS
mostrar algo a alguien para que lo vea

3. *îximachtia*

îximach (V) — tia
notificar / dar a conocer algo — CAUS
mostrar algo a alguien ¹⁹³

Para el tercer grupo que ausenta el morfema MA y pertenecientes a los incisivos (l) y (n), *îxtia* es, como verbo transitivo con objeto indirecto (tê): “despertar a alguien”; como verbo reflexivo es “mirar atentamente”, “espíar” o “acechar” (Wimmer, 2004). Por su parte, *îxtilia* se traduce como “respetar a alguien” o “respetarse a sí mismo”. En estos casos la alusión a la consciencia es, digamos, mucho más explícita, misma que es posible analogar o lograr de manera exitosa a través de la mirada perspicaz o de mantener los ojos abiertos cuando se está despierto. Siguiendo nuestro aparato teórico-metodológico, se podría decir que la metáfora conceptual es saber ES ver, estar consciente ES abrir los ojos y mirar con atención. En el

¹⁹² *Machia* es pasivo sobre *mati* “sentir”: como verbo intransitivo es “ser descubierto” o “ser conocido”; como reflexivo es “reflexionar con atención” o “tomar precauciones”; como verbo bitransitivo y con objeto indirecto (têtla) es “juzgar”, “reglar” o “repartir algo según el mérito de cada quien” (Wimmer, 2004).

¹⁹³ No se encontraron referencias acerca del término *ihmachia*, o alguno vinculado con él, por lo que he decidido dejar la lexicalización original: *îximachtia*; no obstante, tomando en cuenta los precedentes, sería ingenuo pensar que la raíz IX no ocupase aquí el mismo valor visual que posee en todos los demás lexemas.

último inciso, producto de las fuentes etnográficas, se aprecia una forma distinta constituida a partir del verbo *ixtlâlia* (asentar en la memoria o orientarse), en el caso expuesto se alude a ubicar a alguien a la distancia dentro de una extensión de espacio, el semantismo no se encuentra muy alejado y confirma cierta noción de abstracción mediante el ejercicio visual.

El dato etnográfico podría asistirnos para intentar comprender esta suerte de lógica y la importancia de los ojos, pues los mexicaneros de Durango, comentan que lo primero que se forma en un feto son los ojos *nixtolol*, incluso si la cabeza aún no se ha formado como en el caso de las mujeres. Para ellos los ojos son independientes, se les vincula con el “aliento” y con los ancestros (Alvarado Solís, 2004: 286). Las nociones en torno a la sabiduría e instrucción, ambas pertenecientes al ámbito de la senectud y los ancestros, son todavía más ricas cuando se añade la raíz léxica MA, lo veremos en el capítulo siguiente.

5.4.3 *Ixtli* como parte del honor y del respeto

Ya como parte de la sabiduría, el rostro suele demarcar acciones de respeto o falta del mismo hacia otras personas. Por un lado, el rostro de los sabios, mediante sus gestos y semblante, es ya una señal de autoridad y por tanto de honor y respeto; la mirada dirigida hacia ellos y la manera por la cual ésta se hace, puede resultar en una afrenta o en condescendencia. Dentro de este semantismo lo que más se enfatiza es el rostro, no obstante los gestos visuales de las personas sabias también deben considerarse. Volveré con este tema en el siguiente capítulo.

a) *Ixco*. Expresión *ixco* e *icpac*, se emplea en figurativo para marcar la oposición, la falta de respeto o de razón (recuérdese que este vocablo es también un locativo: delante) (Molina, 1571; Cortés y Zedeño, 1765; Clavijero, 1780; Tzinacapan, 1984; Mecayapan, 2002; Wimmer, 2004).

b) *Ixitta*. Manifestar respeto a alguien (Olmos, 1547; Molina, 1571; Tzinacapan, 1984; Wimmer, 2004).

c) *Ixmalhuia*. Considerar a alguien, estimarlo, tenerle respeto, respetarse a sí mismo, velar por su honor (Molina, 1571; Wimmer, 2004).

d) *Ixtilia*. Honorar, prueba de respeto, estimar, presumir mucho de sí mismo, querer ser considerado (Carochi, 1645; Clavijero, 1780; Wimmer, 2004).

e) *In zan ixco, in zan icpac nemi*. Porque no podrá estar en pie, no podrá vivir aquel que no obedezca, que no quiera servirles, que no quiera honrar a su madre, a su padre; **el que no les tenga respeto** (HH, f. 3r; León-Portilla y Silva, 1991: 53-54).

f) *Xiteixtili*. Junto a la gente **sé respetuosa**, sé temerosa con ella (HH, f. 18r; León-Portilla y Silva, 1991: 94).

g) *Tiquimixtiliz*. Si, cuando entres a la casa de tus parientes, los despiertas, **los respetarás** para que nada malo te ocurra; no andarás riéndote, les tendrás consideración, respetarás a tus parientes (HH, f. 19r; León-Portilla y Silva, 1991: 96).

Como se logra ver, el estar parado enfrente de alguien puede significar una falta de respeto por sí misma, esto se asocia con la confrontación que se analizó anteriormente. El término *itta* es “ver”, mirar a los ojos o el rostro de alguien puede tenerse como una acción respetuosa, aunque también podría ser lo opuesto según se ha dicho. El vocablo *mâlhuia* se traduce directamente como “honorar” y “respetar a alguien”, bien puede ser “tratar delicadamente algo” como verbo transitivo y con objeto directo para cosas (tla), lo que se traduce en una muestra de respeto. En los *Huehuetlahtolli* la forma más común tuvo la base *îxtilia*, que contiene un aplicativo sobre una verbalización del sustantivo, “hacer rostro a alguien” o “mirar”. Podría suponerse que en estos casos la noción de respetar radica en manifestar cierta acción sobre el rostro o los ojos, ubicarse frente al rostro o mirarle.

5.4.4 Los estados de confusión vinculados con *ixtli*

Además de los estados de vigilia opuestos a los de sueño donde perdemos momentáneamente la consciencia, están aquellos estados donde la vista se nubla, el vértigo, los mareos y los dolores de cabeza, provocan cierta confusión y desorientación, lo que también puede derivar en una analogía cuando nos referimos a aquellas personas que han perdido el camino, aquellos que se han descarriado o “que andan en malos pasos”, refiriéndonos a comportamientos anti-naturales o fuera de la normatividad social.

- a) Ixihuinti. Doler mucho la cabeza, desvanecerse, aturdirse, vértigo o mareo, embriaguez (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- b) Ixmalacachoa. Vértigo, hacer voltear la cabeza de la gente (Wimmer, 2004).
- c) Ixmamauhtia. Vértigo, aterrorizarse de cosas inmensas (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- d) Ixpoyahua. Tener vértigo, sentirse mareado, oscurecer o echar a perder la imagen, encandilado (Molina, 1571; Cortés y Zedeño, 1765; Mecayapan, 2002; Wimmer, 2004).
- e) Ixpoloa. Confundir, problematizar, cosa incomprendible, perderse, descarriarse, confundido, desconocer, desorientarse (Molina, 1571; Cortés y Zedeño, 1765; Clavijero, 1780; Tzinacapan, 1984; Wimmer, 2004).
- f) Ixtelquetza. Confundido, no poder reaccionar, sentir vergüenza, no querer mostrarse (Wimmer, 2004).
- g) Ixtlayohua. Desmayarse, marearse (subida de alcohol), encandilarse o cegarse (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- h) Ixtlatlayohuatiniemi. Sólo sin reflexión camina, huye constantemente, cae de repente. Sólo desgreñado, sólo revolcándose en la inmundicia vive; ya no con tranquilidad, ya no con alegría se levanta, se acuesta, porque así se apresura como conejo, se apresura como venado. Anda embriagado su cerebro, **anda ofuscado** (HH, f. 4r; León-Portilla y Silva, 1991: 57).
- i) Amo teyi ica ixpetani [. No hay nada que brote, no hay nada con que el maíz **vuelva en sí**, porque está triste y marchito (Súplica por la lluvia, Lupo, 1995: 239).

La pérdida de la consciencia se comprende como una carencia de visión, o una visión parcial de la realidad. Los términos citados aluden a un efecto que sucede en los ojos, se emborrachan (*ihuinti*), dan giros (*malacachoa*), ven cosas aterradoras que les causan vértigo o que les sorprenden (*mahmâuhitia* y *telquetza*), ven luces o colores (*poyâhua*), se pierden (*pôloa*), se nublan o se oscurecen (*tlayohua*) o simplemente pierden su brillo y se cierran (*petlâhua*). Si la sabiduría, y poseer una consciencia aguda significa poseer asimismo una visión pulcra, la confusión y pérdida de la consciencia significa tener una visión deficiente, lo que eventualmente puede caracterizar a una persona de cualidades cognitivas igualmente defectuosas, poseer cierto grado de imbecilidad o comportarse de tal manera.

- a) Ixtomahua. Reaccionar sin reflexión, ser estúpido, bestia, tonto (Wimmer, 2004).
- b) Ixnopalquiza. Insolente, descarado, tonto (Wimmer, 2004).
- c) Ixqui quiza. Extravagante, tonto, estúpido, ir de un lado a otro, demente (Wimmer, 2004).
- d) Ixtecuecuech. Tonto, imbécil (Wimmer, 2004).
- f) Ixtlatzihui. Cansarse los ojos por leer, palidecerse una pintura, alterarse. Metáfora: él es tonto o insensato (Wimmer, 2004).
- g) Yehuatl tiquitoa in motlatol ahmo tlachia zan iuhqui tixtepetla taactihuetzi zan xitlaminemi macamo xixtotomahua ximimati ximixtili.
Lo que dices, tus palabras, no ven, es como si estuvieras ciego, te estás precipitando. ¡Vive sabiamente! ¡No seas estúpido! ¡Sé prudente! ¡Considérate! (PM, f. 70r; Sullivan, 1997: 295).
- h) Tixquiquiza. Él va como cazando, aullando, gritando. Parece que **eres un tonto**, un demente, un estúpido (PM, f. 70v col. a; Sullivan, 1997: 296).
- i) Xixtomahuatinemi. Todos ustedes deben vivir en paz, en tranquilidad. No **anden como tontos**, no vayan locamente (PM, f. 64r col. b; Sullivan, 1997: 242).
- j) Tixtomahuatinen. Y si te burlas de la gente, así, no saldrás humano. Con chile, con humo verás la tierra [padecerás, todo será oscuro]. Cuando mueras junto a tu orina, junto a tus heces entrarás, tu labio, tu lengua los irás tostando. Y si respetas a los hijos de dios, sólo con tranquilidad, sólo con alegría morirás. Vive con tranquilidad, con alegría; no **andes como tonto** (HH, f. 6r; León-Portilla y Silva, 1991: 63).
- k) Tixtomahuatiaz. No vayas buscando discusión, no sin consideración la ofrezcas; sólo con calma, poco a poco expondrás (tus palabras), y no **irás como tonta**, no irás jadeando, no irás riéndote... (HH, f. 16v; León-Portilla y Silva, 1991: 92).

En el inciso (d) *ixtecuecuech*, es probable que se enfatizen las características del rostro cuando alguien realiza gestos extraños o poco usuales, el término *têcucuecêchâuh* significa “cosa que da temor”, *cucuechtli* es “travieso”, “sin vergüenza” o “sin pudor”. El caso del inciso (b) *ixnopalquîza*, podría presentar una relación semejante, “pasar o salir con cara de nopal”, es decir como tonto; mientras que en los incisos (c) y (g), se puede estar haciendo referencia a pasar enfrente de alguien de cierta forma en particular, el término *quihquîza* se

traduce como “pasar osadamente” o “temerariamente”, una peculiaridad mejor emparentada, tal vez, con una falta de respeto o con una imprudencia. El caso del inciso (f) *îxtlatzihui*, es distinto, el vocablo se vincula con la pereza de los ojos, cansarse o cerrarse y, por tanto, funciona como metáfora de la insensatez y la tontera, el término *tlatzihuia* significa “ser perezoso” o “negligente”. Por último, la construcción más frecuente, no obstante, parece haber sido a partir del verbo *tomâhua* o *tohtomâhua*, que a letra se traduce como “engordar”, pero antes vimos que era empleado para designar al “modorro” por su cara hinchada. Lo que se estaría enfatizando en estos casos es justamente una analogía con un estado de somnolencia, actuar como tonto ES estar modorro, es decir, medianamente consciente, que no ve ni hace las cosas con claridad.

5.4.5 *Ixtli* como parte de la locura

Si el comportamiento de un individuo pasa de ser usualmente extraño, falto de habilidades cognitivas o a estar momentáneamente fuera de sí, se puede llegar a un estado de locura, la pérdida radical o total de la consciencia. Los antiguos nahuas parecen haber comprendido este proceso de forma muy semejante.

- a) *Ixpooa*. Turbar por delirio, perderse, descarriarse (Olmos, 1547; Molina, 1571; Cortés y Zedeño, 1765; Clavijero, 1780; Tzinacapan, 1984; Wimmer, 2004).
- b) *Ixtomahuatihu*. Ir como un loco, insensato, estar fuera de sí (Wimmer, 2004).
- c) *Ixyolcuep*. Loco (Tzinacapan, 1984).
- d) *Tixtotomahua*. Él va como cazando, aullando, gritando. Parece que eres un tonto, **un demente**, un estúpido (PM, f. 70v col. a; Sullivan, 1997: 296).
- e) *Îmixitl in tlapatl*. Allá no estará tu rostro [ojos/mirada], tu corazón [serás ignorado], porque tú mismo eres un dejado. Porque para ti mismo se harán tu don, tu merecimiento **las hierbas que enloquecen**; beberás pulque, comerás el hongo alucinante; así te emborracharás, te arruinarás, ya así no entenderás (HH, f. 13v; León-Portilla y Silva, 1991: 83).
- f) *In iuhqui mixitil tlapatl*. [Aquel] ...que se cuelga de lo alto, que da alaridos, que da voces, que grita **como si hubiera** comido **las hierbas estupefacientes**, el hongo, como si hubiera bebido el pulque (HH, f. 3v; León-Portilla y Silva, 1991: 55).

Los ejemplos no muestran una diferencia absoluta con los estados de confusión u otros que hemos estado viendo. Cuando se pierden los ojos también es señal de insensatez o locura (*îxpooa*), desvariar y estar loco asimismo se asemeja a encontrarse en estado de somnolencia (*îxtomâhua*) y cuando la percepción se invierte equivale a perder la consciencia, ya no se ve

la realidad de forma normal (*ixyolkep*). El término *ixihtlacalhuia*, asociado a los últimos dos incisivos, es “dañar los ojos o la superficie”, *mîxîtl* es una planta alucinógena y, como tal, altera la consciencia manifestando un estado parcial de locura, o al menos se expresa a través de un comportamiento similar a la locura.¹⁹⁴ Esta cualidad no es privativa de grupos nahuas, entre poblaciones zapotecas de San Pablo Güila, por ejemplo, la cara es especial porque habla de temas verbales compuestos que justamente aluden al orden social y al comportamiento (López Corona, 2011: 135).

5.5 Vocabulario y categorías semánticas alrededor de la raíz léxica TÊN

Retomamos para esta segunda sección capitular la raíz léxica TÊN, principalmente asociada a *têntli* “labio” y en algunas ocasiones ha servido para designar la barba o el mentón. El labio fue bastante empleado en proyecciones espaciales y descripciones de objetos ligadas con la imagen de un borde, orilla, límite lineal, costa, ribete, etcétera. Asimismo, el labio como parte visible en el rostro al momento de abrir y cerrar la boca para hablar, a dado lugar a singular número de referencias en torno a formas y expresiones orales, para las cuales nosotros empleamos distintos vocablos, por ejemplo: convocar, amonestar, nombrar, advertir, aconsejar, responder, alabar, rezar, etcétera.¹⁹⁵

5.6 Las categorías corporales

Como se dijo, la mayoría de los vocablos aluden al labio (175), mientras que para el mentón y la barba los casos registrados fueron mucho menores (26), en ocasiones el labio aparece también como sinónimo de boca *camatl*. Para la región bucal en general tampoco se presentan delimitaciones precisas, algunas veces la raíz alude a la saliva, la mandíbula y partes del

¹⁹⁴ Las referencias entorno a la locura y otros estados de consciencia no deben ser consideradas únicamente a partir de la inclusión de *ixtli*, éstas son nociones que participan de un semantismo más extenso y pueden percibirse en más de una raíz léxica, como por ejemplo *yollotl* “corazón”; las que acá se han señalado muestran uno de varios semblantes del fenómeno.

¹⁹⁵ Le recuerdo al lector que otros referentes de expresión oral en náhuatl se pueden presentar bajo distintas raíces, aquí sólo mencionamos aquellos ejemplos vinculados con *têntli*, pero existen por ejemplo *ilhuia* o *ihtoa* “decir”, entre otros.

labio; ciertos referentes se asocian con la alimentación o el sentido del gusto. En el ámbito animal, TÊN aparece relacionada sobre todo con el pico de las aves.

Los diccionarios presentan la raíz TÊN inscrita a los movimientos de toda la boca, como hacer ruido con los labios, masticar, besar, labios remojados en saliva, horadaciones sacrificiales, lamerse, o mover los labios como cuando alguien reza. Otras acepciones se refieren a analogías formales con el hocico de las aves, trompas puntiagudas o cóncavas; aparece también la raíz como función ornamental en el caso de los llamados “besotes” de piedra verde, que eran aplicados entre el mentón y el labio inferior para los guerreros que habían mostrado su valor y coraje; el vínculo entre el pico de las aves de rapiña y el “besote” fue un signo del valor del guerrero, pero también de altos mandatarios. Los labios también se describen como propensos a mal formaciones congénitas que generalmente se denominaban “boca torcida”, lo que parece haber sido metáfora para aquellos que no hablaban bien la lengua (Molina, 1571; Sahagún y Máynez, 1580; Wimmer, 2004).

El plano de imprecisión entre la boca y los labios, al ser componentes contiguos, puede observarse por ejemplo entre los otomíes y los antiguos mayas de Yucatán, pues las mismas relaciones semánticas que aquí se asocian con los labios, ellos las vinculan con el término *ne* “boca” y *chii* “boca/labio” respectivamente (Peral Rabasa, 2011: 68; Bourdin, 2007: 221). Aunque los huicholes comparten familia lingüística con los nahuas, también en ellos existe cierta indistinción, pues igualmente emplean el vocablo para la boca al momento de referirse a los bordes de cosas (Gómez López, 2013: 269).

- a) Tenamiquiliztli. Beso de la boca, recibimiento, encuentro (Molina, 1571; Carochi, 1645; Cortés y Zedeño, 1765).
- b) Tencochoctic. Que tiene una trompa semejante a la del perico blanco (Wimmer, 2004).
- c) Tempipitzoa/tempitzoa. Chuparse los labios o relamerse/besar (Clavijero, 1780; Wimmer, 2004).
- d) Intenco. Cargaba un cajete con sangre, y **sobre los labios** de todos los diablos ellos untaban toda la sangre... [Simulando alimentarse con la sangre] (PM, f. 255v; Sullivan, 1997: 74).
- e) Motenchichillo. **Sus labios están pintados de rojo** [Parte del atavío del dios Atlahua de los chalmecas] (PM, f. 262v; Sullivan, 1997: 100).
- f) Motenmaxaloticac. **Sus labios están bifurcados** [Parte del atavío del dios Xipe] (PM, f. 263r; Sullivan, 1997: 102).
- g) Itenzacauh. **Su besote** [Atavío del dios Tlacochealco Yaotl (Tezcatlipoca)] (PM, f. 266r; Sullivan, 1997: 110).
- h) Ichalchiuhntenteh. **Besote de piedra verde** [Atavío del dios Xochipilli] (PM, f. 266r; Sullivan, 1997: 111).

i) Tencuatic. Las mujeres embarazadas son muy temidas. Se dice que ellas se volvían ratones y que los niños nacidos en eclipse lunar no tendrían **labio** o nariz (PM, f. 282r; Sullivan, 1997: 154).

j) Iteuhcuitlatempilol. Su **pendiente de oro para el labio** (De turquesa) [Insignias de altos personajes en segundo grado] (PM, f. 73r; Sullivan, 1997: 277).

k) Moten. **Tu labio**, tu lengua, irás tostando [recibir castigo] (HH, 6r; León-Portilla y Silva, 1991: 63).

l) Titentatzayanaloz. Porque si así no lo has dicho, no lo has expresado, así serás perjudicado porque allá mucho padecerás. Serás avergonzado, **te serán desgarrados los labios** [Desacreditado] (HH, 11r; León-Portilla y Silva, 1991: 78).

m) Cententli. Y ahora eso es todo, así devuelvo tu aliento, tu palabra, **un labio**, una boca tartamuda, la última, terrosa, quebrada, palabra de niños, la palabra de los niñitos, la que aún no bien sale, la que aún no bien cae, **un labio**, una boca, yérguete padre mío [Una plática, una frese] (HH, 15v; León-Portilla y Silva, 1991: 88).

n) Cententli ontentli. **Un labio, dos labios** aquí junto a tus oídos quiero atarlos [una palabra, dos palabras] (HH, 23r; León-Portilla y Silva, 1991: 102).

ñ) Motenpapalohua. Comenzó a **lamerse los labios**, quería comer, llevaba un día sin comer (*La culebra y el hombre*, González, 2001: 2-3).

En el primer inciso se añade el vocablo *nâmiqui* “encontrarse”, por lo que tal vez el ejemplo más que aludir al encuentro de los labios se refiere al encuentro de personas con el prefijo para gente (*tê*), volveré sobre este tipo de casos más adelante. En el inciso (c) el verbo *pitzoa* se traduce como “besar a alguien”, aquí sí se enfatiza explícitamente a los labios. En el inciso (b) se incorpora el sustantivo *chochotl* “papagayo de pecho blanco”, en otros casos se presenta el color rojo *chîchîltic*, el verbo *maxaloo* “bifurcación” de los labios, posiblemente la referencia para el color verde de los “besotes” opera mediante *zacatl*, para la turquesa se emplea el término *châlchihuitl*, la acción de “hacer pedazos algo (labios)” a través del verbo *tzahtzayâna* y para la de “lamer” *pahpaloo*. Los eventos discursivos, como se dijo antes, se refieren a la expresión oral, lo que se dice puede ser producto de un consejo, sermón o de una ofensa que debe ser reprendida. Otros vínculos aluden al besote y a las connotaciones de éste.

Con relación a la mandíbula:

a) Tenahana. Romper la mandíbula de alguien (Wimmer, 2004).

b) Tencapania. Tascar; mascar algo, y sonar el movimiento de los labios del que come aprisa (BNF_361, 1780?).

c) Tencualcaxitl. Mandíbula (Wimmer, 2004).

d) Tentepoztic. Cuando el hocico o las mandíbulas o la boca, es dura como el metal, cuando el hocico está afilado como el de un águila (Wimmer, 2004).

e) Tentlapalihui. Que tiene el hocico o las mandíbulas duras. Carácter quejoso de alguien (Wimmer, 2004).

En el inciso (b), a lo que se refiere el término *capânia* es a hacer ruido con las palmas de las manos o con los pies al momento de caminar de prisa, el ejemplo establece una analogía con los labios producto del movimiento con la mandíbula. En el caso del inciso (c), se incorpora la raíz CUA “comer/morder” y el sustantivo “cajete” o “cuenco”, resaltando el aspecto formal de la mandíbula pero también en la acción conjunta de los labios y la boca al momento de comer. Los casos restantes destacan aspectos de la mandíbula con relación al metal (d), con la madurez de edad (e) o una acción ejercida sobre ella (a); en todos ellos la raíz TÊN designa la región que le compete subrayando el área de la quijada.

Como ya se ha visto, muchos de los términos se refieren también a la boca casi como sinónimo, tanto para estados de la región bucal como para acciones ligadas con la comida. Los diccionarios presentan acepciones que versan sobre el quemarse la boca, algo incomible, el amordazamiento, almorzar, estar boquitaerto, tener comezón en la boca, cubrirse la boca, tener restos de comida en la boca o labios, tener la boca seca por sed o hambre, la boca estrecha, estar lleno por haber comido mucho (*têmi*) y acerca de sabores insípidos o ásperos (Olmos, 1547; Molina, 1571, Arenas, 1611; Carochi, 1645; Clavijero, 1780; BNF_361, 1780?; Tzinacapan, 1984; Wimmer, 2004).

a) Totenco. Luego llevaron el maíz a Tamoanchan, donde los dioses lo masticaban, y lo iban poniendo **en la boca** de la gente para alimentarlos (LS, f. 77; Tena, 2002: 181).

b) Tentlatlatzicpol. Y cuando las mujeres plebeyas riñen entre sí, una le dice a [la otra]: “¡Ah, mujercita! ¡Fuera! ¿Cómo disputarás conmigo? ¿Eres mi marido? ¿Eres mi esposo? ¡Ah! Mujercita de alguna especie **con la boca cerrada**, siéntate / ¿O vivo gracias a ti? ¿Me das lo que necesito? ¿Como gracias a ti? Ah, mujercita con una greña de cabello en la frente, con cabello despeinado, cesa. **Su boca está cerrada**. Ella es una pequeña perversa imprudente, una que entra en la casa, desollada. No come nada (PM, 71r; Sullivan, 1997: 297).

d) Motenmacpalhuiticac. La mano blanca **cubriendo el área de la boca**, algunas veces simplificada en un motivo lobulado [En relación con la diosa Macuilxochitl] (PM, 265v; Sullivan, 1997: 109).

e) Tenequiltzin. Y no te rías, no te burles, no hagas bromas del anciano, de la anciana o del enfermo, del de **boca torcida**, del ciego, del tuerto o del manco... (HH, f. 4v; León-Portilla y Silva, 1991: 59).

f) Cententli. Y ahora eso es todo, así devuelvo tu aliento, tu palabra, un labio, una boca tartamuda, la última, terrosa, quebrada, palabra de niños, la palabra de los niños, la que aún no bien sale, la que aún no bien cae, un labio, **una boca**, yérquete padre mío [Una plática, una frese] (HH, 15v; León-Portilla y Silva, 1991: 88).

En los discursos nahuas el labio aparece acompañando el habla, enfatiza también aspectos de alimentación y acciones como cubrirse la boca. La mayoría de los ejemplos entorno al labio van a encontrarse relacionados con aquello que se pronuncia como veremos en breve, pero también con la saliva como aspecto dañino, lo que se traduce en palabras venenosas.

- a) Tenayotl. Saliva (Wimmer, 2004).
- b) Tencualachuia. Llenar o cubrir algo de baba, inyectar veneno a alguien (Wimmer, 2004).
- c) Tencualacana. Tomar algo con los labios remojados de saliva (Wimmer, 2004).
- d) Tencualacquizalitzli. El acto de caérsele a alguno las babas (Molina, 1571).
- e) Tencualacquixtia. Babear, meter veneno (Wimmer, 2004).
- f) Tencualacquiza. Babear, ser baboso, tener la boca llena de espuma (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- g) Tencualactli. Baba, saliva o veneno. Metáfora: *in iztlactli, in tencualactli*, la mentira o la envidia (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- h) Tencualaque. Que tiene saliva pero también venenoso, hablando de una serpiente (Wimmer, 2004).
- i) Notencualac. Aún soy niño, un chiquillo, que aún remuevo la tierra, que aún estoy jugando con tiestos, que aún juego con mi orina, con mis heces, que todavía **mis babas**, mis mocos, revuelvo en mis manos (HH, 15r; León-Portilla y Silva, 1991: 87).
- j) Notencualac. ¿Acaso una sola vez te haré comer, te haré beber **mi baba**, la espuma de mi boca? [Esto que yo te digo] Sólo esto es ya lo que escuchas, hijo mío (HH, 24r; León-Portilla y Silva, 1991: 88).

En los ejemplos presentados en torno a la saliva, la construcción típica es *tencualactli*, la incorporación léxica resulta del sustantivo para labio *tentli* y el verbo *cua* “comer/morder”. Superficialmente, se puede decir que el lexema señala la acción conjunta de los labios y la quijada al momento de morder, lo que sería un comportamiento de toda la región bucal; sin embargo, que la saliva se extienda semánticamente para indicar lo que es el veneno, deriva de la consecuencia o daño que pueden realizar las palabras, es decir, lo que se pronuncia con mala intención para emitir un daño. Lo anterior pudiera encontrarse en armonía con lo que se mencionó al final del capítulo pasado entorno a la emoción del enojo bajo el término *cualânia*, pero en este preciso caso, parece claro que se análoga la idea y acción de la mordida con las palabras perjudiciales. Ofender o lastimar a través de las palabras ES morder a alguien, concretamente pudiera estarse haciendo referencia a la mordida de la serpiente.¹⁹⁶

Las partes de animales:

- a) Tencoltic. Hocico curvo como el de un águila (Wimmer, 2004).
- b) Tencopina. Abrir una concha de hocico de pájaro, quitar el pico a un pájaro (Wimmer, 2004).
- c) Tencoziya. Estar joven a propósito del pico de un ave (Wimmer, 2004).
- d) Tencua. Que tiene trompa de liebre (Wimmer, 2004).

¹⁹⁶ Sólo como una vaga apreciación, esto llevaría a pensar si el término para serpiente *côâtl* tendrá cierta relación semántica con este conjunto de ideas, con el enojo, la mordida y el veneno. En Mesoamérica la mordida de la serpiente ha significado muchas cosas, evidentemente, muchas de ellas vinculadas con el daño y las enfermedades. Por otro lado, la fijación del ser humano en los ofidios es una particularidad bastante generalizada alrededor de una gran diversidad de pueblos.

- e) Tenhuitzmallotl. Hocico en forma de águila (Wimmer, 2004).
- f) Tenzitzquia. Tomar firmemente un pájaro por el pico (Wimmer, 2004).

Aquí hay algunos ejemplos acerca de cómo la raíz fue empleada para designar el pico de las aves, tal vez porque en ellas es muy clara la superposición de una suerte de labio en la región bucal, y ello posteriormente asemejado al valor y coraje de los guerreros, sobre todo con las aves de rapiña como el águila. Sólo un caso (d) ha fijado su atención en otro animal: la liebre, por la construcción léxica que se presenta es probable que no se establezca una similitud entre el hocico de la liebre y la del ser humano, sino en la manera de comer o morder.

5.7 Las relaciones espaciales

Los diccionarios nos hablan de varias modalidades a partir de las cuales se expresan las relaciones espaciales alrededor de TÊN, los labios figuran como el borde de la boca, su límite natural en forma de ribete, lo que ha dado lugar a proyecciones semánticas con base en dicha imagen. Inicialmente la raíz léxica figura como borde de algún objeto o elemento del espacio circundante, por ello se han construido sustantivos como filo de algún cuchillo, costa de mar, ribera, orilla, límite de cualquier espacio o de algún objeto, etcétera (Olmos, 1547; Molina, 1571; Sahagún y Máynez, 1580; Cortés y Zedeño, 1765; Tzinacapan, 1984, Mecayapan, 2002, Wimmer, 2004). Dichas relaciones de espacio también se presentan en los discursos nahuas:

- a) Ilhuicaatenco. Se dice que en este mismo año 1 Acatl llegó **a la orilla de** las aguas celestes del mar; allí se detuvo, lloró, se revistió con sus atavíos... (AC, f. 7; Tena, 2011: 49).
- b) Tlaxochy tentlapalli concahuiya. Fajas con la **orilla de color** (AC, f. 65; Tena, 2011: 223).
- c) Otenco. En este año los tepanecas que se nombran toltitlancalcas se asentaron donde ahora están establecidos; y como se hallaban **al lado del camino**, ofrecían hospedaje y vendían maíz tostado (AC, f. 27; Tena, 2011: 117).
- d) Atentitech. Nos hemos asentado **a la orilla del agua**, donde nos han indicado, dentro de sus tierras (AC, f. 24; Tena, 2011: 111).
- e) Tentlapaltica. ...les ciñeron la cabeza con una diadema **de bordes rojos** (LS, f. 77; Tena, 2002: 183).
- f) Ilhuicatenco. Cuando el Sol ya andaba por el cielo, lo siguió la Luna, que había caído en las cenizas; y cuando ésta iba llegando **a la orilla del cielo**, Papáztac le golpeó el rostro con un jarro de conejo (LS, f. 78; Tena, 2002: 185).
- g) Tlatempan. ...dizque la hormiga roja guiaba a Quetzalcoatl, y llevaron el maíz hasta **la orilla del cerro** (LS, f. 77; Tena, 2002: 181).

- h)** Oztotempan. Si siempre hemos vivido en cuevas, y la han estropeado, sólo **a la entrada de la cueva** nos asentaremos (LS, f. 77; Tena, 2002: 183).
- i)** Tlatempa. Salió a la **orilla del bosque** y encendió fuego; acudió Tenoch quien lo saludó diciendo... (AT, f. 7v; Tena, 2004: 61).
- j)** Tentlapa. La tierra **se abre** [**Abre sus bordes**], se ciernen sobre nosotros la noche, se rasga el cielo, cae sobre nosotros Ipalnemoani (AT, f. 11v-12r; Tena, 2004: 81).
- k)** Tenpozonqui. Tilma señorial de **borde emplumado** (AT, f. 11r-11v; Tena, 2004: 79).
- l)** Atempa. **En la costa, orilla** (PM, f. 259r; Sullivan, 1997: 84).
- m)** Tlapantenco. Cuando una lechuza gritaba en la **orilla del techo**, quería decir que alguien moriría en batalla, o que un hijo moriría (PM, f. 303v; Sullivan, 1997: 174).
- n)** Chicunahuatenco. Se decía que aquel que criaba a un perro en la tierra, cuando moría le daba una orden: “Espérame **a orillas del agua en el noveno piso del inframundo**”. Y se decía que el perro lo cargaba en su espalda ahí **en la costa del noveno inframundo** (PM, f. 84r col. a; Sullivan, 1997: 178).
- ñ)** Tlatencuetlaxoyotilli. La camisa acolchonada de algodón está **ribeteada con cuero** (PM, f. 68r; Sullivan, 1997: 260).
- o)** Atlatenco. Aquel hombre se lo llevó a la **orilla de la barranca**, pues esperaba que en aquella noche caería un fuerte aguacero y que las aguas arrastrarían la caja, y con el niño que estaba dentro (*Tepoztecatl I*, González, 1989: 220-21).
- p)** Itenco. El viejecito se fue a juntar leña, y en el momento en que iba a regresar descubrió la caja que estaba **a la orilla** de la barranca (*Tepoztecatl I*, González, 1989: 220-21).

La mayor parte de los sentidos evocados designan el límite espacial de un elemento geográfico como puede serlo un cerro, una cueva, una barranca, un bosque, un cuerpo de agua o un camino. Llama la atención que todos estos empleos formulan un límite espacio-temporal bastante preciso en términos cosmogónicos, pues aunque versan sobre manifestaciones distintas de la geografía, contienen un elemento común, la colindancia entre la acción del Hombre y la acción de las fuerzas divinas. Cuando se habla de la orilla del techo es para connotar un augurio, las barrancas, las cuevas, el río, el mar celeste, el noveno piso del inframundo, son todos ellos aspectos liminales del Mundo. Ello es en gran medida por el carácter de los textos que he incluido, no necesariamente debe ser así cada vez que se haga mención de un borde geográfico, pero podría considerarse un análisis más profundo sobre la noción de los labios coligada al terreno de la religión y del mito. Otra forma muy usual en estos documentos es la alusión de bordes en las camisas de manta o tilmas. Se habla comúnmente de los diseños, colores, materiales y acabados diversos de este tipo de atuendos, es muy sabido que el color aplicado a los ribetes tenía connotaciones muy variadas al interior de la jerarquía mexica, por lo que no extraña que la raíz se encuentre profusamente mencionada en estos contextos.

La noción del labio como un borde ha permitido la construcción, vía la metonimia, de otro tipo de relaciones espaciales. MacLaury en su estudio sobre los zapotecos —y cita el mismo evento entre los mixtecos— considera que este tipo de categorías lineales basadas en el labio son unidimensionales, no guardan área ni profundidad (1989: 121, 135-36, 151); sin embargo, la extensión semántica puede saltar de lo “sencillo” a lo “complejo”. Cuando el borde se presenta como un límite vertical y no únicamente horizontal, como la ribera de un río, o como el borde de una olla, el sentido deja de ser un sustantivo para convertirse en un verbo: “llenar hasta el tope”, hasta los bordes; en este caso se trata de la conjunción de ambos labios o bordes para indicar área y profundidad de igual forma mediante una extensión metonímica, los bordes POR todo el objeto “llenable”.

- a) Tentiac. Cosa llena (BNF_362, 17??).
- b) Tentihuiliztli. Venida o crecimiento de río (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- c) Tentimani. Cosa que esta llena (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- d) Tentiquetza. Plantar algo de forma en que se llene el lugar (Wimmer, 2004).
- e) Tentiuh. Creer, aumentar, desbordar a propósito del curso del agua (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- f) Tema. Amontonar (Rincón, 1595; Wimmer, 2004).
- g) Temi. Repletarse o llenarse de algo, llenar (Olmos, 1547; Molina, 1571; Rincón, 1591; Arenas, 1611; Cortés y Zedeño, 1765; Clavijero, 1780; Mecayapan, 2002; Wimmer, 2004).
- h) Tentimoman. También en este año se extendieron las aguas del Acuecuxatl, que llegaron a Cuitlahuac, a Mixquic, a Ayotzinco y a Xochimilco, y **fueron a inundar** las faldas del Tepetzinco y las riberas de Tetzoco; llegaron también a Xalmimilolco y a Mazatzintamalco, y **se inundó** todo Mexico (AC, f. 59; Tena, 2011: 203).
- i) Tetentimomanato. En este año se dispersaron los cuitlahuacas a causa de **la inundación** y de la hambruna; el Acuecuxatl les inundó las casas (AC, f. 59; Tena, 2011: 203).
- j) Tentihuiya atl. Antes de que se mudara el curso del río, ya muchas veces había arrastrado todo y destruido casas, en especial cuando **venía el agua crecida** (AC, f. 48; Tena, 2011: 171).

La construcción típica de estas entradas es a partir de *têntia*, Wimmer lo traduce como afilar o hacer el borde de algún textil, pasa a una forma pasiva y se convierte en “estar lleno”, los vocablos *tênticah*, *tênqui* o *têmi* representan dichos pasivos y todos obedecen a la misma imagen, algo que permanece repleto o lleno (Olmos, 1547; Molina, 1571; Wimmer, 2004). El término *momana* simplemente señala el estancamiento del agua cuando sucede una inundación. Como se puede apreciar, esto no es radicalmente distinto a como nosotros lo expresamos en varias lenguas romances, el desbordamiento de cualquier cosa es justamente

eso, sobre pasar el límite del borde; no obstante, los nahuas no sólo emplearon la raíz para la noción de desbordamiento, sino simplemente para llenar algo, y con relación al labio.

- a) Tempotzoa. Hincharse el rostro o los labios de enojo (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- b) Temamatiliztli. Empacho (Molina, 1571).
- c) Temi. Glotonear (Molina, 1571).
- d) Temiliztli. Hartura (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- e) Temini. Persona que se suele hartar de vianda, o cosa que se suele henchir de algo, que suele estar llena (Molina, 1571).
- f) Nechyatetemilli. **Él me llena** con la gloria de su dardo de *tzihuactli* [Cetácea conocida comúnmente como lechuguilla]. Aquel que es mi señor Mixcoatl. Esto quiere decir, trece Águila es mi signo. Yo soy tu madre y ustedes hijos de Chalma son mis hijos. Tomen el dardo de *tzihuactli*, **lléname** con él (PM, f. 278v; Sullivan, 1997: 144).
- g) Yxaatemi. **Cara hinchada**, marcas en la cara, manchas en la cara [Enfermedad] (PM, f. 81r; Sullivan, 1997: 289).
- h) Onictematomilti. ...he recogido leña para otros; le he tomado el bastón a las personas, la angarilla para cargar; con eso le **llené las manos** de la gente, con un puñado de maíz añublado en donde un poquito de arenita requeriste para que un poquito brotara, se calentara tu cuerpecito (HH, f. 10r; León-Portilla y Silva, 1991: 75).
- i) Oquimixtlaltemi. En balde se armaron de todas sus armas porque Tepoztecatl nada más **les echó tierra en los ojos**, con un gran viento... (*Tepoztecatl II*, González, 1989: 242-43).

La derivación de la raíz en TÊM ya es mucho más explícita para designar la noción de “llenar”, ésta puede proyectar sentidos aparentemente metafóricos, como cuando el rostro y los labios se hinchan por enojo en el ejemplo del inciso (a), un proceso fisiológico que puede ser visible o únicamente figurado, o tal vez se refiera a la expresión oral y no concretamente a un hinchamiento de los labios, sin embargo, el término *pôtza* significa “montículo”. La raíz asimismo ha designado el hecho de “estar lleno de comida”, lo cual, aunque no es observable directamente, todos sentimos cuando nos encontramos llenos. El “llenar” puede también percibirse como algo que llena de gloria, algo que llena un vacío interno asociado con un evento emotivo y metafórico. También se pueden llenar las manos de algo concreto, los ojos de polvo con el viento o el rostro por alguna enfermedad, éste último se piensa lleno de agua y se refiere a una patología fría del orden dual mesoamericano.

Son varios los pueblos mesoamericanos que reconocieron el uso de un término o raíz morfé mica para designar, sea a través del labio, sea de la boca, o de ambos, bordes y límites: zapotecos, mixtecos, tarascos, otomíes, tzeltales, mayas yucatecos antiguos, totonacos y

huicholes (Levy, 1999: 135; Bourdin, 2007: 221-22; Peral Rabasa, 2011: 68; Gómez López, 2013: 269; MacLaury, 1989: 121; Friedrich, 1969: 13-14; Brown, 2006: 261).

5.8 *Têntli* como expresión oral

Es difícil enlistar todo el vocabulario que pondera la acción de los labios como palabra y expresión oral, fueron más de 200 lexemas vinculados con esta categoría semántica. Sintetizo aquí todas las referencias para cierta expresión oral, la constitución léxica añade sustantivos o verbos según sea el sentido que se busca manifestar, pero en todos los casos persiste la raíz léxica TÊN para evocar la presencia de los labios al momento de hablar.

Las expresiones orales pueden ser de queja, de mensajero, de burla, interrogación, advertencia, incitación, amonestación, expresión, de petición, para alabar, rezar, responder, exhortar, convocar, llamar, insultar, hablar lengua ajena, ser bilingüe o hablar un lenguaje maligno; también las hay para cantar, gruñir, mandar, jurar, declarar, arrullar, mentir, retractarse, discutir, chismear, divulgar, decir, prometer, votar, contar, deletrear, imitar la voz, notificar, difamar, orar, aconsejar, murmurar, inducir, predicar, enmudecerse, enlabiar, insistir, testificar, intimidar, rezongar y ser hábil en retórica.¹⁹⁷ Como se puede observar, y a juzgar por la información emitida por los diccionarios, la raíz es prácticamente una marca para casi cualquier forma de expresión oral.

- a) Omíto omoteneuh. En este año los chichimecas salieron de Chicomoztoc, según **se dice** en su relación (AC, f. 1; Tena, 2011: 27).
- b) Conteneuh. Al llegar fueron a hablar con Tezozomocli, y Coyohua **le habló** como se le habla a los dioses (AC, f. 37; Tena, 2011: 147).
- c) Quitenyotiayaya. Todos estos efectos **le atribuían** a los antiguos y antiguas (AC, f. 7; Tena, 2011: 51).
- d) In huey tenyo. **Mucho más sonada** que la guerra xaltomeca, fue la guerra tepaneca (AC, f. 21; Tena, 2011: 101).
- e) In tenime in otomin. Es verdad, pues de noche les oímos decir: “A dónde nos llevan estos **extranjeros**” (AT, f. 6-8; Tena, 2004: 33).
- f) Intencopa. Chimalpopoca murió de mala manera **por orden** de Maxtlaton de Azcapotzalco... (AT, f. 2v-3r; Tena, 2004: 41).
- g) Omoteneuhque. Y dos días después se hacía una precesión, el templo era rodeado por los diablos **mencionados** antes anteriormente (PM, f. 253r; Sullivan, 1997: 66).

¹⁹⁷ Muchísimas de estas formas de expresión se presentan asimismo entre los antiguos mayas de Yucatán bajo el término *chii* “boca” o “labio” (Bourdin, 2007: 230-44). La raíz léxica *mu* entre los tarascos, asimismo se extiende semánticamente para hablarnos de aquellos que saben distintos idiomas (Friedrich, 1969: 9, 13-14).

- h)** Cententzintli. ¿Merecían ellos las palabras, las **expresiones**? (PM, f. 62r col. a; Sullivan, 1997: 231).
- i)** Tencuallactli. No seas estúpido, sé prudente, considérate a ti mismo. No aceptes mentiras, **superchería** (PM, f. 70r; Sullivan, 1997: 295).
- j)** Tenancuilia. También dicen todo [esto cuando] se confrontan entre sí. Pero también hay uno que no **contesta**; él sólo llora (PM, f. 70v col. b; Sullivan, 1997: 297).
- k)** Tiyectenehualoz. Si bien te conduces, así serás obedecido, **serás alabado**, por ello serás elogiado (HH, f. 3r; León-Portilla y Silva, 1991: 53).
- l)** Titenetechehuani. Tal vez luego así reñirán, se matarán. Y **tú como incitador**, ¿estarás contento? ¿Acaso bien estará tu corazón? (HH, f. 12r; León-Portilla y Silva, 1991: 79, 81).
- m)** Inonimitztenhuili. Estas cosas **te advierto**, si sigues obrando así [incorrectamente], allá vas a aparecer como un gran perverso (HH, f. 13r; León-Portilla y Silva, 1991: 83).
- n)** Motenyotizque. Aquí sé osado, haz el bien; y también así aquí hablarán de ti, así te mencionarán; y también aquí por ti se honrarán, **serán renombrados**, se ennoblecerán (HH, f. 25v; León-Portilla y Silva, 1991: 114).
- ñ)** Oquinyecten. Entonces cargaron con él y se lo llevaron a casa de su madre, quien las invitó a pasar y después de halagarlas **les recomendó** que no contaron nunca lo sucedido (*Tepoztecatl I*, González, 1989: 218-19).

La mayoría de los ejemplos se construyen a partir del verbo *tênêhua* “nombrar”, e involucra varios de los sentidos que hemos señalado. Las expresiones como *motênêhua* son vastas en las fuentes documentales, cada vez que se alude a cierta denominación, nombre o designación, dicho vocablo es usado con frecuencia, pero también se encuentra en varios de los ejemplares aquí citados con sentidos diversos: (a), (b), (g) y (m). Otra forma típica es *tênnyoh* (inciso [n] por ejemplo), quien extiende su sentido, de forma muy similar a como sucede en lengua española, a los participios “renombrado” o “afamado”; se trata de una construcción pasiva, pero puede presentarse de manera distinta, como el caso del inciso (p) *tiyectenehualoz* “serás alabado” y en *omohueyicatenen* “él se hizo famoso” (su nombre se hizo grande); este último extraído de *El Ciclo Legendario del Tepoztecatl II* (González, 1989: 240-41).

5.9 Comentarios generales

Comúnmente tendemos a hacer una división demasiado calculada entre el rostro y los ojos, y aunque esto es una realidad, no son exactamente lo mismo, pensar lo uno sin lo otro es un tanto complicado. Los antiguos nahuas no confundieron una cosa con la otra, pero al parecer el rostro, los ojos y la acción de ver, fueron para ellos parte de un mismo concepto. Del rostro, fue la región ocular la que mostró mayor importancia, ubicándose en un plano intermedio y

otorgando cierta prioridad a los movimientos y acciones que suceden en dicha área. Hemos visto que los nahuas vincularon con *ixtli* algunas relaciones semánticas del espacio, como los aspectos superficiales y las posiciones frontales, no de manera tan distinta a como sucede en otras sociedades incluida la nuestra. Misma salvedad se puede inferir de las relaciones semánticas que los nahuas establecieron en correspondencia con los diversos estados de consciencia, la percepción visual, así como el reconocimiento del rostro ajeno y del propio, consolidaron la capacidad de percibir el mundo en distintos grados o matices, encomendando en ello comportamientos, actitudes y habilidades.

A modo de conclusión, y según la información analizada para esta ocasión, *ixtli* nos presenta una imagen prototípica que pugna por reconocer en el rostro un elemento superficial, evidente y plano —o al menos regular— que puede presentarse de forma horizontal o vertical, algunas veces como atributo esencial de los objetos, otras, como superposición. Por otro lado, la noción en *ixtli* representó para los nahuas una región particular del mismo, el área ocular y los ojos. Dicha característica, hace pensar además que la acción de observar, hasta cierto punto bitransitiva, es fundamental en el semantismo alrededor de esta raíz léxica, las nociones con relación al saber, la vigilia, la confusión, el comportamiento desatinado y el respeto incluidas en *ixtli*, no pueden ser comprendidas si no es a través de la vista y de ser visto por alguien. Misma peculiaridad termina por explicar el por qué del sentido frontal y delantero de IX, no sólo se debe a que la faz posee esa ubicación, sino también los ojos, y la confrontación, el careo y una presencia no pueden comprenderse si no es mediante un diálogo de miradas una de frente a la otra.

Por lo que al labio respecta, *tentli* proyecta una imagen unidimensional con relación a su aspecto formal y espacial en el cuerpo humano, un borde, un ribete de la boca que posibilita la categorización del entorno geográfico y de los objetos en términos de costas, riberas, orillas, filos y bordes. Pero no es sino en la expresión oral donde los labios practican su mayor potencial, es su movimiento lo que marca casi cualquier tipo de enunciación oral. Vinculados vigorosamente con la saliva, los labios pueden causar daño, emitir palabras venenosas asemejadas a la mordida. Se percibe en TÊN una disposición al momento de hablar, de nombrar y dirigir la palabra. Lo anterior ha dado pie a participios que descubren cómo se designa algo o alguien, y cuando ello formula un eco, ese alguien se convierte en afamado o renombrado. Así, se puede decir que no fue únicamente la imagen posicional, formal y

espacial lo que captó la mirada de los antiguos nahuas, sino el movimiento que producen los labios, y con ello, todas las posibilidades de pronunciar palabras, expresiones y su correspondiente formalización en designaciones.

CAPÍTULO VI

Análisis semántico. La extremidad superior: la mano y el brazo

6.1 Vocabulario y categorías semánticas alrededor de la raíz léxica MA

La raíz léxica MA comprende las extremidades superiores del cuerpo humano. Según la anatomía propuesta por López Austin, existe un término que implica tanto el hombro como el brazo que es *acolli* (parte superior del brazo, ya que el humero también se registra de esta manera), otro término dudoso para el brazo podría ser *aztlacapalli*, *molicpiltl* para denominar al codo e *iztetl* o *iztitl* para la uña (2004: 102, 130, 132, 142, 144, 158). De ahí en adelante, todos los vocablos para alguna parte del brazo hasta los dedos incluyen esta raíz:

- a) Maitl. Brazo (con la mano).
- b) Maquechtli. Muñeca (*maitl* y *quectli* “cuello” y “hombro”).
- c) Macpalli o maitl. Mano.
- d) Maololli. Puño.
- e) Maopoch u OPOCHMAITL. Mano izquierda.
- f) Maimatca, manematica o mayauhcantli. Mano derecha.
- g) Macpalteputztl. Dorso de la mano.
- h) Macpalixtli o macpalli. Palma de la mano (*maitl*, -pal- preposición “por” o “mediante” e *ixtli* “rostro”).
- i) Mapilli. Dedo de la mano.¹⁹⁸

La sinonimia y polisemia que se presenta en los términos referentes al brazo, la mano y la palma de la mano, López Austin las explicó a través del “retorno” semántico que sufre la forma léxica cuando se construyen nuevas a partir de la anterior. Una raíz morfémica como ma- (*mâitl*) que inicialmente denomina tanto el brazo como la mano, ayuda a construir el vocablo *macpalli* “mano” para intentar eliminar la ambigüedad, pero la polisemia de *maitl*

¹⁹⁸ Véase *Cuerpo humano e ideología...* para más información sobre las raíces presentes en los vocablos y su morfología (2004 [1980]).

permanece, dando como resultado dos términos para la mano (*maitl* y *macpalli*). Posteriormente, se deriva el lexema *macpalixtli* “palma de la mano” a partir de *macpalli*, ocurre un Retorno o regresión semántica donde *macpalli* se convierte en sinónimo de *macpalixtli*, y se inauguran dos términos distintos para la misma parte corporal donde, a su vez, *macpalli* se convierte en polisémico, pues se refiere tanto a la mano o como a su palma (1978: 169-171). Es lo que el historiador llamó “a significante previo a la composición”. Aunque desde la perspectiva teórica que estamos manejando, dicho fenómeno sería explicado, al menos la parte del efecto polisémico, mediante una extensión semántica vía la metonimia o la “parte por el todo”. Es decir que, basta designar a la mano para referirse al brazo completo, en sentido inverso, *macpalli* puede ser la mano completa y puede ser también la palma de la mano, o sea, sólo una parte de la misma.

No obstante, explicado de forma más sencilla, lo que parece suceder en el ser humano, no sólo con grupos nahuas, es que la proyección semántica comienza en una figura de nivel base o promedio, situada en el centro y la más frecuente en el cauce de las acciones de la vida cotidiana, un esquema ni tan general, ni tan particular que nos permite caminar hacia ambas direcciones.¹⁹⁹ Lo más probable es que el primer foco de atención no sucediera en el brazo, sino en la mano, pues con esta hacemos buena parte de las actividades que incluyen la destreza práctica. A nivel superior, existe la necesidad de categorizar elementos corporales por encima de la mano, por ejemplo, el brazo, el antebrazo, la axila y el hombro; a nivel inferior, lo mismo pasa con partes específicas de la mano, por ejemplo los dedos, los nudillos, las uñas, nombres particulares para cada dedo, etcétera. Las proyecciones semánticas caminan en ambas direcciones a partir de un nivel promedio o central que sería la mano, quien cumple la función reguladora más importante para todo el conjunto.

Es viable que el término *maitl* se haya extendido metonímicamente al brazo completo. Después, en efecto, hubo la necesidad de distinguir el significado en el momento de precisar partes de la extremidad y se consideró a *macpalli* para nombrar sólo a la mano. Si *macpalli* es la mano, *macpalixtli* es la “superficie de la mano”, la palma. Que *macpalli* sirva para especificar también una parte de la mano, la “palma”, esta sinonimia puede deberse a la función de la misma, lo que termina por definir a la mano es su palma, pues con ella sujetamos

¹⁹⁹ Ver capítulo primero.

y hacemos la mayoría de las cosas, probablemente decir palma de la mano era casi equivalente a decir mano si se considera la importancia de este componente corpóreo para *hacer*. Pero, si uno considera las partes subsidiarias de la palma de la mano (como por ejemplo *macpalyollotli* “centro de la palma” o *macpalnacatl* “parte carnosa de la palma”), uno se percató de que muchas se construyeron a través de macpal-, y no de macpalix- según demandaría la lógica. Ahí puede también, ciertamente, suceder lo que apunta López Austin, que se buscó una manera de simplificar la forma léxica para aportar mayor claridad en el discurso nahua, pero manteniendo los sentidos antes adjudicados a dicho vocablo (1979).

Lo anterior es para distinguir tres de las denominaciones más relevantes en torno al tema y la región corporal que se está analizando aquí, la mano, el brazo y la palma. Por otro lado, la raíz léxica MA no aparece al interior del cuerpo para denominar otras partes corporales vía la analogía, como lo sería el caso de CUÂ en *cuâitl* “cabeza” para *tlancuâitl* “rodilla” o “rótula”, algo así como “la cabeza de la rodilla”. Tampoco se comporta como indicador de locación o adverbial, como en el tema que acabamos de ver con la raíz IX *ixtli* “rostro/superficie”. Lo que sí se puede apreciar al interior de la conformación corporal es la presencia de la raíz para construir términos para partes que están próximas a la mano, o son particularidades de la misma, por ejemplo aquellos que acabamos de enlistar arriba; a los cuales podemos agregar *matzala* “espacio entre pulgar e índice”, *mapilcemixtli* “cara palmar de los dedos”, *macpalyollotli* “parte central de la palma”, *matzontli* “pelo del brazo o de la mano”, *maehuatl* “piel de brazo o mano”, *mapilomio* “huesos de los dedos” o *macochtli* “parte curva interior del brazo”. Como se verá enseguida, el semantismo alrededor de esta raíz alude a la mano por sí misma, a partes de la mano o próximas como objetos, herramientas o utensilios y, sobre todo, a acciones de que se ejecutan con la mano o que recaen en ella, algunas pueden implicar los brazos completos como bailar o abrazarse.

6.2 Las actividades que se realizan con la mano

6.2.1 Dar, ofrecer y recibir

Del total de las acciones que se realizan con las manos la categoría de “dar, ofrecer y recibir” fue la que arrojó mayor cantidad de términos.

- a) Maca in notlatol. Dar la palabra (BNF_361, 1780).

- b) Macahua. Permitir, dar autorización o conceder, o soltar algo de la mano (Wimmer, 2004).
- c) Mactia. Entregar alguien a las autoridades (Tzinacapan, 1984).
- d) Macuilia. Recibir en mano algo de alguien (Wimmer, 2004).
- e) Macuepa. Recompensar (Tzinacapan, 1984).
- f) Quimotocamaquilli. Que se le vaya a informar al tlahtoani que ha nacido su hijo, **para que le ponga nombre** (AC, f. 14; Tena, 2011: 77).
- g) Nictlamaniliz. Señor, haz que por tu mandato me edifiquen un adoratorio de tierra, para que allí **yo pueda ofrendar** a mi dios mis vasos sagrados y me entregue al ayuno (AC, f. 14; Tena, 2011: 77).
- h) Tetequimacac/temacehualmacac/quimontemacac. En este año Tezozomocli, tlahtoani de Azcapotzalco, **repartió** macehuales para el trabajo; **se los adjudicó** a las dos ciudades de Texcoco y Cuatlichan para que sus macehuales le pertenecieran. A los cuitlahuacas ticas **se los adjudicó** a Tlatelolco (AC, f. 33; Tena, 2011: 135).
- i) Ahmo quinmaca. En una ocasión, en cierto lugar, **no ofrecieron** al Sol un jaguar; sino que después de capturar al jaguar se embizmaron, y así embizmados durmieron con mujeres, para luego tomar pulque, hasta quedar completamente perdidos de borrachos (LS, f. 79; Tena, 2002: 187).
- j) Quitlamacaque. Entonces los combatieron y los derrotaron, y luego **dieron** de comer y de beber al Sol (LS, f. 79; Tena, 2002: 187).
- k) Quimacatihui. Luego le dijo: “Hombre, llévale esto a Huemac. [Ahora] los dioses le piden a Tozcucueux una hija de los mexitin, pues ellos la comerán, y un poco comerá [también] el tolteca; porque ya va a perecer el tolteca, y prevalecerá el mexicana. Allá **irán a entregarla** en Chalchiuhcolihyan, en Pantitlan” (LS, f. 82; Tena, 2002: 197).
- l) Xicmaca. Hombre, ¡**llévale** esto a Huemac! (LS, f. 82; Tena, 2002: 197).
- m) Teatolmaco. Cuando hubieron llegado, tomaron asiento, y enseguida **les dieron a beber atole** y pinole (AT, f. 3v; Tena, 2004: 31).
- n) Tenemactic. Entonces se hizo el **repartimiento**, entonces se hizo la encomienda (AT, f. 20v; Tena, 2004: 31).
- ñ) Quimamaca. **Le obsequiaron** [dos] soles, uno de oro y otro de plata, también un espejo de espalda, un casco de oro para la cabeza... (AT, f. 20; Tena, 2004: 101).
- o) Tlamanaloya. **Fueron ofrendadas**, las ofrendas fueron puestas (PM, f. 250r; Sullivan, 1997: 57).
- p) Nicmaceuh. He **obtenido** la sustancia de la vida (mi cuerpo *tonacayotl*) (PM, 1561: f. 281v; Sullivan, 1997: 150).
- q) Itenemactzin. Para que su corazón **otorgue**, para que te entreguen sus dones, aquello de lo que eres digno, tu merecimiento, tu estar en pie, tu mantenimiento (HH, León-Portilla y Silva, 1991: 51).
- r) Nicmaca. Ahora yo ya me voy y **doy** muchas gracias (*La doncella y la fiera*, González, 2001: 90-91).
- s) Oquitlacualmacaque. ...en cuanto lo vieron los señores, lo llamaron y **le ofrecieron de comer** (*Tepoztecatl I*, González, 1989: 236-37).
- t) Oquitmacac. Del gusto que le dio **le regaló** el presidente tres cajones, en uno de ellos había nada más herramientas de labranza: palas y zapapicos; en el otro cajón, “mecapales” y lazos, y en el tercero había tres palomas (*Tepoztecatl III*, González, 1989: 244-45).
- u) Namechamacaz. Vayan cargando todo lo que trajeron. Díganle al Tepozteco que acepte lo que llevan y que les diga si **les dará agua**. Si no, se secarán las milpas (*La mujer blanca I*, Horcasitas, 1979: 14-15).
- w) Nanquintemacazque. Tomen ustedes toda el agua que quieran [pero] si quieren que haya agua aquí, **tendrán que dar** dos niños y dos niñas (*Los tres hombres y el agua*, Horcasitas, 1979: 21-21).
- x) Tinechmacaz. Y el que había llegado dijo: “Aquí **me darás** de lo que comes” (*El carbonero*, Dakin, 1972: 335).

y) Quinmacato. Se cargó los perros en lugar de los pollos **que había ofrecido** el día anterior (*La culebra y el hombre*, González, 2001: 6-7).

z) Nimomaca. Váyanme a girar alrededor de su sombra, para que [aquí] **yo me dé cuenta** de lo que tiene (Invocación para el diagnóstico, Lupo, 1995: 118).

La mayor parte de los lexemas aquí presentados se componen sobre el verbo *maca* “dar”, algunos casos como los incisos (h) *tlamaniliz* y (p) *tlamanaloya*, se construyen sobre la base *man-*, *mani* “estar” y *mana* “poner”. Es decir que, la traducción que se presenta para estos casos: “ofrendar”, contienen la noción de disponer o poner. Las ofrendas, por ejemplo, es algo que se da, pero que a su vez se pone sobre la “mesa” (altar) dedicada a los dioses, se hace mucho hincapié en dicha idea, como lo demuestran los datos etnográficos de muchas partes de Mesoamérica. Volveremos sobre este tema en la categoría de “poner”.

En cuanto a “dar”, las traducciones sugieren el repartir, servir o dar algún alimento, entregar, un don, recibir, recibir un regalo, obtener, llevar o dar algo a alguien, adjudicar, imponer, asignar, dar o poner un nombre y conceder. El caso del inciso (e) *macuepa*, que se traduce como recompensar, implica una reacción a una acción previa, es por ello que el vocablo involucra el verbo *cuepa* “voltear”. El semantismo de “dar” recorre desde el ámbito literal y concreto de entregar con la mano en algunos casos y, en otros, es metonímico. La comida se da con las manos, y puede sugerir asimismo el alimentar en términos generales de manera semejante a como usamos este verbo también en español. Los casos analizados enfatizan ambos contextos donde se da o entrega el alimento de forma literal, y por ello dichos casos se han traducido como “servir”, que es un poco más específico; también están esos casos donde se alimenta a una deidad no necesariamente sirviéndole la comida en un momento concreto de la acción, sino mediante acciones que implican toda una ejecución ritual. El sentido metonímico resulta de la raíz léxica MA, pues en un sentido conceptual, viene implícita la noción de entregar algo con las manos, bien si éstas son usadas al interior de actos rituales mucho más sofisticados que implican más de una acción corporal, siempre está latente la imagen de dar algo haciendo uso de las manos.

Tenemos el caso de dar un nombre donde no se otorga algo en concreto con las manos, sino en sentido más abstracto, designar un nombre es como darlo con las manos, lo mismo sucede con imponer, asignar, adjudicar o conceder. Algo que sucede también en el español y que fomenta el uso, incluso, de analogías o metáforas. Por otro lado, el regalar u obsequiar es

algo que puede, tanto darse de mano como sin la necesidad de usarla, pero la información recabada confirma que se trata de cosas que se entregan vía las manos, por ejemplo joyas. La acción inversa al dar también es posible, pues el verbo es bitransitivo, es decir, recibir y obtener, aunque el léxico en este caso es mucho menor que en dar. Aquí aplican las mismas observaciones, por ejemplo, obtener una autorización, recibir un nombre, etcétera. Estas características están vigentes en la información antigua como en la de carácter etnográfico, con excepción del último inciso de la lista donde, al parecer, se ha incorporado a la lengua náhuatl cierto semantismo proveniente del español: “darse cuenta de algo”.

6.2.2 Tomar y cautivar

Sin bien algo que resulta bastante lógico y primigenio en aquello que hacemos con las manos es el agarrar algo, antes de hacer casi cualquier cosa primero se debe sujetar, la información atribuida a esta categoría es un tanto turbia. Los lexemas recuperados en apariencia son muchos, pero no hay un verbo registrado en los diccionarios para agarrar, tomar o sujetar, que se construya directamente con un radical *ma-*, sino a través del verbo *âna*. Esto hace que a nivel sintáctico se de la impresión de que la raíz léxica *MA* parezca estar presente, por ejemplo, cuando el verbo viene precedido de una *-n-* o una *-m-*, cuando aparece el direccional *-on-* o el prefijo de objeto directo para la tercera persona del singular *quin-*; otros casos son un poco ambiguos, sumado a la carencia del registro de acentos fonológicos en las fuentes antiguas del siglo XVI. El rasgo es compartido también con los grupos otomíes, y posiblemente con muchos otros pueblos mesoamericanos, Peral Rabasa afirma que entre dicha población no existe una asociación de la mano con el agarrar (2011: 70).²⁰⁰

La mayoría de los casos que aluden a tomar algo conforme a la raíz *MA*, es “cautivar”, haciendo alusión al cautivo de guerra, como *malli* “cautivo”, *malti* “ser cautivado”, *maltia* “cautivar a otro” y *mallotl* “cautiverio en guerra”; todos contruidos a partir de *mal-*. Los términos cuya base es *mâlhuia* se refieren al honor o a la veneración, los lexemas cuya base es *malacach-* o *malinal-* se asocian al giro en espiral, torcer, barrenar, trenzado, remolino, malacate, etcétera; y *mâltia*, verbo reflexivo “bañarse”, pero construido sobre *âltia* “bañar”

²⁰⁰ Sin embargo, tanto entre nahuas como en otros grupos como los zapotecos, la mano brilla al momento de ejecutar todo tipo de acciones y cuando se emplean instrumentos (López Corona, 2011: 135).

(Olmos, 1547; Molina, 1571; Carochi, 1645; Tzinacapan, 1984; Mecayapan, 2002; Wimmer, 2004). Los ejemplos que aluden al movimiento giratorio serán analizados más adelante. A continuación presentamos algunos casos que tienen que ver con este semantismo y que respetan las formas aquí dichas y otras diversas.

- a) Malcuilia. Hacer a alguien su prisionero (Wimmer, 2004).
- b) Macahua. Soltar lo atado (Molina, 1571; Carochi, 1645; Cortes y Zedeño, 1765; Wimmer, 2004).
- c) Matoma. Desatar las manos de alguien, separar, desunir, hacer divorciarse, desatarse (Wimmer, 2004).
- d) Maquixtia. Salvar a alguien, liberarlo, huir, escapar, escaparse (Wimmer, 2004).
- e) Ompa tlama. Se ejercitó en las armas en Xihuacan, y **allá tomó cautivos...** (LS, f. 81; Tena, 2002: 191).
- f) Oquimanili. Lo que están buscando es [todo] lo que vosotros les hicisteis perder en Tolttecaacaloco. ¿En dónde está? ¡Que aparezca! Respondieron los enviados; “**Lo tomaron** Cuauhtemotzin, el ciahuacoatl y el huitznahuacatl; ellos saben dónde está, que se les pregunte” (AT, f. 20r; Tena, 2004: 121).
- g) Quimoman. En el año nono de su gobierno **se apoderó** de los Tecpantla (AT, f. 1r-2v; Tena, 2004: 25).
- h) Otlamaloc. De guerrero es la pintura de tu rostro, es decir, cautivos **tienen que ser tomados**, tu rostro está pintado con plumas de águila (PM, f. 279r; Sullivan, 1997: 145).
- i) Omanato. **Fue tomado** del bosque [el *xocotl*, fruta o hierba de pino] (PM, f. 251r; Sullivan, 1997: 61).
- j) Omac. Él la iba guiando al mundo de los muertos; la hizo seguir las grandes llanuras, la casa de los zacatales [como referencia al norte desértico del Centro de México]. **Él la tomó** de allí, entonces vieron unas lagartijas... (PM, f. 84r col. b; Sullivan, 1997: 180).
- k) Quimomaca. **Ellos tomaban** (su equipo para jugar juego de pelota) (PM, f. 54r col. b; Sullivan, 1997: 200).
- l) Maxca. Ustedes se divierten con algo, arrebatan cosas. Éstas no son **sus posesiones**, las que pusieron a un lado. **Sus posesiones, su propiedad** los corrompe (PM, f. 63v col. a; Sullivan, 1997: 238).
- m) Ticmaniliz. Y no sin consideración tomes algo, no así lo ambiciones, no a la ligera quieras aventajar a la gente, sobrepasarla en lo que no es tu mérito, en lo que no es tu merecimiento, en lo que no es un don para ti; no así lo tomes, **no así lo acojas** (HH, León-Portilla y Silva, 1991: 81).
- n) Oquinmaqui. **Tomó** (la calle) (*Tepoztecatl I*, González, 1989: 218-39).
- ñ) Manimatzin. El señor de Yautepec se fugó y él luego se dirigió a su casa en Tepoztlan, llevando allá a todos los **prisioneros** que había hecho y en presencia del dios Ome Tochtli los sacrificó... (*Tepoztecatl II*, González, 1989: 242-43).
- o) On momamatti. ...el coyotito se había sentado a esperar que saliesen los pollos, imaginándose ya que los cazaba, sentía **que los cogía** (*La culebra y el hombre*, González, 2001: 8-9).

Como se ve en estos casos, muchos se construyen con *âna* “agarrar”, aunque hay otros ejemplos que no quedan del todo claros, como en los incisos (j), (k), (l), (m) y (n). El inciso (a) *malcuilia* (*malli* “cautivo” y *cuilia* “tomar lo ajeno”) combina un verbo y un sustantivo para destacar el hecho de “tomar un cautivo de guerra”. Asimismo, tenemos los incisos (b) *mâcâhua*, (c) *mâtoma* y (d) *mâquixtia*, que sí presentan la raíz léxica MA, en el primer caso el verbo soltar se construye de *mâitl* “mano” y *câhua* “separarse” o “dejar”, es decir: “separar

lo unido con las manos”; en el caso de *matoma* “separar”, “desatar” o “descasarse”, se conforma con *mâitl* y *toma* “desatar”, es decir, “desatar las manos de alguien”. En el último ejemplo, *maquixtia* “salvar a alguien”, debe de formarse con *mâitl* y *quixtia* (sacar), soltar o liberar las manos de alguien equivale a salvarlo. No he demostrado que “tomar” considere explícitamente la idea de la mano como fuente principal y corporal para ejecutar la acción, más allá de este semblante contrario a lo esperado, lo he incluido precisamente por eso.

6.2.3 Poner, ser o estar

En español, tenemos muchas formas de decir algo que está o que se puso en algún sitio, podemos encontrar una gran gama de sinónimos en verbos reflexivos la mayoría de ellos: se encuentra, se ubica, se pone, se extiende, se asienta, se dispone, se coloca, se sitúa, hallarse, yacer, permanecer, etcétera; muchos los cuales fueron empleados para traducir el verbo *mana* en náhuatl que significa “poner algo”. Dicho verbo se construye a partir de *man-* y tiene variantes como: *mani* “estar”, “estar extendido”, “colocarse”, “encontrarse”; *mahmana* “extender cosas”, “situarse” o “ponerse”; y *mahmani* “estar”. En efecto, todos estos sentidos que en español suelen expresarse con distintos lexemas y raíces, en náhuatl parecen estar contenidos en la raíz *MA* y *man-*, lo cual no quiere decir que no existan otras formas léxicas en náhuatl para expresar sentidos similares o equivalentes, como por ejemplo aquellos derivados de *TZIN* y que veremos más adelante.

- a) Mahmana. Extender cosas, situar personas, ponerse en un sitio (Wimmer, 2004; Molina, 1571).
- b) Mamanqui. Puesto, dispuesto (Wimmer, 2004).
- c) Quiman. Él puso/estableció/dispuso. Él **puso** por primera vez su casa de zacate, su palacio, en Techichco, él estableció que allí estuviera la casa señorial (AC, f. 9; Tena, 2011: 57).
- d) Conmanaco. ... y **asentó** el señorío en Huexocalco poniendo allá su casa señorial (AC, f. 32; Tena, 2011: 135).
- e) Ac imac quimanillia. ¿**Quién ha puesto** en sus manos la flecha y el escudo? (AC, f. 37; Tena, 2011: 147).
- f) Momanato. Llegó [la guerra] a.../allí **estuvieron**/se **asentó** la guerra (AC, f. 20; Tena, 2011: 97).
- g) Manca. (Se extiende). La ciudad de Cuauhtitlan **se hallaba** en Coaxoxouhcan (AC, f. 3; Tena, 2011: 37).
- h) Onmanca. El primer Sol **que hubo** al principio, cuyo signo es 4 Atl, se llama Atonatiuh (AC, f. 2; Tena, 2011: 31).
- i) Momaman. ...y dicen que entonces cayeron las arenas [de ceniza] que [ahora] vemos, que hirvió el tezontle y que **se formaron** los peñascos rojizos (AC, f. 2; Tena, 2011: 31).
- j) Mani. Durante el quinto Sol, que [ahora] dura, habrá temblores de tierra y hambrunas habrá (AC, f. 2; Tena, 2011: 33).

- k)** Tepan cenmanizque cactimomanaz in altepetl. Cuando esto suceda, sólo habrá disensiones y alborotos entre los señores y sus macehuales; luego **se dispersarán, y la ciudad quedará desierta** (AC, f. 23; Tena, 2011: 107).
- l)** Hualmomán. La retuvieron atándola con andrajos; y cuando el Sol Nahui Olin **hubo ocupado su lugar**, entonces también pusieron [a la Luna] en el suyo, ya por la tarde (LS, f. 78; Tena, 2011: 185).
- m)** Conmanaco. La retuvieron atándola con andrajos; y cuando el Sol Nahui Olin hubo ocupado su lugar, entonces también **pusieron** [a la Luna] en el suyo, ya por la tarde (LS, f. 78; Tena, 2011: 185). (LS).
- n)** Macace niman momanani. ¿Por qué? [Ahora] yo lo flecho, para **que no se quede** [inmóvil el Sol] (LS, f. 78; Tena, 2011: 183).
- ñ)** Momán. Entonces se convocaron los dioses, dijeron: ¿Quién vivirá? Pues ya **se alzó** el cielo, ya está firme la tierra (LS, f. 76; Tena, 2011: 179).
- o)** Mománan. Después llegaron a Tlaxcallan, donde se asentaron; entonces **se extendió** una enfermedad, [que se manifestaba con] catarro, fiebre y viruelas (AT, f. 16r; Tena, 2004: 103).
- p)** Omomanaco. En la cuarta era una ofrenda de incienso se hizo cuando las flautas sonaron. Y cuando el signo de “Palos de Fuego”, y también aquellos del “Muchos y del Mercado” **hayan alcanzado su zenit**, entonces las flautas sonarían (PM, f. 282r; Sullivan, 1997: 155).
- q)** Tonalmani. Y si alguna vez no llovía, si **había constante sol**, si estábamos pereciendo de sequía (PM, f. 54v col. b; Sullivan, 1997: 201).
- r)** Moyahuatimani. Pero si él iba a morir, los granos de maíz no se quedarían mucho tiempo así; sólo estarían dispersos en la superficie del agua. Ella dijo: “**Él enfermará [quedará enfermo]; él morirá**” (PM, f. 59r col. b; Sullivan, 1997: 218).
- s)** Tlamanca. Todo estaba según **lo establecía** la costumbre, según la vida que se vivía (PM, f. 61r col. a; Sullivan, 1997: 228).
- t)** Ticman. Y no en tu rostro, **encima de ti, coloques** (no desdeñes), aquello de lo que dios te ha hecho merced (HH, f. 14r; León-Portilla y Silva, 1991: 85).
- u)** Timoma. Y cuídate de **permanecer** en el mercado, en el río, en el camino no te detengas, no te sientes... (HH, f. 7r; León-Portilla y Silva, 1991: 65).
- w)** Inma. Aún **cuando eres** como un jadecito, una turquesita, aún cuando eres como una plumita de quetzal... (HH, f. 9r; León-Portilla y Silva, 1991: 71).
- x)** ¡Xinechmactili!. ¡No lo escondas, no me engañes! **¡Preséntamelo!** (Súplica contra el Nemouhtil, Lupo, 1995: 134).
- y)** Nimitzmactiliti. Aquí **te voy a presentar** estas oraciones, Tierra de mi alma (Súplica contra el Nemouhtil, Lupo, 1995: 130).

Básicamente, los casos presentados arriba contienen la noción de “poner algo”, algo que yace o que está en algún sitio. En el inciso (k) *cenmanizque*, se traduce como “se dispersarán”, algo que en teoría agrega una cualidad semántica más, pero esta traducción es muy rara en el material que he recogido. En el inciso (n) *manani*, se traduce “para que no quede” inmóvil, es decir, conlleva la idea de permanecer en un estado específico, quedarse de cierta manera ES ser de cierta forma; lo que también puede inferirse en los incisos (r) *moyahuatimani* y (w) *inma*, ser un enfermo y ser un jadecito (ser alguien sin ningún tipo de desviación social). Algo semejante pasa con *tonalmani* en el inciso (q), “haber un sol constante”, algo que

también podría traducirse como “hay, permanece o está el sol/calor”. En el inciso (s) se hace alusión a “algo que está establecido” en la tradición, *tlamanca*, lo que puede corroborarse con el término *itlamaniliz* “su costumbre” (PM, f. f. 63r col. b; Sullivan, 1997: 237).

Los ejemplos demuestran que el poner algo no necesariamente obedece a una cuestión concreta y literal “poner algo con la mano”, sino metonímica o metafórica, se pone el sol, se establece un hábito, se es de cierta forma y se permanece de cierta manera, es digamos, el núcleo semántico de este grupo de vocablos. No obstante, las proyecciones de sentido hacia estas últimas nociones un poco más abstractas derivan de una noción previa y corpórea, que es tener algo en la mano, trasladarlo o no, y dejarlo en un específico lugar. Lo mismo que ha sucedido con los ejemplos anteriores acerca de “dar”. Los dos incisos finales, extraídos de las fuentes etnográficas, parecen estar compuestos con el verbo *mactilia* “conceder” (Tzinacapan, 1984), que en realidad no habla de poner algo, sino justamente de “dar”, súplicas a la divinidad o la sombra del enfermo, en este caso.

6.2.4 Cargar

Dentro de la cosmovisión nahua—incluso mesoamericana— el cargar era una de las acciones más significativas, a partir de ella se edificaron creencias, discursos políticos y nociones cosmológicas. Se pensaba que el trabajo era una carga que debían cumplir los machuales, ya sea en la labor del campo o en las funciones de la ciudad, el Estado mexicano manejó las exigencias de la productividad económica bajo un discurso ideológico que buscaba alentar a los ciudadanos a no renunciar a su obligación; en cambio, el gobierno figuraba como un aparato que cargaba a su pueblo. En el ámbito religioso, las deidades cargaban a otras, unas protegían o alentaban el movimiento de otra, como el cargador del tiempo maya, donde este último, el tiempo, era por sí mismo una deidad; los días, los meses eran cargados (López Austin, *com. pers.*, 2014). Asimismo, los dioses sostenían el cielo para que no colapsara el mundo, las acciones rituales del hombre buscaban de alguna forma ayudar con semejante carga. La postura corporal para “cargar” en la iconografía mesoamericana es muy estable y significativa, siempre a cuestras con las espaldas y los hombros y ayudados con las manos que muchas veces sujetaban el *mecapalli* (una banda de tela que rodeaba la frente), como lo hacían los “tamemes”.

- a) Mamalia. Cargar algo para otro (Carochi, 1645).
- b) Mamalli. Carga, deber, obligación (Wimmer, 2004).
- c) Mamaltia. Tomar a su cargo (Molina, 1571; Cortés y Zedeño, 1765; Wimmer, 2004).
- d) Mamama. Cargar sobre la espalda, sobre los hombros (Wimmer, 2004).
- e) Mama. Llevar acuestas a otro, o regir y gobernar a otros (Molina, 1571).
- f) Concochmamaya. ...y cuando los mexitin ya estaban junto al tlahtoani Mazatzin, comenzaron a burlarse de su hija, pues muchas veces **se la llevaban cargando** mientras dormía, y también muchas veces se burlaban de los chichimecas (AC, f. 12; Tena, 2011: 73).
- g) Mamana. Mazatzin se molestó por eso; luego los dejó, se marchó **llevándose consigo** a sus macehuales y se fueron a establecer en Otlazpan (AC, f. 12; Tena, 2011: 73).
- h) Tlamamalli. 31 **cargas** de cacao (medidas para productos) (AC, f. 65; Tena, 2011: 223).
- i) Quimama. Luego Mixcohuatl tomó por dios al pedernal blanco; lo envolvieron, y él **se lo echó a cuestras** (LS, f. 80; Tena, 2002: 189).
- j) Tlamamaque. Luego llevaron 8 canastos, y los **cargadores** los fueron a dejar al jacal [del Señor] (AT, f. 7; Tena, 2004: 33).
- k) Quimamaticac. Él **carga sobre si/viste** (PM, f. 261r; Sullivan, 1997: 93).
- l) Chalchimamatlaco. Mi dios **carga agua** de jade sobre su espalda (PM, f. 280r; Sullivan, 1997: 147).
- m) Timamalo. Si quieres meterte junto a la falda, la camisa, nos lo dirás a tus madres, a tus padres; no sólo lo propondrás, no sólo lo dirás porque tienes madre, tienes padre; porque eres llevado, **eres cargado** (estás bajo la protección de tus padres) (HH, f. 9r; León-Portilla y Silva, 1991: 71).
- n) Toconmanahuiz. Quizá aún un día, dos días te hace águila, te hace ocelote; quizás aún aquí te emparentes con ella, te emparentes con él, porque así has sido forjado, porque así has sido moldeado, [eres] la angarilla, **el cordel para la carga** (el que es ayuda) (HH, f. 24v; León-Portilla y Silva, 1991: 113).
- ñ) Xiquimamacana. El Tepozton no sabía no que le habían regalado y dijo a los de su tierra: “**Carguen** con los cajones y váyanse. (*Tepoztecatl III*, González, 1989: 244-45).
- o) Oquinhualmamatac. **Venía cargando** dos palomas en un huacal (...) [las palomas escaparon y fundaron el pueblo] (*El Tepozteco*, Horcasitas, 1979: 24-25).
- p) Zan oquimamaya. Había un hombre que era muy pobre. No tenía animal. **Sólo cargaba** lo que tenía hasta donde iba a dejarlo (*El carbonero*, Dakin, 1972: 331).
- q) Xitlamamatacan. ¡**Vayan cargando** todo lo que trajeron! Díganle al Tepozteco que acepte lo que llevan y que les diga si les dará agua (*La mujer blanca I*, Horcasitas, 1979: 14-15).

Algunos referentes semánticos empatan con algunas nociones que existen también en español, por ejemplo, decimos que el trabajo, ciertas responsabilidades, obligaciones o compromisos, son una “losa pesada”, tener un cargo es tener una función laboral; en ocasiones comentamos que cargamos a nuestros dependientes queriendo decir que son nuestra responsabilidad. La carga posee un valor de fuerza o energía en varias culturas y lenguas actuales, cargamos aparatos electrónicos, nos cargamos con los rayos del sol, también decimos que “vamos a la carga” empleando una metáfora que hace alusión al combate, se trata de una fuerza, disposición o energía que imprimimos en alguna actividad;

hay cargas como medidas de producto, adjetivamos alimentos como “el café está muy cargado” o a personas cuando decimos “vienes cargado de entusiasmo”.

Para los antiguos nahuas el cargar era hasta cierto punto un Don, una virtud en el saber gobernar, en el proteger, procurar cuidado, un trabajo que aligera el peso a los demás; por tanto, posee la idea de recibir una carga que se transforma en un beneficio que se otorga, el acto corporal que subyace, como metáfora gráfica, es la imagen del cargador con su mecapal en la frente. El cargar se puede comprender como algo que se toma, se porta y se lleva, como en el caso de los incisos (f), (g) y (k), en el primero *cochmahmâya*, parece que todo el discurso es metafórico a pesar de que en primera instancia parece una acción literal, los estados de sueño podían implicar viajes trascendentales de la persona, tal vez se hace referencia a entes anecuménicos que roban parcialmente el alma de la hija y se la llevan, el término *cochmahmâuhtia* se traduce como “tener una pesadilla” (Wimmer, 2004). En el segundo caso *mahmana* “llevarse consigo”, también traducido como “disponer con orden o con trabajo” (Wimmer, 2004; Molina 1571) no es propiamente cargar, pero el vocablo mantiene parte del mismo semantismo.²⁰¹ En el ejemplo del inciso (n), ser el cordel para la carga es metáfora de “ayudarse a sí mismo”, digamos que el contexto hace coincidir el sentido de *mâmah* “cargar” con la idea del mecapal, sin embargo, aquí tampoco se debe menospreciar la semejanza que presenta el semantismo. *Mânâhuia* se traduce como “ayudarse”, “defenderse” o “protegerse” (Wimmer, 2004; Molina 1571), por un lado, el primer recurso de autodefensa corporal son las manos, por otro, la noción nahua de protección no es ajena al verbo cargar y, finalmente, no sólo en náhuatl esta extremidad del cuerpo podría representar, en el lenguaje figurativo, una metonimia de la ayuda, en español y en otras lenguas, existe la expresión bastante común de “dar la mano” cuando se le brinda apoyo a alguien.

Así, la mayoría de los ejemplos se construyen sobre *mâmah*, vemos la larga duración de estos casos y del semantismo dentro de la información etnográfica. La doble aparición de la raíz léxica MA en el vocablo, nos hace pensar si ésta no derivaría de las anteriores categorías semánticas tratadas, sobre todo de “dar/recibir” *maca* y “poner/yacer” *mana*. No veo muy alejadas las nociones de poner/yacer y dar/recibir dentro del cargar, lo que implicaría que la acción de las manos no sólo se limita a ayudarse con el mecapal para poder cargar cierta cosa,

²⁰¹ Sin embargo, la segunda traducción no alberga mucha lógica con el contexto en que aquí se presenta, por lo que es posible que el verbo sea *mahmâmah* “ir cargando con la espalda”.

sino a una doble acción con la mano que se proyecta semánticamente para innovar otra noción un poco más “compleja”, el cargar. Muchos de los vocablos que fueron analizados, como vimos, interpolan en ocasiones los sentidos de dar y de poner algo, pero es mucho más significativo cuando se trata de una ofrenda, la ofrenda se pone, es algo que a su vez se otorga. Los casos en los primeros incisos (a) *mâmalia*, (b) *mâmâlli* y (c) *mâmaltia*, que emplean sufijos aplicativos y causativos, comparten plenamente el sentido de cargar y nos aportan una nueva noción, la dedicación. Los siguientes casos podrían confirmar nuestra sospecha.

a) Momamal. ...perecieron los xochimilcas y los cuauhtinchantlacas, y con ellos **se dedicó** el *teocalli* (templo o casa de dios) de Tlatelolco que había edificado Cuacuauh-pitzahuac (AT, f. 12r; Tena, 2004: 85).

b) Quimamaliz/nicma maliz. “¿Con qué irá a **dedicar** su templo? Si [lo hace] con un conejo o con una culebra, nos enojaremos; estaría bien que fuera con un jaguar, con una águila o con un lobo”. Se lo dijeron, pues, y Ceacatl respondió: “Está bien, así será”. Llamó al jaguar, al águila y al lobo, y les dijo: “Cantad tíos míos; dizque **con vosotros he de dedicar** mi templo; mas no moriréis, antes habéis de devorarlos, y con mis tíos dedicaré mi templo” (LS, f. 81; Tena, 2002: 192-93).

c) In ca tlamamalque in quimanato. Allá los colhuas tomaron [luego] a tres cautivos xatomecas y **con ellos dedicaron** el primer adoratorio **que edificaron** a sus dioses... edificaron (AC, f. 20; Tena, 2011: 97).

d) Toconmamalizque. Ahora os decimos: “Compadeceos de nosotros, [y permitid] que con un conejo o una serpiente **podamos dedicar** el adoratorio donde hemos puesto a nuestros dioses” (AC, f. 25; Tena, 2011: 111).

e) Tlamamalia. [Los chichimecas] tampoco hacían **dedicaciones** ni templos (AC, f. 25; Tena, 2011: 113).

Los vocablos *mâmalia* “cargar algo a otro”, *mâmâlli* “carga”, “deber”, “obligación” y *mâmaltia* “tomar a su cargo”, son traducidos aquí como dedicar, podrían ser también interpretados a la letra y, en lugar de dedicar un templo, se haría alusión a “cargar un templo”, pero el sentido para nosotros no sería suficiente, precisamente porque no estamos tan familiarizados con las implicaciones que conlleva el cargar para los nahuas.²⁰² Los contextos muestran suficientemente que dedicar involucra otras cosas, como dedicar algo con algo, dar algo, y ello tiene que ser, a manera de obsequio para los dioses, algo de valor, pues de lo contrario los dioses podrían no cumplir tampoco con su obligación y carga. La reciprocidad y el dinamismo de la noción, muestra un diálogo, una comunicación donde todos aportan su parte, una carga compartida hasta cierto punto: **PONER → DAR ↔ RECIBIR ← PONER**; tal como cuando hacemos un trueque o un pago por algún producto, lo que no resulta extraño a

²⁰² La traducción también podría ser “construir un templo”, no obstante, si vemos de cerca los contextos tampoco sería una traducción suficiente.

la antigua cosmovisión nahua donde el intercambio dialógico con los dioses se comprendió como una negociación.

Sara Ladrón de Guevara concluye en su estudio iconográfico sobre el simbolismo de la mano en Mesoamérica, que ésta es sustancial en el comportamiento religioso de la ofrenda, incluso existen relatos donde se dice que se ofrendan “las manos” como tal: “El dios creador de los hombres, dador de alimento, el reconocido en Tula como maestro de las artes, de creatividad, es en varios casos identificado con la mano, porque a ella se le identifica a su vez con las cualidades de creación y de ofrenda” (1990: 41, 53).

6.3 Partes de objetos y nociones derivadas

6.3.1 Los brazos de las plantas y del ser humano

La noción de ramaje asociada al brazo o la mano no es exclusiva de los grupos nahuas, también entre los otomíes el morfema para la mano –yæ- está emparentado con la idea de rama de árbol, lo mismo sucede entre los amuzgo (Peral Rabasa, 2011: 69-70; Cuevas Suárez, 2011: 97-98). Entre los nahuas, el solo término *maitl* se ha traducido como hojas o brazos de plantas y árboles, la flora más común que se presenta en el bagaje léxico son el maguey o nopal; como metáfora la expresión: *îmâ îcxi in âltepêtl*, designa el conjunto de asentamientos o pueblos que dependen de una comunidad política, haciendo alusión a un ramaje o una extensión a partir de una figura central, de forma similar a como cuando en español se dice “las diversas ramas del conocimiento” (Wimmer, 2004). Los vocablos que vinculan directamente la extremidad corporal con las partes de plantas son los siguientes:

- a) Mamae. Que posée ramas (Wimmer, 2004).
- b) Mamatia. Ramas que echa el árbol (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- c) Matzocolli. Ramas de un árbol (Wimmer, 2004).
- d) Maxal. Rama de árbol (Tzinacapan, 1984).
- e) Maxalli. Rama, bifurcación, enramado (Wimmer, 2004).
- f) Matlapallotia. Hojas echar los árboles (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- g) Maxallotia. Hacer ramas, dividirse (Wimmer, 2004).
- h) Mayi. Mano, brazo; rama (árbol); asa, cabo (Mecayapan, 2002).
- i) Mayo. Tener ramaje (Mecayapan, 2002).
- j) Mayohui. Echar ramas (Mecayapan, 2002).

Los ejemplos muestran que manteniendo la raíz léxica MA se conserva a su vez la idea de ramaje. En el inciso (a) se subraya esta cualidad a partir de una reduplicación (*mahmâeh*), poseer ramas, el inciso (b) es una forma causativa haciendo referencia al crecimiento de las ramas de un árbol, el caso del inciso (c) probablemente conjunta la noción diminutiva de *tzocotôn* “pequeño” que no se alcanzó a traducir en el diccionario: “ramas pequeñas” o “ramitas”. En los incisos (d), (e) y (g) se tiene la raíz ma- compuesta con “xalli”, se traduce como ramas de árbol, bifurcación o enramado, por lo que el verbo que debe conformar este lexema debe ser *xelihui* “separar” o “dividir”, ya que *xalli* es un sustantivo que significa “arena”; en breve revisaremos la noción de bifurcación. El caso (f) podría vincularse con una metáfora, *tlapallôtia* se traduce como dar un buen ejemplo, posiblemente se analoga cierta acción de la mano con una acción positiva.²⁰³ Los últimos tres incisos pertenecen a una variante dialectal moderna, la composición pudiera presentar el término *yohui* que se traduce como “vena” o “veta” (Wimmer, 2004; Molina, 1571).

Aquí otros ejemplos que resaltan atributos y cualidades a propósito del ramaje:

- a) Macayahua. Tener ramas dispersas (Wimmer, 2004).
- b) Macpalxochitl. Flor de mano (Sahagún y Máynez, 1580; Clavijero, 1780).
- c) Macueloa. Abajar la rama del árbol, doblegándola (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- d) Mahuihuiyac. Cuando las ramas son largas (Wimmer, 2004).
- e) Malacayo. Árbol copado (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- f) Mamapichauhui. Que tiene ramas rígidas (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- g) Mamaxale. Árbol con muchas ramas (Tzinacapan, 1984).
- h) Mamazohua. Extender los brazos en todas direcciones (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- i) Mapoztequi. Cortar ramas, o ramos de arboles (Molina, 1571).
- j) Maxelihui. Esparcirse las ramas (Olmos, 1547; Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- k) Mazouhqui. Que tiene ramas extendidas (Wimmer, 2004).
- l) Tonacaacxolma. **Ramas de abeto** de nuestro sustento (PM, f. 278v; Sullivan, 1997: 144).
- m) Nomac temi in macxoyauh. **Tu rama de abeto yace en mi mano.** (Es el canto de Atlahua y se refiere a la diosa Quilaztli, “la aumentadora de legumbres que llega a hierba comestible”, es otro nombre de la diosa Cihuacoatl) (PM, f. 281r; Sullivan, 1997: 151).
- n) Tlazimalhuapalli. **Tabla de fibra de maguey** estirada [insignia] (PM, f. 68v; Sullivan, 1997: 274).

²⁰³ La metáfora establece una relación entre la acción de echar hojas o ramas o con el hecho de realizar acciones positivas, algo ligeramente semejante al español cuando se dice “echó raíces” para referir que las acciones en la vida cotidiana de alguien le han llevado a tener arraigo en cierto lugar.

Brevemente revisaré algunos casos trascendentales para el tema. En el caso del inciso (e) *malacayoh* “árbol copado”, al parecer no hay una composición léxica tan evidente como en los demás ejemplos, es decir: SUST (*maatl*) + (SUST / V / ADJ / etc.), aquí la presencia de la raíz está mejor lexicalizada y un tanto difuminada, para que pueda explicarse es necesario observar otros vocablos que en breve atenderé. Mientras tanto, *malacayo* hace referencia a una cuestión formal redondeada y tal vez, a una forma “trenzada” o en “espiral”, contiene a su vez elementos cosmovisivos relativos al “árbol sagrado” y, como veremos la raíz para la mano o el brazo, pudiera guardar un importante vínculo. En el inciso (b) *mâcpalxôchitl*, la raíz que se incorpora es macpal-, enfatizando la forma de mano que tiene una flor específica, pues en todos estos casos el ramaje se comprende desde los brazos, como extensión, ramificación, separación y probablemente implique incluso los dedos. Entre los mayas de Yucatán también se manifiestan relaciones semánticas similares a estas, aunque la asociación entre el brazo y el ramaje no parece ser algo muy común (Bourdin, 2007: 354-55).

Para vocablos derivados del ramaje, existen algunos que acentúan justamente la separación de los miembros, ramas o brazos, a modo de bifurcación o encrucijada:

- a) Matzayana. Cortar la mano de alguien, separarse, divorciarse (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- b) Maxalli. Rama, bifurcación, enramado (Wimmer, 2004).
- c) Maxallotia. Hacer ramas, dividirse (Wimmer, 2004).
- d) Motenmaxaloticac. **Sus labios están separados** (PM, f. 263r; Sullivan, 1997: 102).
- e) Maxaliuhqui. Tiene puesto el tocado de Yopi, en su cabeza, **está bifurcado** (PM, f. 263r; Sullivan, 1997: 102).
- f) Otlamaxac. Las Cihuapiltin, quienes se reunían **en las encrucijadas** (PM, f. 266r; Sullivan, 1997: 116).
- g) Mecamaxali. **Cuerda dividida** (cuerda como parte de los objetos de la nobleza, pero también se dice que es una sogá que emplean las mujeres para tejer) (PM, f. 56v; Sullivan, 1997: 208).
- h) Tineneopilmaxalpul. **Tienes una lengua bifurcada** (A propósito de los malos apodos para los malos hombres) (PM, f. 58v col. a; Sullivan, 1997: 212).
- i) Tlamatzayantli. Ellos ya no ven a los sentenciados, **a los apartados**; lo que se llama la entrada, en el descanso de las escaleras del pequeño templo (A propósito de l incumplimiento de las tareas de los guerreros) (PM, f. 62v col. b; Sullivan, 1997: 235).
- j) Otlamaxalli. No hagas sufrir a alguien, no así le hagas, no de alguien te burles porque luego así tú te afligirás; y cuídate de no jugar con la maldad, no hagas tu madre, y no hagas tu padre (no hagas tuyo) el esparcir la ceniza, **la encrucijada** (el peligro) (HH, f. 18r; León-Portilla y Silva, 1991: 94).
- k) Ohtlamaxalli. No de la ceniza esparcida, no de **la encrucijada**, hagas tu madre, tu padre, así irás a dar su cabello, su cabeza del Señor nuestro (posiblemente la duda de tomar una decisión moral o ética ante la tentación) (HH, f. 8v; León-Portilla y Silva, 1991: 71).

Los ejemplos seleccionados atrás respetan dos formas típicas:

1. maxalli

mâitl (SUST) — xelihui (V)

brazo — separarse / dividirse / extenderse

bifurcación o encrucijada

2. mâtzayâna

mâitl (SUST) — tzayâna (V)

brazo — romper / cortar

separarse, dividirse o divorciarse

Para la forma primera, tenemos los términos *mamaxale* “árbol con muchas ramas”, *maxelihui* “esparcirse las ramas”, y la mayoría de los incisos de este apartado que designan las nociones de separación, división o bifurcación de manera directa y explícita. El semantismo implica la división concreta de un objeto o parte corporal, como la lengua, los labios, las ramas, un tocado o una cuerda; por otro lado, el sentido se proyecta para hablarnos de un camino dividido, una encrucijada, la cual posee un simbolismo vigoroso en la antigua cosmovisión nahua. Las encrucijadas, como es sabido, eran sitios de peligro, se les vincula con los entes anecuménicos por tratarse de lugares que se asemejan a una cruz, una suerte de portal para comunicarse con otros planos del cosmos; eran a su vez, sitios predilectos del correr de los flujos cósmicos, de lo frío y lo caliente. Es decir que, aquí, aunque puede tratarse de un objeto concreto como un camino dividido, el sentido se extiende hasta abarcar un complejo cosmogónico y religioso mucho más amplio, de ahí que en los últimos dos incisos se entienda por metáfora de bifurcación el peligro (concretamente se describe un lugar “ajeno al hombre”).

A través de la forma típica *maxalli* o *maxelihui*, que nos habla de un ramaje dividido, un aspecto formal y concreto de las cosas, desencadena una noción más rebuscada que porta consigo la disyunción, e incluso, se proyecta algunas veces hacia un dilema moral o ético, pues el término *maxaloo* se vincula al adulterio y la traición. La segunda forma típica, *mâtzayâna*, es menos común y es mucho más ortodoxa, trata de la separación total, de cortar o romper y por tanto, de elementos separados; los casos aquí presentados sobre este último

no permiten que nos hagamos una mejor idea de la noción involucrada, pero podemos sugerir que la expresión puede emplearse también para designar una separación de personas.

6.3.2 El giro en espiral y la noción del movimiento cósmico

El ramaje, la división de los brazos en caminos separados, en conjunto con la noción de encrucijada, pueden estar bien asociados con la idea de trenza o entrelazamiento. Varios lexemas que se alcanzaron a registrar en los diccionarios nos hablan de esto.

- a) Manepanoa. Casarse, tomarse de las manos, sujetarse de las manos, unir de las manos (Wimmer, 2004).
- b) Machana. Entretejer varas o juncos como seto de cañas trenzadas (Molina, 1571; Tzinacapan, 1984; Wimmer, 2004).
- c) Machanqui. Cosa entretejada de esta manera (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- d) Matlahuia. Enredar algo; cazar con redes; tirar con honda (Wimmer, 2004).
- e) Maxtlahual. Trenza (Cortés y Zedeño, 1765; Wimmer, 2004).
- f) Maxtlahuicolli. El nudo del paño (Wimmer, 2004).

El primer inciso (a) *mânepanoa*, se construye a partir *maïtl* y *nepanoa* “juntar”, es decir “unir las manos” y no propiamente “unir algo con las manos”. En el segundo y tercer caso, *machâna* es “entretejer” o “entrelazar” según los diccionarios de Molina y Wimmer, pero el de Tzinacapan añade al mismo semantismo el significado de “guiar con la mano” (*mächana*). Los incisos (e) y (f) se refieren al *mâxtlatl*, el paño, calzón o taparrabo masculino, el vocablo se conforma a partir de *maxactli* “ingle” o “entrepiera”, pero la idea no es ajena a “algo entrelazado”, pues el término *maxacaloa* también se asocia a “echar ramas el árbol”; no obstante, por otro lado *axtlâhua* se vincula con un peinado femenino, la traducción no dice nada acerca de algún tipo de trenzado (Molina, 1571; Wimmer, 2004). De forma opuesta, en el inciso (d), el término *atlahuia* corresponde al verbo “enredar” o “tirar con amiento [cuerda]”, mismo significado otorga *matlahuia* pero enfatizando aún más la idea de pescar con red. Estos ejemplos, con excepción del primero, muestran que la raíz léxica MA aparece modificando el sentido de los vocablos y puntualizando la noción de “algo entrecruzado”, “entrelazado” o “enredado”.

Ahora bien, la idea de “algo entrelazado” fue considerada por López Austin bajo el esquema prototípico de “abrazado” y a través del prefijo mal-, ésta sumará la noción de movimiento (1978: 180, 81).

- a) Malacachihui. Redondearse (Wimmer, 2004).
- b) Malacachilhuia. Voltearle algo a otro (Rincón, 1595; Wimmer, 2004).
- c) Malacachilhuia + yollo. Pervertir algo a otro (Molina, 1571).
- d) Malacachiuhcayotl. Redondez así (Molina, 1571).
- e) Malacachoa. Volver alrededor dando vueltas; rodear por camino, girar, dar vueltas, mirar alrededor (Molina, 1571; Carochi, 1645; Tzinacapan, 1984; Wimmer, 2004).
- f) Malacachtic. Circulo redondo (Molina, 1571).
- g) Malacaehecatl. Remolino de viento (Wimmer, 2004).
- h) Malacahuia. Trabajar con el **huso para tejer**, con el malacate (Wimmer, 2004).
- i) Malina. **Torcer** o entorchar hilo cerdas u otra cosa; **enredar** (Molina, 1571; Durán, 1579; Wimmer, 2004).
- j) Malinalli. **Cosa torcida o enredada**, planta que es signo del calendario adivinatorio (Wimmer, 2004).
- k) Mamali. **Perforar**, expresión: hacer **dar vueltas** (al bastón de fuego) entre las manos; perforar las piedras, taladrar (Wimmer, 2004).
- l) Tlamamalcalchali. Encendió el fuego (**con el taladro de fuego**), para dedicar el edificio, y debido a esta perforación ígnea... (PM, f. 51v. col b; Sullivan, 1997: 187).
- m) Tlapalihuitemalacayo. **Círculos de pluma roja** (PM, f. 55v; Sullivan, 1997: 205).
- n) Amamalacacho. **Remolino de agua** (A propósito de los malos nombres para los malos hombres) (PM, f. 58r col. a; Sullivan, 1997: 211).
- ñ) Titeyolomalacachoa. **Andas corrompiendo gente** [Haces girar o dar vuelta a su corazón] (A propósito de los malos nombres para las malas mujeres) (PM, f. 59r col. a; Sullivan, 1997: 217).
- o) Momalacachoa. El hueso superior del fémur, por el caminamos, **gira** (PM, f. 83r; Sullivan, 1997: 256).
- p) Xicmalacachoth. Tú, ustedes, vayan a buscarlo, vayan a **darle vueltas** alrededor, vengan a traerlo [de] donde se quedó, [de] donde se detuvo. Tal vez en el Viento, tal vez en el río... (Súplica contra el Nemouhtil, Lupo, 1995: 133).
- q) Xichualmalacachotih. **¡Vengan a girar** alrededor del Agua! [Dirigida a los rayos y a los hacedores de agua] (Súplica por la lluvia, Lupo, 1995: 236).
- r) Yecamalacatl. Luego comenzó un ventarrón. Se los llevó un **remolino**. Los subió a la cima del cerro donde se sabe que vive el Tepozteco (*El Tepozteco*, Horcasitas, 1979: 24-25).
- s) Ehecamalacotl. Salió corriendo de adentro del Xochicalcatl, y en cuanto salió el Tepoztecatl, se formó un gran **remolino [de viento]** que llenó de tierra los ojos de todos los que estaban cuidando (*Tepoztecatl II*, González, 1989: 240-41).

Los ejemplos demuestran la observación del historiador, todos ellos llevan prefijada la forma mal-, algunos casos se presentan reduplicados y otros añaden cualidades formales al vocablo mediante malaca-. Este último se vincula con el malacate o huso para tejer, una actividad enfáticamente femenina en la antigua sociedad nahua asociada al hilado en términos de

producción laboral y división del trabajo por sexo, al mundo telúrico, el agua, el viento, las lluvias, las nubes, e incluso, al nahualismo. Es sabido que los nahuales giraban en su propio eje para “transformarse”, los remolinos eran vías de comunicación con los mundos superiores e inferiores del cosmos, existen relatos etnográficos donde una hilandera nahual forma nubes al hacer girar el algodón y combate contra nahuales del pueblo vecino, así como la narración citada en el apartado de *tzontli* y *tzontecomatl* (ver página 142). En general, el símbolo del *malacachtli* (espiral) es trascendental en toda Mesoamérica, y una figura recurrente y de carácter acuática en diversas partes del mundo.

Los casos citados ejemplifican que se parte del enredar, o del torcer, uno de los significados de *malinal*, además de “eje cósmico”, es “hierba cuyos tallos giran como torzal” (López Austin, 1978: 181). De la cosa torcida o enredada se pasa a aquello que barrena, que taladra o que da vueltas, de ahí la acción característica del malacate, y finalmente, a la noción del eje cósmico, los árboles entrelazados por donde transitan los fluidos fríos y calientes del mundo. La importancia del algodón y del hilar puede observarse entre los ritos funerarios de los mexicaneros de Durango. El tejido se asocia a un momento primordial, es la ropa y la cobija la que asegura cierta transformación o cambio de estado, aparece incluso como aquello que permite la nahualización, también se le vincula a la transformación de la vegetación en objetos culturales. El hilado proviene de los ancestros, San Pedro hiló en el momento de la creación humana. En este sentido, el cordel en espiral está asociado a la estructura del cosmos, es la cuerda quien puede unir los diferentes espacios (Alvarado Solís, 2004: 277-78; 301-02).

Pero esta última noción de gran relevancia para la religión y cosmovisión indígena, tiene un paso previo que vislumbraba dicho carácter conceptual, la noción de disyunción percibida en la “encrucijada” ya mostraba su relación con el eje cósmico a través del cruce de caminos. Posiblemente había sido preconcebida desde la idea misma del ramaje dividido, habrá que recordar que los nahuas asociaron el brazo y la mano diestra con el lado caliente, mientras que su contraparte izquierda pertenecía al ámbito frío.²⁰⁴ Los mismos mexicaneros vinculan esta serie de ideas: “El camino de la vida se corta a la muerte de una persona. Este corte se

²⁰⁴ La cualidad bipolar de la mano también ha sido demostrada en términos de vida y muerte por Sara Ladrón de Guevara (1990). Estas nociones son, incluso, de carácter arquetípico en Mesoamérica, se pueden rastrear en la iconografía precolombina hasta el Preclásico, las figuras de estilo olmeca y las estelas de Izapa ya configuraban estas ideas.

manifiesta por la existencia de un camino bifurcado; la bifurcación abre dos caminos: uno hacia el este, otro al oeste. El primero lleva a donde se encuentra Dios, el sol, el segundo al mundo de los muertos” (Alvarado Solís, 2004: 281).

Para finalizar, puedo agregar que el hecho de que los términos en los incisos (c) y (ñ) “pervertir” y “corromper a otro”, a partir de la fórmula malacach- puedan ser traducidos como “hacer girar el corazón”, se debe a todo este semantismo que conlleva la idea del *malacachtli*, no es fortuita la importante incidencia que este tipo de giro en espiral tiene cuando afecta al corazón como núcleo anímico, lo hace trastornar hacia un lado oscuro.

6.4 *Maitl* como percepción y transmisión del saber

Uno de los referentes semánticos más fértiles que hemos registrado entorno a la raíz léxica MA versa sobre el saber y el sentir, la prudencia, el conocimiento, la enseñanza, la consciencia y la reflexión. Es probable que el verbo *mati* “sentir” o “saber”, y su contraparte pasiva *machia*, ambos posean un vínculo importante con la mano. En muchas culturas la mano figura como uno de los principales elementos de la sensación porque con ella se hacen muchas actividades, es fuente de la percepción táctil, de gestos comunicativos, de fuerza, destreza, mando, poder, etcétera. Se sabe que los antiguos nahuas llegaron a equiparar a la mano con el corazón —matriz de la percepción y de una parte de la reflexión—, en algunas deidades del panteón mexica aparece una mano sobre el rostro, en los ojos, la nariz y la boca; incluso se le atribuye una relación directa con el difrasismo *in ixtli in yollotl* (ojo/rostro y corazón), la máxima expresión de la percepción humana entre los nahuas. La mano fue también empleada como amuletos, contiene un rico simbolismo en rituales y mitos (Ladrón de Guevara, 1990: 53-57).

En un pasaje de De la Serna con relación a la percepción, se dice:

“Yo mismo, el Dios Quetzalcoatl, culebra con cresta; yo el Dios llamado Matl (que es lo mismo que el Dios de las manos, el Dios de las obras; [...] traigo mis manos y mi cuerpo insensibles, para no sentir los daños, o las burlas, [...])” (1953: 246; en Ladrón de Guevara, 1990: 41).

La típica imagen de ubicar las manos sobre los ojos con la palma hacia el frente, y en cuyo corazón se dibujan los ojos (como aquella secuencia escénica famosa del largometraje español *El laberinto del fauno*), también se presenta en un *teponaztli* de piedra (tambor

asociado al viento y a Ehecatl) con la figura y rostro de Macuilxochitl. La acción de ver, sentir y saber, no es ajena al terreno semántico de la mano.²⁰⁵ A continuación se presentan una serie de vocablos construidos sobre *mati*:

- a) **Mati**. Conocer, saber, sentir, presentir, pensar, estar consciente, probar, recuperar el sentido, darse cuenta de algo, oler (Olmos, 1547; Molina, 1571; Carochi, 1645; Tzinacapan, 1984; Wimmer, 2004).
- b) **Matini**. Expert (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- c) **Matlatlani**. Investigar (Tzinacapan, 1984; Wimmer, 2004).
- d) **Mattinemi**. Vivir pensando en algo (Wimmer, 2004).
- e) **Ma ahmo matin**. ¡No piensen! (Molina, 1571).
- f) **Ahmo amatlamatzque**. **No sean soberbios**; acordaos de los trabajos que hemos padecido en Tollan (AC, f. 10; Tena, 2011: 61).
- g) **Quimatia**. ...en Tepolco se topó con una mujer, **sin saber** que ésta era noble... (AC, f. 21; Tena, 2011: 101).
- h) **Ixtlamati**. En este año de 9 Acatl Quetzalcoatl, que ya tenía algún **discernimiento** pues andaba en los 9 años... (AC, f. 4; Tena, 2011: 39).
- i) **Quihualmatque**. ...éstos **vinieron a reconocer** las tierras en que habrían de asentarse... (AC, f. 29; Tena, 2011: 125).
- j) **Tla anquimati**. Hijos míos **¿Qué les parece?** Ahora destruirán a los cuatrocientos mimixcoas... (LS, f. 79; Tena, 2002: 187).
- k) **Tiquiximatico**. Esto es lo que has venido a escuchar, **lo que has venido a aprender** (PM, f. 63r col. a; Sullivan, 1997: 235).
- l) **Ximimati**. No seas estúpido. **Se prudente**. Considérate a ti mismo (PM, f. 70r; Sullivan, 1997: 295).
- m) **Titlahuelmati**. Con nuestro paladar **probamos cosas** (PM, f. 83r; Sullivan, 1997: 256).
- n) **Xitlaminemi**. ¡Paren, **vayan con calma!** (PM, f. 64r col. a; Sullivan, 1997: 240).
- ñ) **Timihmati**. Y aunque te sea ordenado que vayas al frente, acaso sólo así dirás con insistencia, así te preguntarás, **¿acaso eres prudente?** (HH, f. 7v; León-Portilla y Silva, 1991: 67).
- o) **Ximatto**. Para que en alguna parte bien estés junto a las personas, al lado de ellas, es bueno, es conveniente **que lo sepas**, lo comprendas, lo lleves contigo, lleves a cuestras, lo que es bueno, lo que es recto (HH, f. 17r; León-Portilla y Silva, 1991: 93).
- p) **Xicmamattie**. **Lo comprendas** [mismo pasaje anterior (o)] (HH, f. 17r; León-Portilla y Silva, 1991: 93).
- q) **Quicnelimati**. Así contesta a su madre y le agradece su plática, su **enseñanza** (HH, f. 21r; León-Portilla y Silva, 1991: 99).
- r) **Xomomattiuh**. **Con mucha calma**, poco a poco, ve viendo, ve dándote cuenta (en contexto de valorar tu vida en la tierra) (HH, f. 12v; León-Portilla y Silva, 1991: 81).
- s) **Ticmatiz in itlahtol**. **Nada deducirás de su palabra**, de su broma; nada de eso recordarás... (HH, f. 19r; León-Portilla y Silva, 1991: 95).
- t) **Ámo tix`matische**. ...vayan a llamarlo el muchacho ese que esté allá parado que venga si dice para qué díganle **no sabemos** (*Cuento de Milpa Alta*, González, 1989: 186-87).

²⁰⁵ En la iconografía y arqueología mesoamericana, en general, pueden encontrarse más casos que atestiguan la relación ojos-mano/brazo.

u) Amo queman oquixmat. ...que una vez una vieja doncella, **que nunca había conocido** varón, habiendo ido a bañarse a un lugar llamado Axictla, o Tlatlacualoyan, después de transcurridos unos meses, cayó en la cuenta de que se encontraba embarazada... (*Tepozteco I*, González, 1989: 218-19).

w) Oquimatque. El padre se fue a contar lo ocurrido a casa de sus hijos que, en cuanto **se enteraron** de lo ocurrido fueron corriendo a casa de sus padres y se encontraron con que realmente su mamá estaba en cama y que la criatura estaba llorando (*Tepozteco I*, González, 1989: 222-23).

x) Oquixmat. Al oír esto se alejó y fue a cambiarse de ropa. Cuando volvió, se acercó otra vez al lugar en donde estaban comiendo y en cuanto lo vieron aquellos señores, lo llamaron y le ofrecieron de comer. Ninguno de aquellos **reconoció** que era el mismo y lo invitaron a que comiera (*Tepozteco I*, González, 1989: 236-37).

y) Tlamatcatzintli. Este señor también es un gran **sabio** [El Tepozteco] (*Los señores de Cuernavaca, Tepoztlán y el Popocatepetl*, Horcasitas, 1979: 22-23).

z) Ayemitla quimati/ayemitla quitlamacaitta. Esos niños todavía **no comprenden**, todavía viven como animales, todavía **no toman nada en consideración** (*El carbonero*, Dakin, 1972: 333).

aa) Omataya. Se reposaba a trechos, volviéndose a ver hacia donde había dejado al hombre con sus perros, y contemplando las heridas que le habían causado... (*La culebra y el hombre*, González, 2001: 8-9).

ab) Ticmati. Tú eres el hacedor del agua, **tú sabes** donde tienes el agua (Súplica por la lluvia, Lupo, 1995: 232).

En los ejemplos aparece el verbo *mati*, transitivo, intransitivo o reflexivo. El siguiente verbo, *machia*, es intransitivo, bitransitivo y reflexivo, y presume de ser la forma pasiva de *mati*. No obstante, *machia* se encuentra suficientemente lexicalizado y aporta usos igualmente complejos, diversos y de larga duración, tanto en diccionarios, como en fuentes documentales y etnográficas.

a) Machia. Ser conocido, descubierto, sentido, enseñar, reflexionar, tomar precauciones, juzgar, normar, repartir algo según merecimiento de cada cuál, con parsimonia (Olmos, 1547; Cortés y Zedeño, 1765; Clavijero, 1780; Wimmer, 2004).

b) Machicanequini. Que pretende ser conocido (Wimmer, 2004).

c) Machilia. Saber algo sobre alguien, conocer los defectos de las personas, sentir, presentir, probar (sabor), sentir (sabor) (Rincón, 1595; Tzinacapan, 1984; Mecayapan, 2002; Wimmer, 2004).

d) Machiliztica. Con conocimiento (Wimmer, 2004).

e) Machiltia. Revelar (Cortés y Zedeño, 1765).

f) Machiotl. Muestra, ejemplo, sentido (Arenas, 1611; BNF_362 17??).

g) Machitoca. Imaginarse o parecerse a un sabio, confesar, reconocer algo, considerarse como sabio (Molina, 1571; Clavijero, 1780; Wimmer, 2004).

h) Machiyocan. Lugar donde alguien da el buen ejemplo (Wimmer, 2004).

i) Machiztia. Cosa que se sabe o suena, notoria, soñar, revelar (Molina, 1571; Cortés y Zedeño, 1765; Wimmer, 2004).

j) Macho. Ser conocido (Molina, 1571; Wimmer, 2004).

k) Maiximachiliztli. El conocimiento propio (Olmos, 1547).

l) Quinmachti. Y cuando hayáis terminado de tirar, poned las [presas] en manos de Xiuteuctli Huehuetotl, a quien guardarán estos tres: Mixcoatl, Tozpan e Ilhuitl; éstos son los nombres de las tres piedras del hogar. De esta manera **instruyó** Izpapatotl a los chichimecas (AC, f. 1; Tena, 2011: 25).

m) Omachoc. Cuando esto **se supo**, se llenaron de cólera los nobles y señores tenochcas (AC, f. 33; Tena, 2011: 139).

n) Ahmo quimachiltique. **No fue notificado** (de algo), sólo lo supieron los mexicas tenochcas... (AC, f. 42; Tena, 2011: 157).

ñ) Tlamachilliztlatolzazanilli. Aquí está **la leyenda de la palabra sabia** [sobre] lo que sucedió hace ya mucho tiempo cuando se asentó la tierra... (LS, f. 75; Tena, 2002: 175).

o) Timitztonemachtilia. ¿Qué vas a hacer? Que se preparen escudos y macanas; **ya estás advertido**, señor tlahtoani, no vaya a ser que nos suceda alguna [desgracia] (AT, f. 1v-2r; Tena, 2004: 27).

p) Quilmach. Y alguno que no hiciera esto, si no es visto o **sabido [dizque]**, ellos dicen, que se llenará de postulas (PM, f. 253v; Sullivan, 1997: 68).

q) Ximotlamachititinemi. Mi niño, mi niña, no caigan, mi hijo **sólo considera** (PM, f. 70r; Sullivan, 1997: 295).

r) Ticnechmachiliz. **Harás tu palabra muy prudente** para responder, no como tonto, no como soberbio (HH, f. 6v; León-Portilla y Silva, 1991: 65).

s) Quitemachtia. Tampoco andes siguiendo así nada más el día, la noche; ello no es recto, bueno, hace adquirir a la gente, la hace querer, **le enseña** lo que es malo, lo hecho con pereza (HH, f. 17r; León-Portilla y Silva, 1991: 93).

t) Quixtlamachtia. Palabras de exhortación con las que **la madre instruye** a la hija (HH, f. 15v; León-Portilla y Silva, 1991: 89).

u) Nelli oquinyectentlamachi quimilhuia. Y antes de que partieran les dijo **con encarecimiento** (*Tepozteco I*, González, 1989: 219-39).

De manera semejante a lo que se observa con *mati*, las composiciones léxicas son claras. Sólo subrayaré que la raíz léxica IX (*ixtli* “ojos”) puede acompañar a ambos verbos, como en los términos: *ixtlahmati*, que en su contexto discursivo Rafael Tena lo traduce como “discernimiento”, pero que bajo una traducción “literal” sería: “saber, sentir o conocer las cosas por medio de la acción de ver”; e *ixtlamachtia* “instrucción” o “hacer llegar el saber de las cosas a través de la acción de ver”. El contraste de los vocablos en el listado de ejemplos, nos permite percibir que *machia* va más lejos de ser el carácter pasivo de *mati*, evoca la acción del saber y el sentir mediante la enseñanza, pues además emplea sentidos como el de confesar, revelar, descubrir, mostrar o dar un buen ejemplo a alguien.

La idea reposa en que, retomando la importancia de las manos para la percepción y la vista, *machia* se construye sobre la base de *maiti* y *tlachiya* o *chiya*. Este último es un verbo que se traduce como “esperar”, es decir que se vincula con la paciencia y posiblemente con la calma y la prudencia, sentidos que aparecen tanto en *mati* como en *machia*. Por su parte, *tlachiya*, es “observar”, pero también es traducido como “ver”, “mirar”, “asomar”, “mirar a menudo”,

“mirar a diversas partes”, “explorar”, y en algunas fuentes documentales implica la noción de “espiar”, “vigilar con tiento” o “mirar con diligencia”. Mientras que con formas aplicativas y causativas: *tlachiyalia* puede ser “prudente” o “inteligente”; *tlachiyaltia* la “vista”, “mostrar”, “instruir”, “enseñar”; y, *tlachiyalôyân* “mirador” o “lugar de vigilancia”. Como vemos existe una coincidencia notoria entre los verbos *machia* y *tlachiya*, el primero hace hincapié en los procesos y acciones relacionadas con la sabiduría, el otro, en la vista aguda o perspicaz; los sentidos de explorar/descubrir, mostrar, enseñar e instruir se empalman (Arenas, 1611; Guerra, 1692; Cortés y Zedeño, 1765; Tzinacapan, 1984; Wimmer, 2004).

El acto de observar se manifiesta de dos formas, la primera es a través de una composición léxica —como en el caso de *ixtlahmati*— donde el sustantivo “ojo” y el verbo “saber/sentir” se combinan para explicitar que mediante la percepción visual podemos saber algo; en este plano sincrónico, *ixtli* añade un carácter más nutrido a la noción de sentir y saber (como ya ha quedado dicho en el capítulo anterior). El segundo caso es distinto, *machia* como verbo perfectamente bien lexicalizado, combina dos raíces léxicas (MA y CHI); considero que el semantismo en este caso obedece a que la percepción se logra con la ayuda de la mano, el acto corporal subyacente sería “la mano que orienta la mirada de otro”. Si esto es así, la idea no sería ajena a otros grupos étnicos, pues se encontraría bastante cercana a ciertas nociones expuestas ya por la semiología estructuralista emanada de Ferdinand de Saussure y la semiótica de Charles Sanders Peirce, se vislumbraría cierta conceptualización del signo como representación y del índice, pero explicada por medio de una base concreta, corpórea y dinámica, la mano que apunta y muestra, y por tanto, enseña o instruye.²⁰⁶

La siguiente categoría semántica en torno a este tema podrá confirmar lo dicho.

- a) Machiyotl. Señal, mojonera (Arenas, 1611; BNF_362, 17??).
- b) Machiotia. Señas, signar, señalar, marcar (Guerra, 1692; Clavijero, 1780).
- c) Machiotiani. Puntero para señalar (Cortés y Zedeño, 1765).
- d) Machiyotia. Realizar el plan, el dibujo de algo, representar algo con un dibujo, confirmar algo, marcar a alguien con un signo, parecerse, marcarse (Molina, 1571; Guerra, 1692; Clavijero, 1780; Wimmer, 2004).
- e) Machiyotl. Señal, comparación, ejemplo, modelo, marca, signo de la trecena del calendario, figura, constelación, metáfora de padre, madre, jefe, protector o superior (Molina, 1571; Wimmer, 2004).

²⁰⁶ De hecho el semantismo de enseñar en español es justamente eso, mostrar y transmitir saber. Cabe mencionar que no intento transpolar las nociones nahuas con las estructuras modernas científicas, ni tampoco reducir éstas a las antiguas conceptualizaciones precolombinas, hablo de cierta coincidencia por parte de algunas generalidades de orden semiótico.

- f) Machioyantli. Imagen que es copia de otra (BNF_362, 17??).
- g) Machioana. Tomar copia de alguna cosa (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- h) Machiyotica. Figurativamente, como modelo, con una marca (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- i) Machiyotlalia. Figurar (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- j) Machiyotlatoliztli. Letra, palabra, representación de la palabra, comparación, semejanza, figura de estilo (Wimmer, 2004).
- k) Tlamachiotique. **Trazaban** [los planos] donde habría de levantarse su templo... (AC, f. 28; Tena, 2011: 121).
- l) Tlamachiyoti. También en ese año Nezahualcoyotzin **señaló** el lugar donde habría de levantarse su templo de Tetzcotzinco (AC, f. 51; Tena, 2011: 181).
- m) Tlamachiotitihuitz. Venía apartando [el zacate], atando las puntas, **poniendo señales**, llorando porque su hermano mayor había sido devorado (LS, f. 79; Tena, 2002: 189).
- n) Tlatlamachiotitinenque. Estos son los pobladores que primero merecieron tierras, los que estaban asentados antes de que [los azcapotzalcas y mexicas] llegaran, los cuales **anduvieron señalando** [sus posesiones] desde lo alto del cerro Xocotl, Tlacoxinqui señaló sus posesiones (AT, f. 5r-6r-; Tena, 2004: 51).
- ñ) Machiyotla. Cubierto con plumas es mi cautivo, el sacerdote de Huitznahac, el **modelo** desciende, al manecer, el **modelo** desciende... (PM, 274v; Sullivan, 1997: 132).
- o) Machiyotl. La cuarta vez, fue hecha una ofrenda de incienso mientras las flautas sonaban. Y cuando el **signo** del bastón de fuego... (PM, f. 282r; Sullivan, 1997: 154).
- p) Machiyotica. Se decía que las costumbres se habían establecido, como con un hilo torcido, como con una medida de caña, como con un **modelo** (PM, f. 61r col. a; Sullivan, 1997: 228).
- q) Machiyotlilo. Y cuan tomaba un cautivo [el guerrero águila], cuando tomaba dos, esto era **un ejemplo** de como uno debía vivir (PM, f. 61r col. b; Sullivan, 1997: 228).
- r) Immachiotzintli. Y el huso, la tablilla para tejer, hazte cargo de ellos; la labor, lo que eleva, asciende como el olor, lo que es la nobleza, el merecimiento, los libros de pinturas, lo que es **el modelo**, el color rojo [el saber] (HH, 16v; León-Portilla y Silva, 1991: 92).

La derivación léxica en *machiyotl* revela que *machia* es ambivalente en términos semióticos, su bosquejo prototípico puede poseer una función sustitutiva y una deíctica. Cuando se alude a un modelo, una pintura, una comparación, una señal o en sentido figurativo, la noción es próxima a una Representación, la cual generalmente puede ser comprendida como una sustitución de la realidad por algo más, aquí al parecer se hace hincapié en una imagen de tipo visual. Cuando se habla de una marca, un puntero e igualmente de una señal o cualquier referente ligado al objeto de la realidad, la relación conceptual se vincula con un Índice, algo que indica o señala otra cosa y, por lo tanto, puede establecerse cierta contigüidad entre partes.²⁰⁷ Lo anterior es trascendental por varias razones, los nahuas poseían una idea de

²⁰⁷ Actualmente el “machote” o sello, que se entiende como un logotipo o formato invariable, muchas veces de carácter institucional, proviene de esta antigua conceptualización nahua; en la antigüedad, el significado esquemático de *machiyotl* parece haber sido “modelo” o “señal”.

metáfora y metonimia un tanto confundida bajo un prototipo semántico, pero también fue clara cada vez que pretendieron usarla. La metáfora como un dominio que explica a otro, cierta analogía, sustitución o comparación entre objetos discontinuos, así como el carácter metonímico del índice, se presentan bajo el vocablo *machiyotl*.²⁰⁸ En realidad no existe tal ambigüedad en la noción. Como se precisó en el capítulo primero, y ejemplificado con la raíz TZON, muchas metáforas se difuminan en el momento en que las relaciones de contacto entre dominios son descubiertas, las cuales de hecho constituyen un sólo dominio y no son necesariamente arbitrarias. Lo que se percibe en el pensamiento nahua es algo muy semejante, es por ello que la diferencia entre una función sustitutiva y la deíctica aparentemente no es tan precisa y puede expresarse con un único vocablo, pero no es sólo eso, sino que además se confirma que existe una base motivada en la materialidad de la extremidad corporal.

Volviendo a nuestro argumento inicial, la idea de una mano que orienta la mirada de alguien sobre algo, se encuentra evidenciada en esta última categoría semántica (*machiyotl* “señal” o “modelo”), pues siguiendo el orden de ideas de *mati* y *machia*, el saber es sobre todo una cualidad de ciertas personas, quienes además de ser honrados por sus dotes, estilo de vida y saberes, eran un ejemplo de comportamiento social y colectivo, es el Maestro (*temachtiani*) quien nos indica qué observar, qué fenómenos escudriñar, son modelos en nuestra vida y señalan el sendero que debemos caminar. El acto corpóreo que subyace es bastante claro, la mano que apunta con el dedo, con lo cual, considero queda demostrada la confabulación de la mano en la noción de la percepción, sentir y saber, y concretamente, de la percepción visual en el verbo *machia* (*maitl* y *chiya*). Es decir que para los nahuas no es suficiente una imagen visual y estática de las cosas, ni todo se reduce a ello, sino que también es un acto corporal, la conceptualización es tan necesaria como lo es la concreción de las acciones. Que la raíz MA forme parte sustancial de este semantismo es un aspecto de notable trascendencia, pues la percepción táctil es definitiva en la conceptualización que se tiene del sentir, del saber y de la corporalidad misma. En los discursos nahuas que se dice, se daban a los principales y mandatarios mexicas, se cuenta lo siguiente:

²⁰⁸ El índice es metonímico porque traza una dirección de un punto A hacia un punto B, dicho trazo es lo que establece el contacto entre ambos objetos ($A \rightarrow B$), como el dedo índice de la mano que, en complicidad con la mirada ajena, completa la relación de contigüidad.

“En tus manos yace el alacrán, la ortiga, el agua fría [dador de castigo]; la vara delgada se la haces morder a la gente; así educas a los hombres, los instruyes. Y en tus manos yace la caña, la arena fina, el junco grueso con el que raspas, con el que adelgazas, con el que pules. [...] Y en tus manos está el gran espejo [ejemplo o modelo], la gruesa tea con la que vienes a observar sobre el agua, sobre el monte [la ciudad], con la que vienes a ser mencionado, honrado. Así llevas, así conduces, guías, hacer seguir el camino, porque te has hecho madre, te has hecho padre” (*Huehuetlahtolli* de Juan Bautista, 1601, f. 37r-38v; León-Portilla y Silva, 1991: 146-147).

A Sahagún debemos el relato siguiente: “El dicho Quetzalcoatl puso las manos tocando a la piedra grande donde se asentó, y dejó señales de las manos en dicha piedra, así como si las dichas manos pusiera en lodo [...] y las dichas señales parecen y se ven claramente, y entonces nombró el dicho lugar Temacpalco” (Sahagún, 1982: 202; en Ladrón de Guevara, 1990: 41). Aunque no es del todo claro si la deidad apunta con el dedo, la mano es la que indica y señala el sitio del asentamiento, es todo el acto con la mano aquel que formula el lenguaje, un lenguaje sin palabras. Las semióticas, como ciencias de los signos, tradicionalmente han enfatizado las imágenes visual y auditiva, dando poco espacio a otras sensaciones. No pienso que existan pueblos que menosprecien un sentido corporal, todo grupo humano integra toda su capacidad sensible, algunos podrán aparentar cierta preponderancia por alguno, pero todos participan en proporciones muy semejantes allí donde el ser humano es humano. En efecto, de entre todos, la visión y la audición son los mejores conductores para el Hombre en general. Entre los antiguos nahuas, mediante el semantismo analizado, vemos que también ellos dieron especial importancia a la visión, lo que resulta asimismo interesante es la relevancia que le han otorgado a lo táctil y a la mano, maestra de la creación y de las obras.²⁰⁹ Coincido con lo dicho por Ladrón de Guevara quien llega a conclusiones similares analizando el simbolismo de la mano en la iconografía:

“La mano humana es símbolo del hombre mismo, de su presencia, de su humanidad, de su capacidad creadora. El hombre mesoamericano nos la muestra de modo privilegiado. Sola, la mano es ya suficiente para señalar la presencia humana. Junto a un cuerpo se ve enriquecida por estar llena de posibilidad de actuar, señalar o, inclusive, hablar mediante un lenguaje gestual comprensible en su ámbito” (Ladrón de Guevara, 1990: 57).

²⁰⁹ Para mayor información acerca de los procesos cognitivos y perceptuales derivados de una fuente táctil como lo es la mano y su relación con la visión, pueden consultarse Sweetzer (1990) y Shilder (1994).

6.4.1 El saber como riqueza

Como en otros pueblos, los nahuas también concibieron el saber y sus implicaciones como una forma de riqueza. Los siguientes ejemplos extraídos de los *Primeros memoriales* demuestran que una parte de la noción de riqueza marcha paralelamente a la noción del saber.

- a) Netlamachtilyan. Hay un buen lugar, un lugar **donde uno es rico** (PM, f. 275r; Sullivan, 1997: 134).
- b) Motlamachtiz. Y cuando había nacimientos en el [primer] signo del día, los nobles se hacían dirigentes. Y un macehual nacido en aquel día **se haría rico**. Él invitará gente a los festines, sacrificará esclavos, comerá hongos alucinógenos (PM, f. 285v; Sullivan, 1997: 161).
- c) Motlamachtia. ...**aquel que era rico** era exitoso, se decía que cuando no rechaza cosas mientras dormía, él practicaba la abstinencia diligentemente, atraía la sangre para sí mismo (PM, f. 278r; Sullivan, 1997: 162).
- d) Motlamachtiz. El treceavo día también era muy bueno. Se le nombraba Uno Águila de collar [águila bermeja]. Se decía que era el día de aquellos de edad avanzada. La persona que en él nacía, si era noble tendría larga vida. Asimismo, como se dijo arriba, era el destino de los hombres nobles y de los macehuales **ser rico** (PM, f. 288r; Sullivan, 1997: 162).
- e) Motlamachtiani. **Aquel que es sólo rico**, come tortillas circulares, grandes tamales, pescado, ranas... (PM, f. 55r; Sullivan, 1997: 202).
- f) Otomotlamachtí. **Aquí se han vuelto ricos**, se han vuelto saludables. Ustedes que han escuchado, se han vuelto sabios con las declaraciones, con las palabras, del dirigente, de nuestro collar, nuestra [pluma] de quetzal, que te carga, que te lleva en su espalda (PM, f. 63r col. b; Sullivan, 1997: 237).
- g) Omotlamachtitiaque. **Eran ricos** aquellos que comían hongos alucinógenos (PM, f. f. 63v col. a; Sullivan, 1997: 238).
- h) Motlamachtitihui. Tú eres mala influencia, tú quien eres así. No vivirás más que tus hermanas mayores que hacen girar, que tejen, **que se volverán ricas**, saludables, mostrando gratitud, observando por encima de las cosas de nuestro señor, tú que has destruido tu forma de vivir (PM, f. f. 63v col. a; Sullivan, 1997: 238).

La misma correspondencia existente para los sabios como forma de vida o como cargo político, se comprende como una manera de poseer riqueza. El rico se equiparaba a aquel que puede llevar una abstinencia, que resiste a las tentaciones en los sueños, que obtiene una vida prolongada, que prueba las delicias de la comida elegida para aquellos que destacan por su buen comportamiento, aquellos que poseen salud y ciertos privilegios. Para las mujeres la riqueza se reflejaba en su trabajo de hilanderas, lo mismo podían obtener dichos beneficios. En parte, se trataba del discurso ideológico que el Estado mexicano buscaba imponer a sus ciudadanos dentro de la normatividad aceptada, pero era también el modelo y ejemplo de vida que debían imitar, una conceptualización derivada del semantismo compartido con el verbo *machia*.

6.5 *Maitl* como medición espacial y temporal

Como pasa en distintas culturas, tanto las manos como los pies son representativos de medidas de longitud, herramientas de cuantificación, y por tanto, partícipes de las nociones numéricas espacio-temporales. Poseemos 5 dedos en cada extremidad y ello posibilita obtener criterios estables de numeración; actualmente la medida en pies y brazadas es común, cuartas de mano, grosores del pulgar, etcétera. Los antiguos nahuas basaron toda una calendarización astronómica bastante precisa en torno al cultivo del maíz y a la conceptualización del cuerpo humano bajo dicha lógica, el *cempohualli* (numeral veinte) dio origen a las veintenas y éstas se constituyeron fundadas en los 20 dedos de las extremidades superiores e inferiores, simbolizando la plenitud corporal del ser humano.²¹⁰ Como ya es sabido, al parecer la estructura prototípica para el conteo en 20 fue su segmentación en cuartos de 5, el número de dedos de cada extremidad, *cempoa* era también “sumar en la cuenta” (Molina, 1571). La mano y los 5 dedos fueron entonces el principal referente para dicho conteo, el número 5 *mâcuilli*, posiblemente se construyó a partir de *mâitl* “mano” y el verbo bitransitivo *cuilia* “tomar lo ajeno”, es decir, “tomar la mano de alguien o algo (de una planta por ejemplo)”.²¹¹ El sistema gráfico que se presentó en varias regiones de Mesoamérica de barras y puntos —y en otras partes del mundo— confirma el criterio elemental de conteo sobre el 5.

- a) Macuilli. Cinco (Cortés y Zedeño, 1765).
- b) Macuilmatl. Medida de longitud, cinco brazadas (Wimmer, 2004).
- c) Macuilpantli. Cinco rengleras, o hileras de cosas o cinco renglones (Molina, 1571).
- d) Maitl/matl. Brazada medida (Rincón, 1595).
- e) Matlactli. Diez (Arenas, 1611).
- f) Matlaxcoppallatamachihuani. Medidor por medida de diez pies (BNF_361; 1780?).
- g) Matzoloa. Tomar un puñado de algo (Molina, 1571).
- h) Cemática. ...enseguida apareció una mujer que venía por delante, mientras que su marido la seguía **una braza** detrás atando un mecate en la punta de su macana (AT, f. 10r; Tena, 2004: 73).

²¹⁰ La relación que se establece entre la medición espacial y la temporal es una cuestión, incluso, de sentido común, la proyección de la luz solar sobre la tierra permite que, a través de la sombra, sea factible el cálculo de las horas; mediante los ciclos anuales debidos al movimiento de los astros y los referentes físicos y naturales del paisaje se pueden calcular solsticios, equinoccios, etcétera. Para más información acerca de las extremidades superiores e inferiores del cuerpo como unidades de medición, tanto en sentido general como para el orden mesoamericano, pueden consultarse las obras de Brown (1976), De León Pasquel (1988) y Silder (1994).

²¹¹ Una expresión un tanto semejante a cuando se dice “dame esos cinco”, aludiendo a toda la mano y a cierta valoración numérica de la misma.

- i) Nauhtlamantli. Se dice que ya había **cuatro edades** antes de este año... (Humanidades, edades o eras) (AC, f. 2; Tena, 2011: 29).
- j) Tlamamalli. **Cargas** de productos variados, mantas, huipiles, cacao, etc (AC, f. 65; Tena, 2011: 220-21).

Como se aprecia en los ejemplos, no sólo la cantidad de los dedos de la mano se empleó como unidad de medida, sino también el brazo para las longitudinales. En el caso del inciso (g) se observa que lo que puede tomarse con el puño se convierte en cierta unidad de gramaje, es decir, la cantidad por el peso, algo que de igual forma acontece en varios pueblos. En el inciso (i) el vocablo *tlamantli* se traduce, de hecho, como “cosa”, pero aquí hace referencia a “cuatro edades”, lo que sería un espacio de tiempo. En el inciso (j) el término deriva de *mâma* “cargar”, lo que indica que, sea un peso en kilogramos, o productos contables, uno u otro son cargas pesadas o grandes.

- a) Macuil. Expresión: *nin mâcuil in mahtlâc*, por algún tiempo o después de un tiempo (BNF_362, 17??; Wimmer, 2004).
- b) Macuil + (en lugar de *In ye macuililhuitl*) aunque es nombre imperfecto compuesto de *macuilli*, se usa como adverbio para decir: en días pasados: en tiempo pasado, o sea de pocos, o de muchos días (BNF_362, 17??; Wimmer, 2004).
- c) Maniyan. Instante o momento (Clavijero, 1780; Wimmer, 2004).
- d) Matiyán. Como forma posesiva: *nomatiyan*, en mi tiempo, en mi conocimiento (Wimmer, 2004).
- e) Matlac. Indica el pasado (sobre la base *matlactli* “diez”) (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- f) Maya + oc. De aquí a un poco. De aquí a un rato, aguarda, espera un poco (BNF_362, 17??).
- g) Machiztia. Sucesiva cosa que sucede (Molina, 1571; Cortés y Zedeño, 1765; Wimmer, 2004).
- h) Nauhtlamantli. Se dice que ya había **cuatro edades** antes de este año... (Humanidades, edades o eras) (AC, f. 2; Tena, 2011: 29).
- i) Onmantiuh. Dizque en este año de 13 Acatl nació el Sol **que ahora dura**; entonces apreció y alumbró Olintonatiuh, cuyo signo es 4 Olin (AC, f. 2; Tena, 2011: 33).
- j) Mochiuhtimanca. En este año **sucedieron** muchos agüeros en Tolan... (AC, f. 9; Tena, 2011: 59).
- k) Icuac in cuicamanaya. [Sucedió algo] **al tiempo que** se cantaba en Texcalapan (AC, f. 10; Tena, 2011: 59).
- l) Imatian. Aquí está cuando estuvieron los mexicas en Chapoltepec, todavía **en tiempos de** Huitzilihuitl, 40 años estuvieron allá (LS, f. 83; Tena, 2002: 199).
- m) Mach. **Dentro de poco** iré a montar guardia en Azcapotzalco (AT, f. 12r; Tena, 2004: 83).
- n) Niman. **Enseguida**, de **inmediato** (EXPRESIÓN MUY FRECUENTE).
- ñ) Quemanian. A veces ocurre en Quecholi, **a veces sucede** Tepeilhuitl (PM, f. 253v; Sullivan, 1997: 68).

Los referentes directos con la base numérica de *mâcuilli* se presentan en los incisos (a), (b) y (e), el número 10 *mahtlâctli* deriva del 5, dos veces 5 o la mitad de 20 —*tlâctli* es también la

mitad del cuerpo humano o tronco superior—. Dichos números han servido también para indicar una temporalidad, sobre todo para el tiempo pasado, lo que quizás tenga relación con un tiempo original. La noción de origen entre los antiguos nahuas se vincula con la idea del quincunce, el numeral cinco hace referencia a los cinco puntos cardinales del cosmos; deidades como Venus se asocia a este numeral y al lucero vespertino/matutino, Ehecatl, Macuixochitl, Macuiltochtli, etcétera, confirman la intrínseca relación entre el número cinco, el origen y el centro cósmico (Ladrón de Guevara, 1990: 40-44).²¹²

Las construcciones léxicas presentadas arriba se formulan a partir de raíces que ya hemos visto a lo largo de este capítulo, sobre todo incluyen man- y mat-. El caso del inciso (d) *nomatiyan* funciona como locativo, “en mi tiempo” es “en mi conocimiento”, se comprende que el tiempo pasado es también un tiempo que ya se ha experimentado y que por lo tanto se conoce; misma relación sucede con el inciso (l) *imatiân*, ambos lexemas sólo pueden aparecer de manera poseída, lo que confirma que la cualidad de este locativo temporal está sujeta a la persona que experimenta y no puede ser alienable. Los vocablos constituidos a través de man- están asociados al instante o momento presente, esto se debe a que *mana* “poner” y *mani* “estar”, como se vio anteriormente, comprenden dentro de su semantismo la noción de yacer o encontrarse de cierta forma o en cierto sitio, como el caso ya citado de la “costumbre” que se vincula con un hábito y con su constancia o permanencia en el tiempo, tanto en el pasado como en el presente (Carochi, 1645; Wimmer, 2004).

Cuando los referentes temporales con MA se componen de mach-, al parecer determinan una marca de futuro, como en los incisos (g) *machiztia* y (m) *mach* “lo sucesivo” o “dentro de poco”, otras traducciones confirman que el sentido de éstos es compartido con aquellos ejemplos que se analizaron anteriormente con *machia* y *machiyotl*, como: “dizque” (“al parecer” y enfatiza la duda) y “algo parecido a otra cosa” (Olmos, 1547; Molina, 1571; Wimmer, 2004). Es factible considerar que esto se debe que el futuro es algo desconocido, de forma contraria al pasado, por tanto, el tiempo venidero es una suposición, especulación, algo que no se sabe de cierto y algo de lo que sólo podemos sugerir una idea de lo que será,

²¹² La acción primigenia de la mano la vimos también en el relato citado atrás cuando Quetzalcoatl marcó la piedra después de tocarla (Ladrón de Guevara, 1990: 40-44). También pudiera ser que la idea del “hombre disminuido” *tlatcatl*, asociado este vocablo con *tlatctli*, esté relacionada con estas nociones de un pasado original (López, Austin, 2004: 201-207).

nos hacemos una representación de él a sabiendas que no necesariamente podrá corresponder con la realidad. Es por ello que la noción de *machiyotl* como “modelo” es próxima a la conceptualización del futuro, es en consecuencia un proceso cognitivo de tipo metafórico, mientras que en los casos de mat- y man-, se establece una relación de tipo metonímico, lo que acontece o lo sucedido tuvo contacto con nosotros, o al menos con alguien, de ahí que se formule la contigüidad entre lo que sucede y el que experimenta. El inciso (f), *oc maya* “dentro de un rato” precedido del prefijo pasivo, se encontraría bajo esta misma lógica, aunque desconozco alguna explicación con base en su morfología léxica y sintáctica.

Varias observaciones que se desprendieron alrededor de la raíz léxica MA son también partidarias entre los antiguos mayas yucatecos, los dedos son vistos como los hijos de la mano, la mano posee un lado frontal (la palma) y un trasero (el dorso), el trabajo manual es uno de los aspectos más comunes para la mano, también hay semantismo asociado al entregar, ofrecer, mostrar o presentar algo con la mano (Bourdin, 2007: 355-63).

6.6 Comentarios generales

A lo largo de este capítulo dedicado a la extremidad corporal superior, se vio que el brazo y la mano brillan en el ser humano por su capacidad de acción, actuar e interactuar, crear, transmitir y sentir. Las primeras y principales referencias circunscritas en el uso de la mano son, entre los antiguos nahuas, el dar, recibir, poner y cargar; todas ellas se conjuntan en el marco de la cosmovisión para connotar las nociones de reciprocidad e interacción con los dioses, y bajo su propia concepción de lo que dicho intercambio cósmico representa. Para recibir es necesario dar, el ofrendar implica poner, y todo en su conjunto se apega a la noción de compartir una carga en el mundo. El saber hacer con las manos —la ofrenda y el trabajo— involucra la existencia misma del hombre en el mundo, su permanencia y el respeto a las tradiciones.

Se ha visto, asimismo, que los brazos del hombre, sus manos y sus dedos, fueron concebidos como plantas y árboles, pero no bajo una imagen estática, sino dinámica, su crecimiento y desarrollo es lo que repercutirá en la creación de conceptos de mayor abstracción. Pasado el tiempo, los brazos de un árbol divergen, buscan caminos separados, éstos pueden ser correctos o bien pueden alejarse de la norma establecida, lo que desencadena la noción de

disyunción, bifurcación o de un dilema ético y moral. Ya la bifurcación del camino, genera cierto conflicto atribuido al eje cósmico, un sitio de fuerzas incontrolables inmanentes al mundo. Los brazos crecen, se entrelazan y aunque separados, pueden también andar paralelamente como un árbol trenzado, como símbolo de movimiento, provocan un giro, un remolino, se sitúan en la encrucijada, en el centro de la disyunción, conforman el eje cósmico y dan lugar al esquema dual del cosmos nahua y mesoamericano. El bilateralismo corporal, mano izquierda y mano derecha, será la viva y concreta representación de aquello, la mano diestra destinada al calor, al gobierno, a lo luminoso, mientras que la izquierda, a lo frío, lo oscuro y al caos sobrenatural; la disyunción ya estaba planteada de origen en el mismo cuerpo. Las nociones descubiertas en el vocabulario nahua coinciden con este esquema cosmovisivo, la mano no es únicamente un referente para denominar partes de objetos o vegetales, sea metafórica o metonímicamente, es toda ella un reservorio de concepciones, desde las éticas y morales, hasta las religiosas y cosmogónicas.

La mano no es sólo una herramienta para hacer actividades inmediatas, o un referente que motiva las ya dichas conceptualizaciones, es también percepción y transmisión del saber. La mano permite la comprensión del mundo a partir de la percepción táctil, la cual al parecer, ha resultado para los antiguos nahuas de máxima trascendencia y posiblemente posea el mismo valor que la percepción visual o auditiva. De ahí en adelante, en conjunto con la influencia visual, se manifiestan las nociones nahuas de representación e índice, implicadas en un sólo cuerpo y supeditadas, en este caso al menos, al sentido del tacto o a la acción de la mano, ésta indica y aprueba la proyección de imágenes suplantadas sobre la realidad. La mano conduce la mirada de alguien más, saber hacer es saber observar, y el saber observar depende de que alguien más sepa orientar la vista, por tanto un índice. Aquel saber acaba por ser un modelo, un ejemplo de vida que es necesario imitar sin la garantía de poder alcanzarlo, pero semejante, por tanto representación y signo de riqueza para quien lo logra.

La mano fue también objeto, una referencia de medición espacial, una cuarta parte del ser humano que sumada y multiplicada por cuatro resultaba en la totalidad del Ser. Fértil en el terreno de los calendarios y cómputos antiguos, la mano consiguió tomar y cargar al dios del tiempo, participó como referente del pasado, del presente y del futuro, y se consolidó como la huella original de los cinco rincones del universo, creadora del Mundo y del Hombre.

CAPÍTULO VII

Análisis semántico. El torso del cuerpo: pecho, vientre y espalda

7.1 Vocabulario y categorías semánticas alrededor de la raíz léxica EL

A diferencia de las raíces que hemos analizado en los capítulos previos, EL corresponde a la parte frontal del torso del cuerpo humano y no arroja relaciones espaciales explícitas. La mayoría de las relaciones semánticas rondan entre los aspectos vitales, acerca del desarrollo biológico en analogía con el maíz, las cualidades anímicas y emocionales como ciertas formas de enojo, alegría, placer, deseo, tristeza, aborrecimiento y brío, como ya lo había hecho notar López Austin (2004: 208-210). Aquí intentaré encontrar los nexos semánticos entre todas estas manifestaciones corporales en torno a EL, y trataré de argumentar que la parte frontal del torso humano, así como su correspondencia interna, incumbe también a un cuadro emocional específico.

7.2 Las categorías corporales

Si bien se ha pensado anteriormente que EL se encontraba estrechamente vinculado con el hígado como órgano interno, el vocabulario nos otorga unos pocos términos asociados con él, únicamente 5. Las referencias más abundantes resultaron para el pecho con 77, para el estómago o abdomen 24, efectos de asfixia localizada en la garganta y en el pecho 7 vocablos, para el aliento 16 y sólo 3 lexemas apuntan a los intestinos. Al parecer, la región corporal que se manifiesta en EL es lo que nosotros conocemos como “pecho”, sin precisar exactamente sus límites, pues puede abarcar una parte del abdomen, la parte superior a la altura del tracto respiratorio y el centro del pecho; una mención para el bazo, una para el epiplón y otra más para el corazón confirmarían esta observación. No sería extraño que también estén considerados el hígado y los intestinos, aunque sea de forma minoritaria, pues

sabemos que el hígado es un órgano frontal al interior del torso bajo; sin embargo, pienso que la mirada está puesta enfáticamente en el pecho.

Esta precisión espacio-corporal clarificaría una ubicación externa, pero ¿qué sucedería con las sensaciones internas adjudicadas a dicha raíz léxica? Pues EL concentra muchos estados anímicos ¿Dónde localizarlos? Prioritariamente en el pecho, en vínculo directo con el corazón y los pulmones, luego el área ventral incluyendo al estómago e hígado, puesto que al menos tres raíces léxicas proyectaron relaciones con el estómago: EL, XI (sobre todo en el ámbito femenino) y CUITLA, lo que da a este último órgano cierta relevancia.²¹³

Para el pecho:

- a) Elchiquihuitl. Costilla, pecho, los pechos (Molina, 1571; Carochi, 1645, Clavijero, 1780; Tzinacapan, 1984; Wimmer, 2004).
- b) Elchichiltic. Pecho rojo (Wimmer, 2004).
- c) Elchiquipetlahua. Despechugar (Molina, 1571).
- d) Elchiquihpetlahua. Descubrirse el seno, el pecho (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- e) Elchiquihtli. Pecho, tórax (Wimmer, 2004).
- f) Elcoztototl. Ave de pecho amarillo (Clavijero, 1780).
- g) Elcueloa. Curvar el pecho de alguien (Wimmer, 2004).
- h) Elpammama. Cargar en la espalda con correas cruzadas en el pecho (Wimmer, 2004).
- i) Elpantli. Zona pectoral, pecho (Molina, 1571; Arenas, 1611; Guerra, 1692; Clavijero, 1780; Wimmer, 2004).
- j) Elpanuia. Llevar algo en el pecho o haldear (Molina, 1571).
- k) Etlapachoa. Acostarse pecho abajo (Mecayapan, 2002).
- l) Meltequi. Y los que ganaban golpeaban y **cortaban el pecho** a los otros, por lo cual una vez más los colhuas hicieron la guerra a los mexitín; los atacaron, y los mexitín tuvieron que huir (AC, f. 17; Tena, 2011: 87).
- m) Quimeltequi. Las fieras tocaron [sus caracoles], los sacrificaron: los cubrieron de chile, les hicieron pequeños cortes en el cuerpo, y después de atormentarlos **les abrieron el pecho** (LS, f. 81; Tena, 2002: 193).
- n) Ielpan. En su pecho está el anillo de oro (PM, f. 261r; Sullivan, 1997: 95).
- ñ) Ieltezcatl. Su espejo en el pecho (PM, f. 261r; Sullivan, 1997: 95).
- o) Timeltzotzontinemi. Tú andas golpeando tu pecho (PM, f. 58v col. a; Sullivan, 1997: 211).
- p) Elchiquihcocoliztli. Dolencia de pecho (PM, f. 69v; Sullivan, 1997: 288).

²¹³ López Austin encontró que el *ihiyotl*, como entidad anímica, se concentraba en el hígado, puesto que el vocablo *elli* parecía asociarse con dicho órgano. Como ejemplo etnográfico, entre los mexicaneros las cualidades del *ihiyotl* que albergan los conjuntos pasionales y vigorosos, suelen presentarse principalmente con relación al corazón; ellos sólo reconocen un alma dividida en dos, una asociada al corazón y otra a la cabeza, pero es el mismo *ihio* (Alvarado Solís, 2004: 285-86).

Como se puede apreciar, la raíz léxica EL nos indica que la región corporal que se enfatiza es la parte frontal del torso. Se enuncian adornos, pectorales, pechos de animales, tórax y cortes en el pecho, lo que fortalece la suposición. La perspectiva arqueológica en torno a los análisis osteológicos sobre el ritual del sacrificio humano pudiera verter luz sobre el tema, al parecer los cortes con cuchillos y navajas de obsidiana se hacían justo por debajo del esternón, pues este hueso es uno de los más duros de la estructura ósea humana y romperlo hubiera representado demasiada dificultad. Lo anterior también podría confirmar que el pecho nahua tenía límites más flexibles y amplios en oposición a otros grupos lingüísticos.

Para costillas y esternón:

- a) Elacaliuhyantli. Región del esternón (Wimmer, 2004).
- b) Eltepitztli. Paletilla (parte baja del esternón), cartílago xifoideo (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- c) Eltepicicitli. Esternón (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- d) Eltzacualhuaztli. Cartílago xifoideo (esternón) (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- e) Elpapalotl. Cartílago xifoideo (esternón), paletilla (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- f) Elpatzoa o elquequeza. Quebrar las costillas (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- g) Elchiquihuitl. Costilla, pecho, los pechos (Molina, 1571; Carochi, 1645, Clavijero, 1780; Tzinacapan, 1984; Wimmer, 2004).

La raíz también aparece designando las costillas y el esternón, ello puede corroborar que la región corporal podría no sólo comprender el ámbito estrictamente frontal del torso, sino también parte de los costados y haciendo hincapié en el aparato pulmonar.

Para el estómago:

- a) Elcacatzca. Dolor de estómago por comer mucho (Molina, 1571).
- b) Elchiquihuitl. Estómago (Molina, 1571; Carochi, 1645, Clavijero, 1780; Tzinacapan, 1984; Wimmer, 2004).
- c) Elcomoliuhyantli o elcoyoantli. Hueco o boca del estómago (Wimmer, 2004).
- d) Elpan. Estómago, zona pectoral (Wimmer, 2004).
- f) Elpantlatla. Dolor estomacal o de pecho por comer mucho (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- g) Elpanxocoya. Agruras del estómago, indigesto, ácido (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- h) Elpetlahua. Descubrirse el pecho o estómago (Olmos, 1547; Molina, 1571).
- i) Elpopozahua. Enojarse, estomagarse, cólera (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- j) Eltemi. Sufrir del estómago, repleto de comer mucho (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- k) Eltzotzollí. Grasa de mamas de animal, garganta, panza (Wimmer, 2004).

l) Imelpan. Los adultos únicamente se ponían plumas **en su abdomen**, pecho y espalda (PM, f. 256v; Sullivan, 1997: 78).

Al tratarse de un órgano interno, el estómago alude a sensaciones emotivas como la cólera y los malestares de la digestión, la referencia de los *Primeros memoriales* nos habla del abdomen, no hay problemas en la traducción porque el contexto claramente subraya el área externa del cuerpo. Sin embargo, el fragmento en náhuatl dice: *Auh in huehueitlaca zanyoh in imelpan in iyollopán ihuan in icuitlapan quinamictiaya*, lo que también podría traducirse como: “Los hombres de edad únicamente se pareaban plumas en su pecho, en su corazón y en su espalda”; el ejemplo trata de un pareo de tres términos (incluso podría considerarse trifrasis por algunos especialistas), es decir, 1) se piensa tal vez en la región del pecho y el abdomen como aspecto frontal externo, 2) en el corazón o centro del pecho como elemento central e interno, o externo y 3) en la espalda como parte trasera y externa del cuerpo. Thelma Sullivan traduce *yollotl* como sinónimo de pecho, evidentemente esto no es un equívoco, desde que no podemos colocar cosas tan fácilmente en nuestro interior, por contigüidad solemos nombrar la parte externa (abdomen-estómago, pecho-corazón, cabeza-cerebro, etcétera), la autora, para no redundar, traduce *elpan* como abdomen y *yollo* como pecho, sólo que viendo el conjunto tripartita, tendría mayor precisión traducir cada término a partir de su referencia más próxima o significado esquemático. Es decir que, en este contexto, *elpan* podría hacer referencia a la parte forntal del torso incluidos pecho y abdomen, y *yollopán* correspondería al centro del pecho y al corazón en sí mismo por extensión y contigüidad.

Para el tracto respiratorio y la garganta:

- a) Elaqui. Ahogar a alguien, o infiltración de líquido (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- b) Elcima. Ahogarse, asfixiarse, estrangularse (Olmos, 1547; Molina, 1571; Cortés y Zedeño, 1765; Tzinacapan, 1984, Wimmer, 2004).
- c) Eltzacua. Obstruir algo, garganta empachada (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- d) Eltlatlaci. Toser para llamar la atención (Wimmer, 2004).
- e) El. Aliento (Molina, 1571).
- f) Elcicihui. Suspirar (Olmos, 1547; Molina, 1571; Carochi, 1645; Clavijero, 1780; Wimmer, 2004).
- g) Elliotl. Aliento, fervor (Clavijero, 1780).
- h) Inic ahmo timelcimaz timelmotlaz timeltepotlamiz Si comes junto a alguien, **no así se te atraviese el bocado en la garganta, no te atragantes, no te atasques** (HH, f. 14r; León-Portilla, 1991: 86).
- i) Xelciciuhtinemi. No lo olvides en el día ni en la noche. Ve invocándolo, ve rogándole, ve **suspirando**, ve afligiéndote (HH, f. 2r; León-Portilla y Silva, 1991: 51).

j) Elcicihuiz. Ellos [los hombres nobles] están para vivir. Ellos están para ser tristes, para **suspirar**, para estar afligidos delante de nuestro señor (PM, f. 62v col. a; Sullivan, 1997: 233).

k) Elciciuhtli. Y ahora esta es la manera de cómo se debería vivir: es en tristeza, es con **suspiros** (PM f. 64r col. a; Sullivan, 1997: 240).

Las referencias hablan sobre todo de una obstrucción en la garganta que puede sentirse a la altura del cuello o en la parte superior del pecho, pero si se toman en cuenta las alusiones al aliento y al suspiro, en realidad, se exteriorizan la falta de aire y los problemas para respirar adecuadamente. Evidentemente no es lo mismo el suspiro que el aliento o que la respiración común, pero en todas se hace presente el aire como mecanismo principal y corporal. Es ya muy sabido que el *ihiyotl* (entidad anímica) está asociado al aliento y a la respiración, entre otras cosas, pero por un lado es más fácil comprenderlo si se toma en cuenta al pecho (*elli*) relacionado con los procesos respiratorios.

Para el hígado:

- a) Elli. Hígado (Molina, 1571).
- b) Elpapachtli. Hígado (Wimmer, 2004).
- c) Eltapachtli. Hígado. Metáfora. Hijo (Wimmer, 2004).
- d) Etlapach. Hígado (Molina, 1571; Guerra, 1692; Wimmer, 2004).
- e) Teltapach tezteco. Nuestro hígado, nuestro contenedor de sangre (PM, f. 83v; Sullivan, 1997: 257).

El término *elli* Molina lo traduce como hígado y *el* como aliento, pero Clavijero lo traduce como corazón o ánimo, mientras que todas las demás variantes parecen proceder de una misma construcción típica: eltapach-, la cual parece aludir al pecho, *êtlapechtli* se presenta en Wimmer como “proteger el pecho de la presión del mecapan”, en la variante de Mecayapan *êltapachohua* es “acostarse boca abajo” (Mecayapan, 2002), y *tapachtli* lo traducen Sahagún y Máynez como concha de coral plancha cóncavo-convexa que oprime. No sería extraño que en los *Primeros memoriales* sea el tronco en si mismo el contenedor de sangre que, vía la metonimia, señale a todo el cuerpo interno o el corazón, y no específicamente al hígado dada la falta de evidencia léxica. La falta de léxico asociado a los órganos internos no es algo que deba sorprender ni privativo de algunas cuantas sociedades, es un rasgo bastante generalizado y es difícil encontrar descripciones precisas de ellos. Por otro lado, la visión que del pecho poseían los nahuas comulga con aquella que tenían los antiguos mayas de Yucatán, el área

del cuerpo designada tiene límites imprecisos, ya que puede englobar no sólo el pecho sino toda la parte anterior del tronco y el vientre” (Bourdin, 2007: 297).

7.2.1 La relación analógica del ser humano con el maíz

El tronco del cuerpo humano albergó estados anímicos y emociones diversas, ahí se encuentra el componente vital que ha resultado más significativo para muchas culturas, el corazón. Por tanto, no es privativo de los pueblos mesoamericanos vincular al corazón con los procesos de vida biológica y por ende, la vida humana en muchas de sus facetas. Por otra parte, fue en América donde la figura del maíz retomó un papel preponderante en la constitución del ser humano como ingesta básica de la dieta, de la economía, de las tradiciones y del simbolismo. Los nahuas asociaron dichas cualidades vitales y corporales del pecho con la idea de una semilla que brota, crece y germina, o como solemos decir, “el germen de la vida”.

a) Tlacia. ...porque **hay verdor**, retoños, hay brotes de maíz, espiguela en la tierra (HH, f. 9r; León-Portilla y Silva, 1991: 71).

b) Celia/ticeliaz/tlacia Porque te ha sido mostrado el camino que has de seguir, de tu arbitrio lo habrás consumado si lo pierdes. Como el árbol frutal que ya **no reverdece**, que ya **no da retoños** —sólo da retoños, sólo da renuevos si resiste a la helada—, entonces del todo se marchita, así se seca. Y tú, si ya no **reverdecieras**, dieras renuevos cuando hay **verdor**, cuando haya renuevos, es porque de tu voluntad te has arrojado a la boca de las fieras (HH, f. 24r; León-Portilla y Silva, 1991: 108).

c) Niceliaz Eres una ceiba, un ahuehuete [árbol que da amparo]; tú eres alivio, eres remedio; en tus manos **reverdecere**, daré renuevos, me haré limpio, me lavarás, me bañarás (HH, 54r; León-Portilla y Silva, 1991: 185).

d) Amo teh ica celiya. Por eso [por el calor] **nada brota**, por eso nada se aviva, por eso nada se provee de sangre (Súplica por la lluvia, Lupo, 1995).

e) Ompa celiztoqueh. Allá están brotando, allá **están germinando**. Y se seca él también, padece él la sed... (Súplica por la lluvia, Lupo, 1995).

f) Quenih quiceliltiz. **¿Cómo hará brotar** este corazón nuestro, *toyoliatzin* [ese] principio vital nuestro? (Súplica por la lluvia, Lupo, 1995).

g) Celiya. Para que se haga nuestra siembra, **para que brote** y nos ayude (Súplica por la lluvia, Lupo, 1995).

El término *celia* es “brotar”, “germinar” o “reverdecer”, se trata de un florecimiento, un desarrollo prematuro de la vida. Otro significado atribuido al término, y de hecho más común tanto en diccionarios como en fuentes discursivas, es el de “recibir algo o a alguien”, pudiera ser que el puente semántico se deba a la noción de la concepción, concebir o recibir la vida en sentido prototípico. Mientras tanto, la asociación entre la raíz léxica EL y el germen de la

vida parece clara, y es por ello que EL ha derivado en analogías con la actividad agrícola, en concreto, con el maíz.

- a) Elimicqui. Labrador, agricultor, cavador (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- b) Elimiqui. Laborar, labrar, arar la tierra (Olmos, 1547; Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- c) Elimiquiliztli. Labor de tierra (Molina, 1571).
- d) Elimiquiliztotl. Arte de labrar la tierra (Molina, 1571).
- e) Elimiquini. El que labra, cava, labora la tierra (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- f) Elemiqui. El hombre crecido en edad de matrimonio, él limpia el suelo de vegetación, **él lo cultiva** (PM, f. 82r; Sullivan, 1997: 252).
- g) Elimiquia. *Malinalla huictli* significa, con el bastón de cultivar ella barre; es decir, con él ella trabaja en el campo divino y con su bastón cascabel **ella ha cultivado, ella ha plantado** (PM, f. 276r; Sullivan, 1997: 144).
- h) Xelimiqui. Ya es bueno, ya es correcto que te cuides de las cosas mundanas; obra, trabaja, recoge leña, labra la tierra, **siembra** nopales, siembra magueyes; de eso comerás, beberás... (HH, f. 9v; León-Portilla y Silva, 1991: 73).

La construcción típica para el trabajo de la tierra bajo la inclusión de EL es *êlimicqui*, la cual incorpora en el verbo “morir” *miqui*. Si pensamos que el Hombre también se ha analogado a la Tierra misma, como lo demuestra una cantidad abundante de la iconografía prehispánica (por ejemplo la diosa nahua Tlaltecuhltli), el tronco humano es en sí mismo el cuerpo de la tierra donde se labra y siembra. La intrusión de la coa en el subsuelo significó un daño a la tierra, una muerte que había que recompensar con permisos y ofrendas, lo que era el cuchillo de obsidiana para el pecho humano, era la coa para la tierra, el sembrar implicaba cierto sacrificio y acceso al corazón.²¹⁴ El resultado de aquel ritual era la vida del hombre, su sustento por excelencia, el elote y el maíz.

- a) Ellotl. Mazorca de maíz (Molina, 1571; Clavijero, 1780; Wimmer, 2004).
- b) Elocua tecomame. Cabeza lisa como jícara, redonda como mazorca (Durán, 1579).
- c) Elocui. Recoger espiga de maíz verde (Wimmer, 2004).

²¹⁴ A pesar de que no se puede negar la existencia del sacrificio humano en Mesoamérica, este tipo de relaciones corporales asociadas a la agricultura deben ser mucho más antiguas, por lo que el sacrificio humano debió sustentar, durante mucho tiempo y en la mayoría de las sociedades, un corpus metafórico más que literal. Algunos aparatos estatales debieron aprovechar tal manifestación corpóreo-nocional y su derivación religiosa, para justificar su ideología bajo condicionantes políticos específicos que muy difícilmente debieron ser generalizados tomando en cuenta la proporción de concentraciones poblacionales que existían desde el periodo Clásico. La mención sobre el sacrificio humano en sentido figurado al interior de la sociedad mexicana debió existir paralelamente a la ejecución práctica, por lo que se debe poner mucha atención en aquellos contextos donde sea posible lixiviar una cosa de la otra, y evitar así, envenenar aún más uno de los equívocos del Estado mexicano, equívoco que no se puede generalizar a toda la sociedad ni a todos los pueblos mesoamericanos.

- d) Eloixcalli. Espigas de maíz verdes quemadas o asadas (Wimmer, 2004).
- e) Eloocuilin. Gusano de maíz (Wimmer, 2004).
- f) Eloquiltil. Hierba de elote (Sahagún y Máynez, 1580).
- g) Elotic. Semejante a jóvenes espigas de maíz (Wimmer, 2004).
- h) Elotlaxcaltotontin. Tortillitas de maíz fresco (Wimmer, 2004).
- i) Elototomochtli. Hoja de mazorca de maíz verde (Molina, 1571; Tzinacapan, 1984).
- j) Elotzon. Cabello de elote (Tzinacapan, 1984; Wimmer, 2004).
- k) Elotl. Jugaron, pues, y ganó Huemac; entonces los tlaloque iban a cambiarle [la apuesta] a Huemac, dándole un elote [en lugar de los chalchihuites], y [en lugar de] las plumas de quetzal una caña verde donde iba el **elote**. No quiso [Huemac] recibirlo, pues les dijo: “¿Eso es lo que gané? ¿No acaso chalchihuites y plumas de quetzal? ¡Lleaos eso!” Dijeron los tlaloque: [y por ello padecieron hambre] (LS, f. 82; Tena, 2002: 195).

Aunque la forma común para referirse al maíz es *cintli*, metonímicamente, *êlôtl* es suficiente para designar diversos aspectos de este cultivo. El último inciso muestra cuán valiosa fue esta gramínea para los antiguos nahuas, comparándola con el jade y las plumas de quetzal; sería ocioso intentar demostrar algo que en la cultura mexicana es por demás sabido. Bajo esta concepción germinal, analogada la vida del ser humano al trabajo de la tierra, en el sacrificio y la maduración de la mazorca de maíz, radica la fortaleza del Hombre.

7.2.2 El brío y la vitalidad como fuerza corporal

En este orden de ideas, la vitalidad se traduce en brío y fuerza corporal, energía, valor y coraje para realizar las cosas, se trata del ánimo y la vivacidad, o la pereza en caso contrario. Un singular número de referencias sustentan a EL como motor de la vitalidad, haciendo de él un sinónimo de fuerza, y es ahí, donde veremos, radica la fuerza del ámbito emocional.

- a) El. Aliento (ganar, fuerza) tener de hacer algo, voluntad (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- b) Ellacuahua. Animarse, alentarse, esforzarse (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- c) El – anel. Emperezar, perezoso, desganado (Molina, 1571).
- d) Elelquia. Pesar, pesadumbre (BNF_362, 17??).
- e) Elti. Avivarse, tener aliento (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- f) Ellelli. Emoción viva (Wimmer, 2004).
- g) Elchiquiuehua. Fatigar a otro (Molina, 1571).
- h) Huelmotlahuelcuitique. Los de Cuauhtitlan combatían **aguerridamente** a los tepanecas, les hacían la guerra porque les indignó sobremano que Tezozomocli hubiera mandado matar a Xaltemocztin, tlahtoani de Cuauhtitlan (AC, f. 40; Tena, 2011: 153).

i) Mocelloquichtli. Dizque tengo que matarte; esta flecha me dio para que te la meta por el cuello, o que te estrangule, o que te aplaste los testículos. Estas son las palabras que me dijo Tezozomocli; mas de esto tú no sabes nada, **valeroso señor**” (AC, f. 38; Tena, 2011: 149).

j) Oyelelquiz. Por entonces los tepanecas toltitlancalcas se hallaban en Cuauhimalpan; y luego se aplacó [un tanto **el ánimo**] del tlatoani Tecocohuatzin... (AC, f. 48; Tena, 2011: 171).

k) Quimeleltiaya. Cuando comenzó la batalla, pusieron a los cuauhtitlancalcas de dos en dos en las canoas como remeros, mientras otros iban por el camino escaramuzando, **avanzando sin detenerse ante nada**; al ponerse en marcha, primero flecharon hacia arriba y luego hacia abajo, y por el oriente se desbarató [la formación] (AC, f. 56; Tena, 2011: 193).

l) Tetlahueli. Pruébalo [pulque] aunque sea con un dedo; **está fuerte**, punza como espina. Quetzalcoatl lo probó con el dedo, le gustó... (AC, f. 6; Tena, 2011: 47).

m) Motlahuelpollo. En este año se suicidó Huemac, ahorcándose en la cueva de Chapoltepec; antes se había **entristecido** y lloró, cuando vio que ya no había toltecas, pues luego de [que] él [partió] se acabaron, por lo cual se dio muerte (AC, f. 11; Tena, 2011: 63). / Cuando terminó la batalla algunos cuauhtitlancalcas continuaron avanzando hasta salir [del otro lado]; y lo que consiguieron fue [sólo] una tilma o un palo. También sucedió que muchos [peleaban] con tal **encarnizamiento**, que al final ya no reconocían ni a sus [propios] compañeros. (AC, f. 56; Tena, 2011: 193).

n) Quelacuahuazquiz. Y cuando había ya ejecutado la sentencia, entonces los jueces citaron al culpable. Ellos lo enviaron **para darle valor**. Ellos lloraron por él, lo consolaron, lo reconfortaron, ellos le dieron consuelo (PM, f. 54r col. b; Sullivan, 1997: 199).

ñ) Quimelacuahuaya. Si por dos años, si por tres años nada habían cosechado, los gobernantes se volvían temibles. Entonces ellos daban a los macehuales **coraje**, ellos les daban llanto. (PM, f. 54v col. b; Sullivan, 1997: 201).

Los referentes citados para la fuerza, el coraje y el valor, se formulan a partir de tres composiciones principales. Inicialmente, tenemos *ellacuâhua* que se traduce como “dar coraje” o “esforzarse”, su construcción puede deberse a *êlli* (pecho/aliento) como sustantivo y *cuâhuacal* “cabeza ancha”, es decir, algo como “aliento de cabeza ancha”, tal vez se deba a la práctica de la deformación craneal que se decía proveía a los individuos de un comportamiento distinto al común, tal como lo menciona López Austin con referencia al carácter cuidadoso y diligente bajo esta misma raíz léxica (2004: 212), pero que bien podría significar un *carácter valeroso y enérgico*.²¹⁵

La segunda se debe a *êllessi* que se traduce como “emoción viva o fuerte”, este vocablo representa, posiblemente, una manera de reduplicar la raíz y el componente nominal, destacando no el tipo exacto de sensación o emoción, sino su intensidad, por tanto, se le

²¹⁵ La práctica muy socorrida de deformar el cráneo, entre otras cosas, se sabe no era únicamente para los altos funcionarios, sino que era parte del común de la población. Actualmente, entre grupos mam y k'iche' de Guatemala (comunicación personal con ellos en el marco del *Primer Coloquio Mesoamericano del Posclásico* en Iximché', Tecpan, Guatemala: 22 y 23 de julio, 2017), el moldeo del rostro y la cabeza se le hace a los niños con la finalidad de moldear la personalidad y el futuro del susodicho, lo que asimismo se vincula con la noción de manipular el cabello a lo largo de la vida, y que revisamos con la raíz léxica TZON en el capítulo cuarto.

puede encontrar asociado con sentimientos intensos aunque éstos parezcan contradictorios a primera vista. El término *êllelahci* está vinculado con la tristeza, *êlleltia* con el arrepentimiento, *êllelquîxtia* con el placer, el reposo, la alegría, la recreación; y, *êllelmati* se asocia con el experimentar disgusto y aflicción. Claramente *êllel-* demarca el ánimo, el vigor y la energía con la que algo se practica, es aquello que *mueve nuestro ser de forma vigorosa* y esforzada y fuente del ámbito emotivo.

La tercera composición típica para este tipo de semantismo es *tlahuêlli*, de forma muy semejante a la anterior, este término no especifica una única emoción y estado anímico, *tlahuêlli* va de la cólera, la furia, la braveza, el enojo y el hecho de estar airado, a la impaciencia y la indignación; de ahí a la maldad, lo ruin, lo perverso, el aborrecimiento, el menosprecio y, finalmente, a la locura. Parece ser que *tlahuêlli* es una manera más de intensificar cierta emoción negativa en torno a un comportamiento visceral, lleno de exabruptos y falta de ecuanimidad; parece indicar un *fuerte resentimiento* y un completo descontrol de sí.

En el inciso (g) vemos el término *êlchiquihuitl* que significa “pecho”, “estómago” o “costilla”, incorpora el verbo *êhua* “partir”, para significar “se va el aliento”, es decir, la fatiga. Por último, la relación entre el felino *ocêlôtl* en el inciso (i), con *êlli*, es justamente la fuerza, el coraje y el valor, de ahí que se vincule con los guerreros, los gobernantes, los nahuales poderosos y con el corazón del monte en Tepeyollotl, pues representa la máxima vitalidad, su intenso latido mueve al mundo, lo que puede ser corroborado en la vasta iconografía mesoamericana y en los discursos míticos.

7.5 Vocabulario y categorías semánticas alrededor de la raíz léxica XI

La raíz léxica XI se vincula principalmente con los vocablos *xîctli* “ombligo” y *xillântli* “vientre” del sector abdominal en el tronco corporal, quien a su vez, posee un sesgo femenino en lo que respecta al ámbito reproductivo, fecundador y la gestación. Como imagen conceptual XI se refiere a un cuerpo esférico anudado en su fondo, el ombligo. Dentro de la gramática náhuatl, XI es también la partícula prefijada en construcciones imperativas.

De acuerdo con los objetivos pretendidos para este morfema, el vocabulario registrado no se presenta de igual manera al que hasta ahora se ha analizado a propósito de otras raíces, se trata, por así decirlo, de un léxico menos estable en sus formas derivadas y cualidades fonéticas. La intención de este apartado, es tratar de encontrar el sentido prototípico que contiene XI, a la luz del significado que posee la región abdominal para los antiguos nahuas en armonía con su propia visión del mundo. Es importante que el lector considere cierta flexibilidad para poder profundizar más en el análisis que aquí se propone, pues veremos que existen varios derivados de esta raíz léxica que en apariencia pudieran no guardar relación alguna entre sí; sin embargo, pienso que la posibilidad que propongo es viable o al menos de tomarse en cuenta. Lo anterior también pugna por relativizar un poco la presencia gramatical y fonológica de la longitud vocálica, que en ocasiones no puede ser determinante en el marco de los procesos semánticos, desde que el ser humano no siempre se mueve en el terreno de la lógica científica, sino de lo impredecible.

7.6 Las categorías corporales

La raíz XĪC conforma el vocablo *xīctli* que se significa ombligo. El léxico recuperado señala sobre todo partes subsidiarias del ombligo:

- a) Xicana. Cavidad del ombligo (Wimmer, 2004).
- b) Xicmecayotl. Cordón umbilical (Wimmer, 2004).
- c) Xicnacatl. Carne del ombligo (Wimmer, 2004).
- d) Xicquizqui. Ombligo prominente (Wimmer, 2004).
- e) Xictic. Parecido a un ombligo (Wimmer, 2004).
- f) Xictlaza. Cortar el ombligo (difamar, calumniar) (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- g) Xictopoltic. Ombligo como terrón, gleba (Wimmer, 2004).
- h) Xictzontli. Pelos del ombligo (Wimmer, 2004).

En el inciso (e) se habla de una cuestión formal “parecido a un ombligo”, es decir aquello que posee una imagen semejante, debe ser redonda, un centro, un agujero, etcétera; en el inciso (g), en cambio, se describe al ombligo a partir de una forma externa al cuerpo, como lo es un terrón.

En el caso del inciso (f) se resalta la relación metafórica que se establece entre el cortar el ombligo y la difamación, no obstante, el verbo *tlâza* se traduce como arrojar o aventar a alguien, por lo que tal vez sería más preciso decir “arrojar el ombligo” y no cortarlo. No se precisa si es de acuerdo con el cordón umbilical o con una imagen semejante que persiste en el imaginario y que es analogada, emitir juicios falsos sobre una persona ES arrojar su ombligo. La relación posiblemente se encuentra en sintonía con lo que representa el ombligo para los mesoamericanos, un punto central, un *axis mundi*, el punto de confluencias y sustancias que pone en comunicación distintos ámbitos del cosmos; por lo tanto, cortar o arrojar el ombligo podría equipararse a provocar cierta pérdida de equilibrio en el “otro” o de arraigo.²¹⁶ Estas ideas estarían en armonía con la noción del vientre materno, aspectos fisiológicos del ser humano que no pueden concebirse por separado, el ombligo y el vientre. En el mito nahua sobre la creación de la tierra, el dios Ehecatl (viento) entra por el ombligo de la diosa Tlalteotl (diosa de la tierra), fue al corazón donde se juntó con Tezcatlipoca y así formaron la Tierra como la conocemos. En otro mito de creación, Quetzalcoatl y Tezcatlipoca parten a la diosa de la Tierra por la mitad, es decir a la altura del abdomen, y así crean el mundo (Garibay, 1965: 105, 107). Entre los antiguos mayas de Yucatán la región abdominal también se encuentra ligada al engendramiento y a la gestación (Bourdin, 2007: 306); en lo que parece ser, de hecho, una relación natural y fisiológica en el ser humano.

Para el vientre o estómago:

- a) Xiccuecuyotl. Pliegues del vientre en la vejez (Wimmer, 2004).
- b) Xiccueyotl. Bajo vientre (Molina, 1571).
- c) Xictetehuana. Arrancar con violencia las entrañas (Wimmer, 2004).
- d) Xicuinyotl. Glotonería (Carochi, 1645).
- e) Xichipoloa. Golosinear (Molina, 1571).

No son muchas las referencias para el vientre, pero los ejemplos muestran que también la raíz puede ayudar a designar el bajo vientre e incluso cierta alusión a las entrañas asociadas con el interior del cuerpo. Los últimos dos casos asimismo enfatizarían algún proceso digestivo vinculado con el estómago, sin embargo, la construcción léxica no es del todo clara y los diccionarios no dieron mayor información al respecto.

²¹⁶ Entre los amuzgo el ombligo se analoga al remolino, por ejemplo (Cuevas Suárez, 2011: 97-98).

- a) Xillammecayotia. Agarrar a alguien con cuerda a la talla (Wimmer, 2004).
- b) Xillan. Barriga, vientre de nuestra madre (topónimo) (Molina, 1571; Arenas, 1611; Carochi, 1645; Guerra, 1692; Wimmer, 2004).
- c) Xillancuauhtic. Dolor de hijada o caballo (Molina, 1571).
- d) Xillanhuipilli. Cintura, alrededor del vientre (Wimmer, 2004).
- e) Xillantli. Barriga, vientre, bajo vientre, abdomen (Molina, 1571; Arenas, 1611; Carochi, 1645; Guerra, 1692; Wimmer, 2004).
- f) Xillanxiquipile. Que tiene una bolsa ventral (Wimmer, 2004).
- g) Xillancuitlalpia. Fijar algo al costado, en los riñones (Wimmer, 2004).
- h) Immoxilantzinco. ¿Acaso tomaré, me apropiaré de lo dicho, lo expresado que viene a salir, a manifestarse, a esparcirse, a derramarse **de tus entrañas**, de tu garganta? (HH, f. 15r; León-Portilla y Silva, 1991: 87).
- i) Noxillâpa. Ahora mi niña, tortolita, mujercita, tienes vida, has nacido, has salido, caído **de mi seno**, de mi pecho (HH, f. 15v; León-Portilla y Silva, 1991: 91).
- j) Moxillan. Porque nada se volverá engaño alguna vez si tomas (esta palabra), si la escuchas, si la coges, si a tu pecho, si a **tu seno** la acercas (HH, f. 20v; León-Portilla y Silva, 1991: 98).
- k) Ixillâpa. ¿Acaso chupará aire? Porque somos el alivio, porque somos el remedio, somos águilas, somos ocelotes. Uno o dos collares, plumas preciosas, caerán de **su vientre**, de su seno, ¿qué beberá, qué comerá? (HH, f. 9v; León-Portilla y Silva, 1991: 73).
- l) Ixilancopa. Lo supo nuestro chiquillo el Tepoztecatl y fue en su busca y cuando aquél vio que éste era una criatura se lo tragó entero. En cuanto se vio dentro, con el pedernal que tenía en **su vientre**, comenzó a desgarrarle las entrañas y cuando vio, ya estaba muerto (*Tepoztecatl II*, González, 1989: 240-41).
- m) Ixila. Una muchachita iba a lavar en lugar donde había una cueva y cada vez que iba a lavar veía un pájaro que salía de la barranca y volaba a su alrededor, hasta que ella lo cogía y lo guardaba en **su seno**; pero cuando se hallaba de regreso en su casa, el pájaro ya no aparecía, y se admiraba mucho de que luego de que aquél pájaro se encontraba en **su seno**, se desaparecía (*Tepoztecatl III*, González, 1989: 244-45).

Si bien el término específico para el vientre es *xillântli*, a pesar de las diferencias fonéticas no se puede negar que la relación entre el vientre y el ombligo puede quedar resguardada bajo la raíz XI. La región corporal que abarca xillân- no es demasiado precisa, puede incluir la parte abdominal, la cintura, hacer alusión a los costados del abdomen incluso a la altura de los riñones, órganos internos como el estómago y las entrañas y todavía cierta correspondencia con el pecho cuando las traducciones enfatizan el “seno”. El ombligo se encuentra contenido en el vientre quien funge como continente, existe una adyacencia entre ambos. Entre los tarascos actuales el ombligo, el vientre y el estómago forman una unidad conceptual (Friedrich, 1969: 23-24). Podríamos decir que la raíz léxica XI como elemento corpóreo obedece principalmente a la parte inferior del torso.

7.6.1 El ombligo como centro espacial y formal

Ahora bien, el ombligo también ha ayudado a designar un punto central, el centro de algo más, de un área mayor, el centro del vientre, dando paso a relaciones espaciales que pueden ser reconocidas a través del léxico. Según López Austin, el ombligo es centro de dignidad, y posee también carácter de punto de relación con el exterior (2004: 217).

- a) Xicco. Ombligo (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- b) Xicpan. En el ombligo (Wimmer, 2004).
- c) Xillan. Barriga, vientre de nuestra madre (topónimo) (Molina, 1571; Arenas, 1611; Carochi, 1645; Guerra, 1692; Wimmer, 2004).
- d) Xillantzinco. Vientre (Wimmer, 2004).

Los casos muestran un efecto de locación central o abdominal. En los primeros dos ejemplos se añaden los locativos –co y –pan como sufijos para hacer referencia al ombligo, tómesese en cuenta que, como sucede en lengua española, el ombligo aquí no necesariamente se refiere a una parte del cuerpo, sino a un espacio, como cuando se dice “te crees el ombligo o centro del universo”. En los dos incisos finales, sí señala explícitamente la parte corporal, el abdomen. Dicha cualidad formal para el espacio se vio también reflejada en los objetos.

- a) Xictli. Ombligo, brújula (Molina, 1571).
- b) Xictlalia. Punto de mira, brújula (Molina, 1571; Wimmer, 2004).

En este par de ejemplos, el ombligo es asimilado a una brújula o a una mirilla, no parece que xîc- esté indicando un sentido de orientación espacial, sino que evoca la idea de un punto central u orificio pequeño. Misma apreciación puede hacer entre el ombligo y la jícara, la jícama y las abejas.

- a) Xicalli. Palangana, jícara, vaso de calabaza (Molina, 1571; Tzinacapan, 1984; Mecayapan, 2002; Wimmer, 2004).
- b) Xicaloztomecati. Importar calabazas (Wimmer, 2004).
- c) Xicalpechtli. Calabaza poco profunda, batea (Wimmer, 2004).
- d) Xicaltic. Parecido a una calabaza (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- e) Xicamacuicui. Recolectar raíces de jícama (Wimmer, 2004).
- f) Xicamatl. Jícama (Molina, 1571).
- g) Xicamatoca. Plantar raíces de jícama (Wimmer, 2004).
- h) Xicotli. Abeja, abejorro (generalmente abeja brava) (Molina, 1571; Carochi, 1645; Wimmer, 2004).
- i) Xicotitlan. Junto a los abejones (Sahagún y Máynez, 1580).

j) Xicotlimiuh. Agujón de abeja (Molina, 1571).²¹⁷

Los casos expuestos analogan un punto de referencia central que es parte de los atributos formales más evidentes de estos objetos. La calabaza, jícara o bule, es muy conocida en América y posiblemente uno de los principales utensilios para el servicio y consumo alimenticio antes de la manufactura de piezas en cerámica o barro, se caracteriza por poseer una forma oblonga en cuyo centro se forma un remache o nudo a modo de ombligo.²¹⁸ Semejante aspecto posee la jícama y la abeja, esta última con referencia al agujón y a un tipo de insecto que, según las descripciones, suele ser muy bravo. Sahagún y Máynez registran el vocablo *xícohtli* como “El furioso”, ello puede deberse a la ponzoña del agujón o al carácter del insecto, sin embarco, el prefijo *xîc-* también hace gala de la emoción del enojo en cuyo semantismo se pueden imbricar también otros aspectos, los veremos más adelante.

7.6.2 El estado prematuro asociado a la raíz XI

El ombligo y el vientre materno en Mesoamérica dieron el fundamento para pensar en nociones acerca del origen, de la reproducción humana y vegetal sustento de la vida, de la fecundidad, la gestación y crecimiento.²¹⁹

Es sabido que el vocablo *xîlôtl* conocido actualmente como jilote, designó para los antiguos nahuas el maíz tierno, la mazorca que comienza a formarse y, en general, la juventud; pues el hombre se concibió a sí mismo como planta de maíz. Es muy probable que tal situación esté bien expresada en el léxico a partir del prefijo *xil-*, podría haber existido cierta imbricación semántica entre la idea del vientre materno asociado a la procreación y la raíz

²¹⁷ La relación entre el ombligo y la abeja no es una simple analogía formal, en el *Libro de Chilam Balam de Chumayel* se dice: “Cuando se multiplicó la muchedumbre de los hijos de las abejas, la pequeña Cuzamil, fue la *flor de la miel*, la *jícara* de la miel el *primer colmenar* y el *corazón de la tierra*” [subrayados míos]. La abeja es un insecto enigmático en Mesoamérica, es motor divino, es parte de la identidad del hombre, es ámbito seminal. Menciona López Austin que todo parte “de un principio cosmológico fundamental: para los mesoamericanos la conjugación del tiempo y el espacio causa que el presente se ubique en el *axis mundi*. A partir del centro [ombligo] la distancia hace que el tiempo retroceda, de tal manera que en los confines del mundo se encuentra la antigüedad extrema [...] Quedan así la colmena repleta de miel o el hormiguero como figuras del Monte Sagrado y su vientre de riquezas. *Las semillas corazones de todas las criaturas son insectos*” (en López Austin, 2009: 27-31) [subrayados míos].

²¹⁸ Entre los zapotecos está observación también es posible, el estómago configura una tridimensionalidad espacial debido a su aspecto esférico (MacLaury, 1989: 135).

²¹⁹ Como ejemplo mesoamericano sobre la preponderancia que dieron los mayas de Yucatán al ombligo, como la suerte del hombre atada a los procesos centrales de la vida social, puede consultarse a Villa Rojas (1980).

léxica EL, que como hemos visto, presentó asociaciones importantes con algunos procesos del crecimiento del maíz y la vida. Tal superposición no es extraña si se considera que las regiones para el tronco corporal, a través de XI y EL, se encuentran imbricadas y no muy bien delimitadas una de la otra.

7.7 Vínculos entre XI y los derivados en XIP/XÎP

El vocabulario que aparece en los diccionarios prefijado con la raíz *xip-* se encuentra asociado al prepucio del órgano genital masculino, imagen a partir de la cual también se denominan granos, jorobas o verrugas y protuberancias. Las referencias derivan en vocablos vinculados con la designación de la escama del prepucio y por lo tanto, aluden a la circuncisión.

- a) Xipincuacoyonca. Prepucio (Wimmer, 2004).
- b) Xipincuahuayotequi. Circuncidar (Molina, 1571).
- c) Xipincuaxonehuatl. Escama del prepucio (Wimmer, 2004).
- d) Xipincuayamancayotl. Parte de la cabeza del pene (Wimmer, 2004).
- e) Xipincuayehuatequi. Circuncidar (Molina, 1571).
- f) Xipinehuatl. Prepucio (Wimmer, 2004).
- g) Xipinquechtemalacatl. Parte redonda del cuello del pene (Wimmer, 2004).
- h) Xipintli. Capullo del pene, prepucio (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- i) Xipintzontecomatl. Prepucio (Molina, 1571).
- j) Xipinquetza. Reventar barro, formación de jorobas o protuberancias (Wimmer, 2004).
- k) Xipintic. Nudos de árbol (Wimmer, 2004).
- l) Xipipi. Grano o verruga (Wimmer, 2004).
- m) Xipochehua. Chichón (Molina, 1571).

La construcción típica de estos lexemas es *xipinêhuatl* y *xipintli* “piel del prepucio” y “prepucio”. Aunque el término se traduce como prepucio en todas sus entradas, la mayoría de los ejemplos citados incorporan otro sustantivo corporal para referirse al órgano genital, en algunos casos es *cuâitl*: “la abertura de la cabeza del prepucio”, “cortar la piel de la cabeza o prepucio”, “escama de la cabeza del prepucio”, “cabeza del pene o prepucio”; en otros casos es *quechtli* “cuello redondeado del prepucio”, *êhuâtl* “piel del prepucio”, o *tzontecomatl* “cabeza del prepucio”. En ningún caso se hace referencia al término que parece

haber sido el más frecuente para designar al pene: *tepôlli*. Es común encontrar diversos nombres para los genitales tal como sucede en la actualidad, muestra de las diversas connotaciones, muchas veces morales, que giran en torno a estos componentes del cuerpo. En estos casos también es indirecta la forma en que se le llama al pene, aunque tampoco de una forma evasiva, pues otras partes corporales proyectan las mismas analogías, como cuando la rótula es una cabeza, la muñeca es un cuello, etcétera. Las analogías suceden aquí con la cabeza y el cuello, así se está denominando al pene, pero la manera por medio de la cual se hace, parece indicar cierta redundancia, pues la cabeza del pene sería lo mismo, o al menos muy cercano, al prepucio; recordemos que *cuâitl* justamente se analoga a formas redondeadas y distales de los objetos.

No sabemos si *xipintli* denote alguna otra parte en particular del pene o del prepucio, el término incorporado en el inciso (a) *coyônca* dice a la letra “abertura de la cabeza del prepucio”. Dicha ambigüedad nos hace pensar que el término *xipintli*, además de referirse al prepucio como región corporal, tal vez ponga énfasis en sus connotaciones reproductivas, es decir, en su función como centro de fecundación. La variante fonética en *xîpêhua*, es muy sabido, significa descortezar y descascarar, por metáfora indica el desollamiento. “Esto trae a la memoria que en la fiesta de *tlacaxipehualiztli*, dos grupos de hombres, los *xipeme* y los *tototectin*, se ofendían, y que los máximos insultos dirigidos eran lo piquetes y pellizcos en el ombligo” (López Austin, 2004: 216).

En la cosmovisión mesoamericana este semantismo posee notable trascendencia, a esta raíz léxica se ha atribuido la noción de *îxiptla* “sustitución” o “representación” que habla de la incorporación de las entidades divinas, es decir, no se trataría de una sustitución, sino de una encarnación, la piel es la corteza del ser humano. Según López Austin, es imposible establecer los límites exactos entre el cuerpo humano y la persona. Ahí el autor retoma la definición de persona en sentido etimológico como máscara, la cual, para el caso de Mesoamérica, funge como una piel del portador, siendo incorporada “anatómicamente” para funcionar tanto social como fisiológicamente (manuscrito del autor, 2012).

Entre los otomíes, Jacques Galinier en su artículo “La peau, la pourriture et le sacré: Champ sémantique et motivation dans un exemple otomi (Mexique)” (1979), aborda el complejo semantismo que existe entre la corteza de los vegetales y el desarrollo fisiológico del ser

humano, la renovación cíclica de la vida puede expresarse en el léxico mediante el término empleado para corteza y piel. De esa forma, el descortezar un árbol puede analogarse al cambio de piel por parte del ser humano, el rejuvenecer, este fenómeno contiene un poder fecundador y reproductivo, pues gira en torno a la noción sobre la regeneración de la materia. Misma circunstancia se puede apreciar entre los mexicaneros de Durango, durante los eclipses la luna se come la piel del feto que esta por nacer, lo que se vincula estrechamente con la regeneración vital (Alvarado Solís, 2004; 290, 308).

7.7.1 Vínculos entre XI y los derivados en XIN/XÍN

Siguiendo este orden de ideas, aparecen en los diccionarios diversos términos que aluden a la semilla, al semen o el esperma a partir de la raíz xin-, veamos los siguientes ejemplos:

- a) Xinach. Semen, simiente (Cortés y Zedeño, 1765).
- b) Xinachoa. Simiente, engendrar, reproducir, sembrar semilla (Olmos, 1547; Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- c) Xinachtia. Conservar la mejor semilla (Molina, 1571).
- d) Xinachtli. Simiente, semilla, granos, esperma, semen (Molina, 1571; Guerra, 1692; Cortés y Zedeño, 1765; Wimmer, 2004).
- e) Xinachuia. Engendrar, lujuriar (Cortés y Zedeño, 1765).
- f) Xinachyotia. Producir simiente (Wimmer, 2004).
- g) Xinachyotl. Semental, simiente, esperma (Molina, 1571; Carochi, 1645; Wimmer, 2004).
- h) Xinaix. Semen (Cortés y Zedeño, 1765).
- i) Xipina. Semen (Mecayapan, 2002).

La forma típica en estos casos es *xinâchtli*, el término *achtli* significa “semilla”, por lo que xin- debe añadir el sentido de reproducción humana y vegetal o, en todo caso, señala algo en la corporalidad humana. El verbo *xincuiloa* es “ceñir la manta para trabajar”, literalmente diría “sujetar el abdomen” como lo sería una faja para cargar. La variante de xîn- parece estar asociada también a elementos vegetales, *xîncâyôtl* se traduce como “escamas”, “corteza” o “costra de la herida”, de ahí proviene el verbo *xîma* “pelar”, “rasurar” o “descortezar”; “aunque asimismo *xinepanoa* es “entretejer esteras”, algo así como “entrelazar fibras o cortezas vegetales”.

Como se puede observar es muy difícil acotar las relaciones vegetales y las humanas, la metáfora del Hombre y el Maíz o cualquier forma de vida vegetal, va mucho más lejos de ser una simple analogía. Las nociones de reproducción, fecundación y procreación no pueden concebirse de manera separada y, si estamos en lo cierto, la misma dificultad parece expresarse al interior de la raíz léxica XI, aludiendo a la región abdominal profusamente de carácter femenino, pero incluyendo un semantismo indisociable que manifiesta los atributos masculinos. La región ventral simula ser un espacio de síntesis sexual a nivel conceptual, pero también un espacio de actividad sexual y fecundadora a nivel fisiológico.

El término *xîma* ya citado arriba es “pelar” pero también “raspar”, evoca una actividad productiva en la manufactura del pulque, el “ximar las pencas del maguey” se dice actualmente en varias comunidades indígenas de México. Como actividad productiva es también actividad reproductiva, el pulque representó un alimento divino, alimento de la tierra y un potente líquido energético revitalizante para el cuerpo, se dice que los antiguos nahuas lo tomaban antes de salir a trabajar en la milpa y lo volvían a tomar a su regreso (López Austin, 2004). Antonella Fagetti en su etnografía sobre los nahuas de San Miguel Acuexcomac, Puebla, encontró un fuerte simbolismo vinculado con la producción del pulque, el “ximar” el maguey representaba un acto sexual, un coito que daba como consecuencia el nacimiento del agua-miel, sustancias femenina la primera y masculina la segunda, el pulque sintetizaba el acto sexual y simbolizaba el nacimiento del ser humano. En los nahuas de San Miguel, se dice:

“La mujer es el maguey, y del maguey nace el quiote, la mujer, como el maguey, echa el jugo, tómale un poquito y enloquecen los dos [...] El maguey es bien celoso, no más no lo tlachicas [sacar el agua-miel], se le va el aguamiel, y si no se vuelve agrio y descompone el pulque, eso de que no lo atiendes. Hay que acariciarlo, el maguey es igual a la mujer, igualito, entre más la quieres, más te da agua y la estás chuleando, más te da agua y el maguey llega a dar como hasta sesenta o setenta litros de aguamiel hasta que acabe. Cuando acaban las pencas, se vuelven muy bajitas, oreadas, así es la mujer, la mujer es buena mientras va pa'arriba acabando sus cuarenta y entrados sus treinta ya comienza a bajar, ya no sube, y ¡vámonos pa'bajo! peor si viene a enfermarse o le falta raspada [ximarla]” (El texto se refiere a la fuerza fecundadora de la mujer que disminuye según la edad avanzada) (Fagetti, 2002: 111-12).

En los *Primeros memoriales* el verbo *xîma* es metáfora del adulterio, es curioso, aunque no existen más ejemplos, que el término *tetlaximaliztli* se emplee para el adulterio en las

mujeres, mientras que el vocablo *tetlaxincapol* lo sea para los hombres (el *capolli* es la cereza, el capulín) (f. 271r; 287r; 70v col. a). Posiblemente el “ximar” sólo se aplique al adulterio femenino, cumpliendo la mujer un papel aparentemente pasivo en el acto sexual, en tanto que en los hombres es tal vez el semen aquel que enfatiza el comportamiento sexual, consumando un papel aparentemente activo.

7.8 Comentarios en torno a XI como centro de reproducción humana

El sólo término *xihuitl* se traduce como “año” y “turquesa”, entiéndase que se encuentra asociado al color verde-azul. Este semantismo se vincula con el agua y el ámbito femenino, los ciclos anuales penden de la temporada de lluvias, quien a su vez determina la suerte de la producción agrícola. El *chalchihuitl* y la turquesa por su color verde-azul, eran símbolo de la vida, de la perfección y la pureza, el primero era también vinculado con el corazón y la purificación del “teyolia”, entidad anímica que tendía al renacimiento en otro ser humano después de lavarse en el espacio mítico de Tamoanchan (López Austin, 1994: 164-79; Thouvenot, 1982: 232-37).

Si hablamos del ombligo hablamos de un *axis mundi* y corporal, un sitio donde confluyen las sustancias masculinas y femeninas que dan origen a la vida; si hablamos del vientre estamos reconociendo en él la actividad gestacional y fecundadora de la reproducción humana; si hablamos de la corteza vegetal estamos también haciendo referencia a la renovación de la vida en un ciclo natural de rejuvenecimiento, tanto del ser humano, como del ámbito vegetativo; si hablamos del órgano sexual masculino estamos hablando de la simiente que fecunda la tierra, el vientre materno, lo que posibilita la gestación, reproducción y el renacer de la vida humana; si hablamos de *xihuitl* hablamos de todo ello en sentido prototípico.

7.8.1 El lado antagónico de XI

Los verbos *xinia* y *xitînia* en náhuatl se presentan casi como sinónimos, ambos aluden a cierta destrucción, “desbaratar”, “dispersar” o “deshacer algo”. Lejos de representar discordancia con el sentido de procreación que tiene la raíz XI, el antagonismo confirma lo observado. Los valores semánticos tienden a permanecer invariables, y por lo tanto, un valor opuesto de la

misma magnitud puede ser expresado mediante el mismo constructo. Además, en algunos contextos se hace alusión al cerro y al viento como parte del ámbito destructivo, la montaña era imaginada entre los mesoamericanos como el vientre materno, y el viento como una de sus sustancias naturales.

- a) Xitínque. Y después mientras gobernaba en Cuauhtitlan Huehue Xaltemoczin, en el año 7 Acatl (1395), **se desbarataron** los xaltomecas: la guerra con que los combatieron los chichimecas cuauhtitlacalca duró 100 años... (AC, f. 20; Tena, 2011: 97).
- b) Xiniz. ¿De quién voy a ser tlahtoani? Si ya no va a haber ciudad de Colhuacan, pues **se dispersará** / ¿Cómo podrá **perecer** nuestra ciudad? (AC, f. 23; Tena, 2011: 105-06).
- c) Anxitinizque. Por eso he dicho, después de que **perezcan** irán a nuestra casa, que está detrás de los montes; allá mi padre el tlahtoani los esperará y les dará tierras... (AC, f. 23; Tena, 2011: 106).
- d) Quixinique. Los tepotzotecas prendieron fuego a Tlacocouhcan, y **asolaron** el pueblo (AC, f. 42; Tena, 2011: 157).
- e) Xixitin. Sólo en Tollan hizo mucho calor, y se secaron árboles, nopales y magueyes; **las piedras se partían** por el calor (LS, f. 82; Tena, 2002: 195).
- f) Xitini. **Cayó** el cerro, se derrumbó, y de adentro salió Tlotepetl (LS, f. 79, Tena, 2002: 187).
- g) Xitinia. Cuidadosamente ellos habían hecho un ladrillo de adobe. Y le llamaban “sus pies”, se decía que cuando los dioses llegaban, la masa de maíz en forma de ladrillo era **deshecha** con sus pies. A veces a media noche era **deshecha**, o durante el día, o al anochecer (PM, f. 252r; Sullivan, 1997: 63).
- h) Tlaxinia. Todos iban en precesión, tanto durante el alba como en el atardecer, entonces **rompían** filas (PM, f. 256r; Sullivan, 1997: 76).
- i) Xitini. Aquel que soñaba que una montaña **se estrellaba** con él, se decía que pronto moriría (PM, f. 85v; Sullivan, 1997: 176).
- j) Xinia. Y para aquel que **ha colapsado** granos de maíz en el suelo, quien los ha despreciado aquí en la Tierra, en el lugar de la muerte, los dioses de la muerte les arrancaban los ojos (PM, f. f. 84v col. a; Sullivan, 1997: 178).
- k) Xitinia. Y cuando ocurría el augurio de la ciudad, era cuando un peñasco **se desgarraba**, o cuando una montaña **se partía** (PM, f. 85r; Sullivan, 1997: 175).
- l) Omoxixitini. Sólo de su voluntad se metió en el bosque, al hierbal y por sí mismo se acercó a los rincones, a las paredes; **se arruinó**, se descarrió. Sólo de su voluntad se echó al río, se despeñó (HH, f. 4v; León-Portilla y Silva, 1991: 59).
- m) Titexixitini. ...en ninguna parte, en medio de la gente, entre las personas te andes acostando, en ningún lugar andes perturbando a la gente, no enfrentes a las personas, no como vasijas, como cazuelas las revuelvas. No **dividas a las personas**, no las hagas apartarse entre sí (HH, f. 11v; León-Portilla y Silva, 1991: 79).
- n) Quinxixitza. ...y cada año celebran su fiesta, y si no lo hacen así comienza a soplar un huracán que hace chillar hasta los guayabos, **echa abajo** las casas. Le llevan en ofrenda cera y flores todo el día y sube la gente llevándole cera y al llevarle cera le llevan flores (*Tepoztecatl III*, González, 1989: 248-49).

La procreación como opuesta a la destrucción puede presentar implicaciones conceptuales en el orden de la cosmovisión, el vientre materno es el mundo femenino, oscuro lleno de entidades anecuménicas que causan daño y mal al ser humano, se trata de un sitio de

procreación pero también altamente destructivo. La idea del monte asociado al vientre y como lugar de peligro es un fenómeno pan-mesoamericano. Entre los mexicaneros de Durango, este antagonismo se ve reflejado en las nociones de vida y muerte, ambas expresadas enérgicamente en la concepción que se tiene del vientre materno, el estómago o la parte inferior del torso; bien puede ser un espacio de generación, pero también relacionado con el mundo de los muertos, el desorden o la podredumbre (Alvarado Solís, 2004: 278, 310-11).

7.9 El enojo y la envidia en XI

Ahora, intentaremos inspeccionar el semantismo que existe alrededor del vocablo *xîcoa*, averiguar qué relación guarda con el vientre y con las relaciones semánticas que hasta el momento han sido analizadas. Se trata de una emoción principalmente vinculada con el enojo y la envidia:

- a) Xicol. Egoísta (Wimmer, 2004).
- b) Xicollani. Querer, desear (Wimmer, 2004).
- c) Xicopina. Hacer enojar a alguien (Wimmer, 2004).
- d) Xicopini. Hacer bromas (Wimmer, 2004).
- e) Xicotli. Furioso (como abeja) (Molina, 1571; Sahagún y Máynez, 1580; Carochi, 1645).
- f) Nexicolo. Y él sólo gobernó 10 años. Y en su tiempo la guerra comenzó. **Había enojo** hacia los tenochca (PM, f. 51r col. a; Sullivan, 1997: 186).
- g) Moxicoa. Y de la misma manera, si **él estaba irritado** con una ciudad a la que él tenía ir, él iba por todas partes en los templos, en las casas de los gobernantes, de los macebuales. Cuando él deseaba que una ciudad fuese destruida, si la guerra prevalecía, él deseaba que todos los gobernantes, nobles y macebuales, murieran allí, así la ciudad desaparecería... (PM, f. 58r col. b; Sullivan, 1997: 213).
- h) Moxicoa. Y cuando eran conquistados, el tributo incrementó. Aquellos **estaban enojados** cuando su tributo incrementó (PM, f. 59v col. b; Sullivan, 1997: 223).
- i) Timoxicoa. El conquistador hablaba con su pueblo de esta manera: “¿Tal vez lo desean una vez más? ¿Tal vez ustedes **están enojados**? (PM, f. 60r col. b; Sullivan, 1997: 224).
- j) Moxicoaya. Si alguien mataba un guerrero águila, si alguien mataba un guerrero jaguar, el gobernante **se enojaba** (PM, f. 65r col. a; Sullivan, 1997: 246).
- k) Moxicoz. Así, el miedo se estableció, para que el gobernante no **se enojara** con nadie (PM, f. 51r col. a; Sullivan, 1997: 248).
- l) Tihualmoxicoz. No por algo **vengas a disgustarte**, de lo que está a tu espalda, detrás de ti [lo que ya pasó], lo que para ti en vano se hizo salir, en vano se te levantó [se te manifestó] (HH, f. 13v; León-Portilla y Silva, 1991: 85).
- m) Nincoxicoz. ¿Acaso tomaré, me apropiaré de un labio [de lo dicho], de una boca [lo expresado], que viene a salir, a manifestarse, a esparcirse, a derramarse de tus entrañas, de tu garganta? Así cumples tu deber

conmigo que soy tu collar, tu pluma de quetzal; así no **me enfadaré** (HH, f. 14v; León-Portilla y Silva, 1991: 87).

n) Tihualmoxicoti. ¿Y así, acaso es preferible que te vayas a colocar, que te vayas a topar con lo que enferma a la gente, lo que atormenta, lo que la asusta, lo que la escandaliza, lo que la deprime? ¿Acaso hasta entonces **vendrás a sentir envidia**, vendrás a atemorizarte? Acaso hasta entonces vendrás a decir: “Cierto, sólo la verdad expresaron, me dijeron mi madre y mi padre...” (HH, f. 5r; León-Portilla y Silva, 1991: 61).

ñ) Timoxicoz. O si no te fuera dado nada, no así **has de tener envidia**, no así aborrecerás a la gente, no así dejarás a tus amigos (HH, f. 8v; León-Portilla y Silva, 1991: 69).

o) Ximoxico. Y si así **sientes envidia**, si así hablas con malicia, así bien se verá que no eres hijo amado de dios (HH, f. 8v; León-Portilla y Silva, 1991: 69).

p) Monexicolizpan. No **con tu envidia**, no con tu coraje, vendrás a manifestarlo, vendrás a decirlo; sólo harás bueno tu canto, tu palabra (HH, f. 12r; León-Portilla y Silva, 1991: 81).

q) Nexicol. Tú sabrás de dónde sale esta enfermedad, de dónde sale este mal- Quizás un **envidioso** le está haciendo algo a mi enfermo, quizás un **envidioso** le está haciendo algo a mi familiar. Por eso aquí te suplico a esta hora (Invocación para el diagnóstico, Lupo, 1995: 116-17).

Los vocablos citados se construyen a partir de *xîctli* “ombligo” bajo el verbo *xîcoa* “enojarse por celos”, “codiciar”, “envidia”, “burlarse”, “sufrir de algo”, “aguantar” (Molina, 1571; Cortés y Zedeño, 1765; Mecayapan, 2002; Wimmer, 2004). Con base en los contextos discursivos citados, así como en los significados que a este verbo se le atribuyen, presentaré la descripción del ENOJO de acuerdo con el Metalenguaje Semántico Natural:

- (a) X siente algo
- (b) algunas veces una persona piensa:
- (c) “Sé que: alguien hace algo
- (d) Quizá es algo malo, quizá no lo es
- (e) Sé que es algo que es muy bueno para otros
- (f) Sé que es algo que yo también quiero
- (g) Sé que es algo que yo puedo tener
- (h) Puedo decir ahora: Haré algo a causa de esto
- (i) Sé que puedo hacer algo”
- (j) Por esto, esta persona siente algo malo y actúa para tener lo que le falta
- (k) X siente algo como esto

El enojo que se experimenta alberga una minuciosa relación con un sentimiento de envidia y de celos. No es como el enojo descrito anteriormente bajo el término *cualânica*, donde el experimentante sufría la afrenta de alguien más, en este caso la causa puede incluso no afectarle de forma directa, pero el sujeto siente que sí. Es un enojo ocasionado por un sentimiento que preexiste, el deseo por algo que desde el exterior le causa cierto dolor. Dicha

aspiración, en el enojo del sujeto, llega al grado de no sólo en pensar evitar el bien ajeno del cual carece, sino en obtenerlo para él. Este tipo de enojo también recae en cierta impotencia de no poder cumplir con tal deseo, un resentimiento de que las cosas no hayan sucedido como era deseado, de no poder hacer que las cosas o los eventos le hayan favorecido en el pasado, o le favorezcan en tiempo presente.

Este esquema emotivo general no se distingue sustancialmente de otros casos en otras lenguas. Luego, ¿qué implicaciones tendría esta emoción al interior de la semántica nahua?

1) La semántica sobre esta emoción ronda, según la definición presentada antes, entre los celos, la envidia, el enojo o la molestia, además de sentir que debe soportar o aguantar algo que le causa mal.

2) Desconozco cómo se manifiesta esta emoción en otras culturas, pero en Mesoamérica, de norte a sur, la “muina” (mohína) y la envidia es uno de los sentimientos más pronunciados en los relatos, discursos y en la misma normatividad indígena. La gran mayoría de las causas de castigo colectivo y social, en aquellos mitos que López Austin denominó “mitos-narración”, derivan de una trasgresión al deseo impetuoso de lo ajeno o de eso que se enajena en detrimento de los demás. La normatividad implicada en el discurso tiende evocar cierto temor por no respetar la ley colectiva.²²⁰ En otros casos, como entre los mexicaneros de Durango, esta forma de enojo es parte de la abstinencia en rituales curativos asociados con los difuntos, es decir que, al menos cierto sector de la emoción lleva implícita la idea de un desequilibrio corporal y cósmico (Alvarado Solís, 2004: 275). Buscando complementar y ejemplificar esta circunstancia, cito brevemente algunos relatos que escuche de un joven oriundo del pueblo chol de Tumbalá, Chiapas; existen muchísimos discursos de este tipo, pero considero que éstos podrán ayudar con el tema. Luis Arcos narraba:

I) En una tarde, una señora fue a visitar a otra señora a su casa, le pidió que le regalara una gallina por que ya no tenía, la señora de la casa, enojada no accedió a lo que le pedía y la señora se

²²⁰ Fernando Martínez Cortes habla de la medicina náhuatl y muestra una preocupación por los aspectos científicos y empíricos relativos a la religión y lo sobrenatural; menciona que tales aspectos coexistían sin perjudicarse mutuamente del todo. Según al autor, el complejo de la salud y la enfermedad, para los nahuas, era una constante lucha que se manifestaba en el plano social más que en el ámbito biológico propiamente dicho; así, en el marco de las emociones como el odio [a partir del enojo] y la envidia, a través de la metáfora, es que existían repercusiones divinas y sociales (1965: 5-6, 13-16, 24, 26, 31, 34-35).

marchó con las manos vacías. Al día siguiente, un jaguar saltó por el corral, se llevó a una gallina dejando las demás muertas, era una señora que tenía por nahual al jaguar (Marzo del 2014).

II) En una mañana, un señor le dijo a su vecino que si por favor podía cortar el árbol de su patio, porque no dejaba pasar la luz a su milpita de maíz y por eso el maíz no se daba. El señor contestó de mala gana que no lo iba a hacer. En la noche cayó un rayo que partió el árbol en dos, de ahí en adelante el maíz creció bien (Marzo del 2014).

III) Un señor tenía deseos de poseer mucha riqueza, quiso hacer pacto con un viejo que no se dedicaba a cosas buenas, fue a una cueva de noche a hablar con él, le dijo lo que debía hacer, él señor hizo lo que le pedía el viejo, pero no sólo hizo eso, quería más. La gente vio en la noche allá en el monte unas luces de color azul, al acercarse encontraron muerto al señor (Marzo del 2014).

A nivel mitológico, la “muina” producto de un sentimiento previo de envidia, no es causada por aquél que apetece algo, sino por aquél que no desea compartir o que se molesta por el bien ajeno. La aparente venganza no es producto del enojo, sino de reestablecer el equilibrio perdido por la “muina”, la colectividad se desequilibra, el mundo en sí mismo se desequilibra, el centro de todas las cosas se compromete. Todo este conjunto de ideas pertenece al ámbito femenino, los nahuales y la hechicería, compete a las leyes de lo telúrico, el bienestar de la sociedad, su fiel reproducción y procreación en términos sociales pasa por el juicio de las fuerzas divinas traducido en el discurso y actos sociales. Esto, en lo que respecta a la *variabilidad cultural*. Pero dicha pérdida de estabilidad sucede inicialmente en el cuerpo.

3) Pienso que el proceso semántico que afecta al término *xīcoa* procede de una sensación en la parte baja del torso a la altura del vientre, cuando sucede lo que se acaba de explicitar, probablemente, se resiente un vacío en el estómago, cierta tensión, algo que podría sucederle a todo aquél que posea un cuerpo humano. Hasta aquí hemos seguido el camino de la emoción del enojo, pero en otros contextos se puede presentar un sentimiento de envidia más sutil, que el vocabulario y los discursos también pueden incluir.²²¹ En cuanto al enojo precedido de los celos y la envidia, la síntesis sería: CUANDO ME ENOJO SIENTO ALGO EN EL CENTRO DEL VIENTRE, lo que define, entonces, una situación metonímica por contigüidad entre la

²²¹ “De acuerdo con el MSN, en el plano semántico conceptual de los primitivos universales y su sintaxis semántica, las discriminaciones formales o categoriales (sea un verbo, sustantivo, etc.) no afectan de modo determinante el significado de un lexema o palabra [...] más allá de que cierto término emocional, en otros contextos pragmáticos”, el significado puede ser definido como algo distinto (envidia) (Bourdin, 2014: 55).

emoción y lo que se siente en cierta parte del cuerpo, en el empleo de la raíz léxica en cuestión, algo que podría ser de *carácter universal*.

4) La proyección corporal sucede formándose un verbo a partir de un sustantivo como lo es *xīctli*. Aquello que pasa y se mueve en una parte del cuerpo genera un vocablo para expresar el enojo como verbo reflexivo. Se trata de la incorporación nominal que es parte del cuerpo.

5) La emoción sobre esta forma de enojo, tal cual ha sido descrita, no es un constructo únicamente del lenguaje, arbitrario o cognitivo, está enraizada en el movimiento y la sensación corpórea, está motivada y es lo que permite producir el léxico emocional.

7.9.1 Otros referentes de carácter anímico en XI

Finalmente, se han obtenido algunos referentes anímicos igualmente asociados con *xīctli*. A partir de la forma típica *xīccahua*, este estado emocional ronda en torno a las ideas de “abandono”, “desamparar”, “descuido”, “negligencia” o incluso la “pereza” (Molina, 1571; Arenas, 1611; Carochi, 1645; Wimmer, 2004).

a) Quixicauh. Ahora habrá una plaga, se viene una plaga. Dejen que los macehuales se fortalezcan a sí mismos. No dejen **que nadie sea descuidado** de su cuerpo (PM, f. 58r col. b; Sullivan, 1997: 212).

b) Ma quixicauhti. Ahora durante un año, lo que caerá sobre nosotros serán piedras. El granicero también ordenó: “Dejen que los macehuales se fortalezcan a sí mismos, **no los dejen descuidarse**” (PM, f. 58r col. b; Sullivan, 1997: 213).

c) Onimitziccauh. No **te abandoné**, no te desamparé, por ti mucho anduve llorando, anduve triste (HH, f. 10r; León-Portilla y Silva, 1991: 75).

d) Timoxiccauh. Tú no **te abandones**, no seas desperdiciada, no te quedes atrás (HH, f. 16r; León-Portilla y Silva, 1991: 91).

El término *xīccahua* dice a la letra “apartar o dejar el ombligo”, lo que parece haber implicado un descuido de la persona y cierto abandono, y permite observar la importancia del ombligo circunscrito en el vientre como aspecto central del equilibrio humano.

7.10 Vocabulario y categorías semánticas alrededor de la raíz léxica CUITLA

En esta tercera sección capitular y última, abordaré el semantismo sobre la raíz CUITLA que se encuentra principalmente relacionada con la espalda baja, cierta región ventral y el excremento. Las asociaciones más frecuentes fueron, como es ya sabido, sobre todo con los

metales preciosos (oro y plata), pero también con el color pardo (gris oscuro/marrón), la relación espacial trasera y con los aspectos anímicos de la pereza, el cuidado o procuración, y en menor medida con el temor. En el *post scriptum* de “Una vieja historia: la mierda como prodigio milagroso” (2009), y a propósito de la obra *Una vieja historia de la mierda* de Alfredo López Austin y Francisco Toledo, Antonio García de León ya comentaba la producción léxica y semántica que esta raíz posee, muchos de los cuales desarrollaremos a continuación.

7.11 Las categorías corporales

Los principales componentes corporales para CUITLA fueron la espalda y el excremento, para la primera se registraron un total de 45 lexemas, mientras que para el segundo 44. La región corporal en este caso tampoco es posible delimitarla con claridad, muchos términos se asociaron asimismo con el vientre (30), los intestinos (27), los riñones (10), cintura o cadera (6) y cola de algún animal (21). Se podría decir que la raíz léxica ha servido para denominar sobre todo la espalda baja, las áreas laterales y cierta parte del vientre, involucrando los órganos señalados.

Veamos cómo se habla de la espalda en los discursos nahuas:

- a) Tezcacuitlapilli. Cuando llegaron a Tecpantlayacac, los cuetlaxtecas salieron a recibirlos; les obsequiaron [dos] soles, uno de oro y otro de plata, también un **espejo de espalda**, un casco de oro para la cabeza, [otro] casco de oro en forma de caracol, un tocado de plumas de quetzal y un escudo de concha nácar (AT, f. 15r-15v; Tena, 2004: 101).
- b) Icuitlapan. En la fiesta de Acolmiztli los niños pequeños eran decorados por todos sus cuerpos con plumas de colores. Y los adultos sólo aplicaban las plumas, sólo las pegaban, a sus abdómenes, pechos y **espaldas**. Se decía que así Acolmiztli no hechizaría a la gente (PM, f. 256v; Sullivan, 1997: 78).
- c) Amocuitlapantzinco. “Aquí están sentados, mis hijos, altos señores. Aquí están nuestros señores del pueblo común, todos ellos. Toda la gente común ha salido junta; se han colocado en sus rodillas, en su **espalda**. Ustedes están abrumados soportando la carga, están abrumados con lo que es llamado la carga de personas, el cuerpo que porta a las personas que están puestas en sus rodillas, en su **espalda**. ¿Merecerán las palabras, las expresiones que surgen, que emanan de la estera, del asiento? ¿Hará el maestro, nuestro señor, abrir la caja de caña, el cofre de caña, en tus entrañas, en tu garganta, el que está cerrado, el que te confió, el que te dio? (PM, f. 62r col. a; Sullivan, 1997: 231).
- d) Chiltotocuitlamoli. Tortillas de yuca cubiertas con una salsa de chile y **rabadilla de pavo**; pescado blanco enchilado amarillo; pequeño pez de agua dulce enchilado rojo picante; ranas enchiladas verdes picantes; renacuajos enchilados rojos picantes; “perico de agua” inmerso en salmuera (PM, f. 54v col. a; Sullivan, 1997: 202).
- e) Tocuitlatetepo. **Nuestra columna vertebral**: Por medio de ésta soportamos cosas sobre nuestra espalda, se dobla (PM, f. 83r; Sullivan, 1997: 256).

f) Nocuitlapan. Porque mucho se agotaron mis hombros, mis **espaldas** para buscar, para apartar para ti lo que bebiste, lo que comiste (HH, f. 10r; León-Portilla y Silva, 1991: 73, 75).

g) Immocuitlapantzin. Porque se acaban los rostros de la gente, los corazones de la gente y los hombros de las personas, **las espaldas**, los codos, las rodillas [todo lo humano termina] no se dañe tu rostro, tu corazón, ni tu hombro, tu espalda, tu codo, tu rodilla, si te pones a barrer, a limpiar, a lavarle las manos, a lavarle la cara, la boca a los demás hazte cargo de ellos [cuídalos] (HH, f. 16v; León-Portilla y Silva, 1991: 91).

h) Icuitlapa. De repente vieron que había salido otra vez y que les gritaba **a espaldas de** Tepexitl... ¡Se había hecho delgado, delgado para entrar cerro adentro y salir **por la espalda!** (*Tepoztecatl I*, González, 1989: 230-31).

Como se puede apreciar en los discursos, la espalda es trascendental porque representa un medio para la carga, asociada esta idea con aquella que vimos en el capítulo sexto con relación a la mano. Sobre la espalda se coloca el peso, la carga material pero también la carga de las responsabilidades, la acción cultural determina la existencia de la metáfora, quien a su vez es un tanto relativa, pues el trabajo llevado a cuestas es lo que permite cuidar y hacerse cargo de los congéneres.²²² La analogía puesta en la mesa es muy semejante a aquellas que nosotros empleamos frecuentemente en lengua española. Junto con los hombros, las rodillas y los codos, la espalda se sitúa como una herramienta corporal que no puede debilitarse, ello representaría la pereza y la falta de fortaleza muscular, como veremos más adelante. La espalda también funge como parte relevante del torso, pues es lo que completa, junto con el abdomen y el pecho, el grueso del cuerpo humano y todo lo que envuelve a los órganos y a los elementos vitales. A su vez, la espalda ha servido para demarcar una relación espacial trasera, encontrarse detrás de algo, a sus espaldas, tal como sucede en muchas lenguas del mundo, lo veremos en seguida.

Para el vientre:

- a)** Cuitlamatl. Estómago (Wimmer, 2004).
- b)** Cuitlanacatzcayotl. Gordura extrema (Wimmer, 2004).
- c)** Cuitlaolpil. Pequeño abdomen abultado (Wimmer, 2004).
- d)** Cuitlapatlachtic. Vientre gordo (Wimmer, 2004).
- e)** Cuitlapetz. Obeso, gordo (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- f)** Cuitlatapayollotl. Gordura (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- g)** Cuitlatecomatl. Vientre (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- h)** Cuitlatecontli. Vientre (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- i)** Cuitlatecontli. Pequeño vientre (Molina, 1571; Wimmer, 2004).

²²² Entre los tarascos la espalda también se asocia con el cargar (Friedrich, 1969: 27).

- j) Cuitlatecpichahui. Tener cólicos, dolor intestinal (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- k) Cuitlaxcollahueliloc. Glotón, que sólo tiene vientre (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- l) Cuitlaxcolli. Vientre, panza (Molina, 1571; Sahagún y Máynez, 1580; Arenas, 1611; Guerra, 1692; Cortés y Zedeño, 1765; Clavijero, 1780; Wimmer, 2004).
- m) Cuitlatexcalhuaqui. Constipado (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- n) Cuitlaxitini. Reventar por el vientre (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- ñ) Cuitlaxcoliztaque. Así quedaron ustedes los cerros, van a cuidar. No quiero que venga la gente capitalina, la gente de **panza blanca**, no quiero que nadie haga llorar a los indios (*La mujer blanca II*, Horcasitas, 1979: 18-19).

Si bien las referencias para la región abdominal son muy prolijas en los diccionarios, en las fuentes discursivas los casos bajo la raíz CUITLA son prácticamente nulas. El área ventral figura vinculada con los procesos internos metabólicos y gastrointestinales, la glotonería y la gordura, esto se debe a que con CUITLA se pone énfasis en los intestinos y entrañas. En el último inciso, un caso etnográfico, se habla de la gente de “panza blanca”, se trata de una relación metonímica que implica la imagen del “hombre blanco” o mestizo, es probable que se designe al abdomen como referencia étnica y no sólo a la piel por el vínculo que éste guarda con la identidad original y natural, la creación de otros tipos de seres humanos que hasta cierto punto se sitúan como diferentes a los indígenas. Lo anterior con base en las implicaciones internas y ventrales del torso que hemos venido mencionando, pero también de acuerdo con la alimentación.²²³

Otras regiones de la espalda baja y del área abdominal:

- a) Icuitlapan. Al poco tiempo de enseñorearse se casó, y tomó por mujer a Coacueye, mujer valiente, a quien había criado un hechicero en Coacueyecan, pues de ahí era originaria Coacueye; ésta tenía **sus caderas** como de un brazo de anchas, etcétera (AC, f. 8; Tena, 2011: 55).
- b) Cuitlaxcol. ¿Quién se come a la gente? Lo asecharon y se apoderaron de él; y cuando se apoderaron de él, vieron que era un muchachuelo lampiño y sin dientes. Luego lo mataron; y después de matarlo le miraron las entrañas, y no tenía ni corazón ni **tripas** ni sangre. (LS, f. 82; Tena, 2002: 195).
- c) In cuitlapilli atlapalli. No vayáis a otros pueblos, celebrad sólo aquí, para que no causéis pena a la **cola** y a la ala [los macehuales; el pueblo], a la anciana, al anciano, al niño de cuna, al que gatea, al que ya anda; cuida de ellos, compadecedlos (AT, f. 5-6; Tena, 2004: 31).
- d) Tocuitlaxcol. Nuestros **intestinos**: Tienen diarrea, tienen heces acuosas (PM, f. 83v; Sullivan, 1997: 257).
- e) Cuitlatexcalhuaquiztli. **Cólico** (PM, f. 76r; Sullivan, 1997: 285).

²²³ Para los procesos de alimentación en relación con la identidad en Mesoamérica, véase a Sybille De Pury Toumi (1992) y a Pedro Pitarch (2011).

f) In iatlapal ihua in icuitlapil. La [insignia] del pájaro quetzal: Así se hace: Un armazón es del mismo modo formado como un pájaro. Sus alas y **cola** son [de plumas] de quetzal. Tiene una cresta [de plumas] (PM, f. 68r; Sullivan, 1997: 267).

g) Immocuitlaxcolco. ¿Acaso verán dentro de ti como en una funda, como en una arca, si tu interior está bien cerrado, si tus **intestinos** están bien amarrados? (HH, f. 11r; León-Portilla y Silva, 1991: 77).

h) Mocuitlaxcol. No delante de la gente, al lado de las personas lo avergonzarás, porque si lo avergüenzas, luego así tu corazón, tus **entrañas**, lo que ante la gente haces vivir, los arrastrarás (HH, f. 19v; León-Portilla y Silva, 1991: 97).

i) Mocuitlaxcoltzinco. Con dificultad viene a brotar tu lechita porque eso es lo que ahora haces, porque por mí así en tu seno, en tus **entrañas**, junto a ti, ha habido miseria y ahora no son tu pertenencia el costo de tu huso... (HH, f. 21v; León-Portilla y Silva, 1991: 100).

j) Immocuitlapiltzin. ...has embarneado, te has hecho grande, has crecido como si acabaras de salir de tu cascarroncito, como si te hubieran arropado con algo precioso, como si te hubieran brotado tu **colita**, tus alitas, como si apenas movieras tu manita... (HH, f. 1v; León-Portilla y Silva, 1991: 49).

k) Ocuitlaxcoltetec. Los fuertes dolores que lo habían aquejado los había producido el Tepoztecatl al cortar de derecha a izquierda los **intestinos** con la obsidiana y el pedernal que había juntado en el camino... (*Tepoztecatl I*, González, 1989: 232-33).

l) Quicuitlacoltequi. En cuanto se vio dentro, con el pedernal que tenía en su vientre, comenzó a **desgarrarle las entrañas**, y cuando vio ya estaba muerto (*Tepoztecatl II*, González, 1989: 240-41).

La manera en la que se dibujan las entrañas y los intestinos no está muy alejada de la que empleamos en español. Las entrañas son la profundidad del ser, lo más recóndito, aquello que nos hace humanos pero también colorea la personalidad individual. No poseer entrañas es no ser nada, es ser un ente anecuménico o un ser monstruoso. La destrucción de los intestinos es asimismo la muerte total del organismo. Como se vio desde los ejemplos anteriores, el lomo, rabadilla o la cola se designan bajo esta raíz, los animales poseen su espalda o su rabo. En este caso, la cola también se presenta difrasísticamente junto con el ala de un ave para hablar metafóricamente del pueblo, sobre todo de los macehuales agricultores y de aquellos que sustentan a toda la ciudad, su vuelo y su dirección termina por dirigir todo el aparato en una suerte de metonimia incluida dentro de la metáfora.

Con relación al dolor corporal:

a) Cuitlahuaquiliztli. Constipación (Wimmer, 2004).

b) Cuitlahuitequi. Golpear espalda o riñones, deslomar (Molina, 1571; Wimmer, 2004).

c) Cuitlacaxoa. Encogerse las espaldas al ser azotado (Molina, 1571).

d) Cuitlacaxxoliztli. Debilitarse (Molina, 1571; Wimmer, 2004).

f) Cuitlapantlatlac. Dolor de espalda o riñones (Molina, 1571; Wimmer, 2004).

g) Cuitlapantonehua. Dolor en riñones (Molina, 1571).

h) Cuitlatepichahui. Cólicos (Molina, 1571; Wimmer, 2004).

- i)** Cuitlatexcalhuaqui. Cólicos, constipado (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- j)** Cuitlaxcolalahua. Diarrea (Wimmer, 2004).
- k)** Cuitlaxcolcocoqui. Dolor de tripas o entrañas (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- l)** Cuitlapanchicoltic. Jorobado (Wimmer, 2004).
- m)** Cuitlapozahua. Jorobas (Wimmer, 2004).

Las aquejas que sufre el cuerpo en la región dorsal también indican aspectos intestinales como los cólicos, la constipación y la diarrea. Las afectaciones a los riñones indican, hacia el exterior del organismo, el área corporal que es considerada, en tanto que las dolencias dorsales se asocian a golpes, debilitamiento, encorvamiento o a las mal formaciones. Los problemas de salud son relevantes porque señalan el grado de consciencia de los órganos en vínculo directo con los padecimientos que se sufren, y apuntan a las áreas implicadas tanto en el exterior como al interior del cuerpo.

La postura corporal:

- a)** Cuitlacaxoa. Encogerse (Molina, 1571).
- b)** Cuitlachicueloa. Curvar el cuerpo hacia atrás (Wimmer, 2004).
- c)** Cuitlacaxoliztli. Encogimiento (Molina, 1571).
- d)** Cuitlananapol. Flácido (Wimmer, 2004).
- e)** Cuitlapecholiztli. Encogimiento (Molina, 1571).
- f)** Cuitlalpiya. Ceñirse (Olmos, 1547; Molina, 1571).
- g)** Cuitlacaxiuhyán. Altura, tamaño (Wimmer, 2004).

Las alusiones a las posturas corporales asimismo manifiestan preocupaciones o adherencias de orden cultural. En estos casos se habla sobre todo el encorvamiento que puede relacionarse con la vejez, aspecto nodal en la representación de una edad avanzada, la forma de la espalda, pero también como un índice de flacidez, debilitamiento o cansancio. En el último inciso Wimmer registra un término donde la raíz parece indicar un signo de medición, como lo sería la altura del cuerpo mediante el volumen o altura de la espalda; sin embargo, es la única evidencia de este tipo que se encontró.

Debido a la relación que posee CUITLA con los intestinos, una de las referencias más significativas y de gran alcance cosmovisivo fue el excremento, o “abundancia vana” como lo tradujo López Austin, omito por ahora más comentarios al respecto puesto que el tema fue suficientemente abordado por el historiador y por Francisco Toledo en *Una vieja historia de*

la mierda (2009 [1988]). Poco falta agregar que no sean reiteraciones a lo que ya ellos han observado, incluyendo la analogía entre el excremento y los metales preciosos, y demás relaciones religiosas, cosmogónicas y culturales derivadas.

7.12 CUITLA con relación a los colores y a los animales

A tono con nuestra metodología y objetivos, diremos que la mierda evocó aspectos semánticos vinculados con el color y la designación de animales por su color más que por otros atributos. Sin embargo, los insectos parecen haber sido categorizados por su proximidad y contigüidad con el excremento.

Colores:

- a) Cuitlanextic. Cenizo (Wimmer, 2004).
- b) Cuitlamiztli. Pardo (Molina, 1571; Sahagún y Máynez, 1580; Arenas, 1611; Wimmer, 2004).
- c) Cuitlatexohehuatl. Túnica azul (Wimmer, 2004).
- d) Cuitlatexotli. Azul plateado (Sahagún y Máynez, 1580; Wimmer, 2004).
- e) Cuitlatl. Color moreno (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- f) Cuitlatl iztac. Plata, metal (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- g) Tecuitlatl. Pasteles de **huevos secos de mosca** de agua que se adhieren a las rocas. Tecuitlatl (De acuerdo con Santamaría 1959: 1020. En Sahagún 1950-1982, Parte XII [Libro 11]: 65, es una masa cuajada de nata de lago asada en cenizas, [PM] f. 55r; Sullivan, 1997: 202).

Animales:

- a) Cuitlachtli. Coyote (Wimmer, 2004).
- b) Cuitlacochi. Ave canora (Clavijero, 1780).
- c) Cuitlaazcatl. Hormiga de mierda (Sahagún y Máynez, 1580; Wimmer, 2004).
- d) Cuitlacoatl. Lombriz (Tzinacapan, 1984).
- e) Cuitlamiztli. León o puma pardo (Molina, 1571; Sahagún y Máynez, 1580; Arenas, 1611; Wimmer, 2004).
- f) Cuitlapetotl. Pez pequeño del Lago de México (Clavijero, 1780; Wimmer, 2004).
- g) Cuitlatemolli. Escarabajo de estiércol (Sahagún y Máynez, 1580).
- h) Cuitlatexotli. Plumas azul-plateadas de guacamayo rojo (Sahagún y Máynez, 1580; Wimmer, 2004).
- i) Cuitlatlotli. Halcón (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- j) Cuitlacheopetlatl. Estera de **piel de lobo** [Sobre los contenidos utilitarios del palacio de los gobernantes] (PM, f. 57v; Sullivan, 1997: 209).
- k) Cuitlachcactli. Sandalias de **piel de lobo** [De los gobernantes] (PM, f. 61r col. a; Sullivan, 1997: 228).

l) Cuitlactli. Éste, cuando aún no era sol, se llamaba Nanahuatl, y su morada estaba en Tamoanchan. Águila, jaguar, gavilán, **lobo**; 6 Eecatl y 6 Xochitl eran dos nombres de [este] sol. Aquí está el llamado fogón divino que estuvo ardiendo durante cuatro años (LS, f. 77; Tena, 2002: 181).

La tonalidad de colores que posee el excremento fue el centro de la mirada para reconocer en los animales el atributo característico que les categorizaba. Animales morenos, marrones, grises, pardos, como lo pueden ser, por sobre todas las cosas, el lobo o el jaguar. El semantismo en torno a estos animales se imbricó con el semantismo que de por sí la mierda contenía, dando como resultado un pareado conceptual que giraba alrededor del poder de los gobernantes. Semejante proceso sufrió el color plateado azulado, que en armonía con el semantismo que envolvía a los metales preciosos producto de su relación con el excremento —no por el color de la mierda en este caso— derivó en un pareado semántico en torno al simbolismo de ciertas aves preciosas que ataviaban los mismos colores brillantes. Para el caso de los insectos, la cuestión fue ligeramente distinta, pues éstos se encontraban en proximidad con heces fecales, y por tanto, CUITLA ha servido para categorizarlos bajo su ámbito semántico. Finalmente, la ceniza parece haber sido uno de los objetos “inanimados” que manifiesta una similitud con lo dicho, como cuando decimos que el color de algo es cenizo; no obstante no he encontrado mayor información.

7.13 Relaciones espaciales

Fueron dos tipos de expresión espacial las que en general se encontraron, locativas y verbales. A través de la imagen corporal de la espalda situada en la parte posterior, se desglosan estas relaciones de acuerdo con dicha proyección, tal como se observó con *ixtli* “algo frontal”, la espalda designa lo que está atrás:

- a) Cuitlahuic. Hacia atrás (Wimmer, 2004).
- b) Cuitlanahua. Tomarse por detrás (Wimmer, 2004).
- c) Cuitlapampa. Hacia atrás (BNF_362, 17??).
- d) Cuitlapanhuia. Ir hasta a atrás (Wimmer, 2004).
- e) Cuitlapan. Atrás (Tzinacapan, 1984).

En los casos mostrados, el primero incorpora CUITLA y añade la preposición *huïc* “hacia”, es decir, dirigirse hacia atrás; en el segundo inciso *cuitlanâhua* incorpora el verbo *nâhua* que se

traduce como “abrazar” o “estar junto”, es decir, se alude a alguien que toma a otro por detrás, por la espalda. Los últimos 3 incisos incorporan partículas de locación sufijadas: -pan “sobre” o “en”, lo que confirma que situarse en la espalda es estar o ir hacia atrás.

- a) Cuitlapilco. A la cola (Wimmer, 2004).
- b) Cuitlapan. A las espaldas (Molina, 1571; Carochi, 1645; Clavijero, 1780; Wimmer, 2004).
- c) Cuitlapilmaxaltic. Ser el último, en la cola (Wimmer, 2004).
- d) Quicuitlacoyonique. Para salir **horadaron la pared trasera** de las casas, porque todos los frentes estaban vigilados; y cuando los descubrieron, ya habían acabado de salir (AT, f. 9v-10r; Tena, 2004: 71).
- e) Icuitlapa. De repente vieron que había salido otra vez y que les gritaba **a espaldas de** Tepexitl... ¡Se había hecho delgado, delgado para entrar cerro adentro y salir **por la espalda!** (*Tepoztecatl I*, González, 1989: 230-31).

Estos locativos contruidos a partir de CUITLA designan la parte trasera de algo (modo partitivo) y determinan una posición espacial de igual forma trasera (locativo). La incorporación en los incisos (a) y (c) sucede con el sustantivo para hijo o niño *pilli*, y *maxaltic* que se traduce como “algo bifurcado”, es decir, tal como en la mano los dedos se piensan como los “hijos de la mano” en *mahpilli*, la imagen que aquí se presenta está coligada a aquella, haciendo alusión a la cola, la fila, una “extensión lineal” en el cual me sitúo en su parte trasera; como cuando se menciona la “cola” en español y otras lenguas para referirnos a una formación consecutiva de personas. En nuestro caso, podemos designar la fila completa bajo el nombre de “cola”, o sólo la parte trasera como en el caso nahua aquí citado.

- a) Cuitlacaxxoliztli. Retirarse, encogimiento (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- b) Icuitlahuic. Volvieron sobre sus pasos, **regresaron** por donde habían venido y se asentaron en Tetzcoac (AT, f. 16r; Tena, 2004: 105).
- c) Icuitlahuic. Nueve veces rodeó el Anahuac sin que ningún lugar le pareciera bien, por lo que nuevamente **regresó** y se dirigió a la costa, a donde llegó; de allí pasó luego a Tecoac, a Zacatzontitlan, a Cuauhyacac... (AC, f. 62; Tena, 2011: 213).

No hubo muchos ejemplos de verbos contruidos a partir de CUITLA, sin embargo, aquí presento algunos que estarían en armonía con las relaciones espaciales dichas. El retirarse, “irse de un lugar”, parece estar asociado con el encorvamiento, es decir, como una regresión física, algo retraído. El otro caso es explícitamente regresar, en sentido opuesto al anterior es “venir a donde antes estuve”. Los ejemplos muestran relación con lo trasero, caminar hacia atrás, pasar por donde pasé previamente. Entre los tarascos, huicholes, otomíes, zapotecos, los amuzgo y los mayas yucatecos antiguos, la espalda también figura para denominar lo que

se ubica detrás por contigüidad corporal, así como también posee formas locativas similares a las enunciadas aquí, aunque en algunos casos como aquellos que apuntaron Friedrich y Bourdin, el semantismo es todavía mucho más complejo (Gómez López, 2013: 269; López Corona, 2011: 135; Cuevas Suárez, 2011: 97-98; Peral Rabasa, 2011: 71; Friedrich, 1969: 27-29; MacLaury, 1989: 129-30; Bourdin, 2007: 315-35).

7.14 Condiciones anímicas vinculadas con CUITLA

7.14.1 Cuidado y protección

Es a través de la función cultural y corpórea de la espalda que se descubre por qué la raíz léxica CUITLA está asociada con el cuidado, la procuración y la protección: la espalda soporta un peso, la espalda carga.

- a) Cuitlacuia. Abastecer, alimentar, proveer, procurar (BNF_362, 17??).
- b) Cuitlahuia. Cuidar de alguien, de algo (Olmos, 1547; Molina, 1571; Arenas, 1611; Carochi, 1645; Guerra, 1692; Cortés y Zedeño, 1765; Clavijero, 1780; Wimmer, 2004).
- c) Cuitlano. Orden de cuidar o tomar (Wimmer, 2004).
- d) Cuitlapile. Protector (Wimmer, 2004).
- e) Mitzmocuitlahuitzinohua. Porque él, dios, es tu misma madre, es tu mismo padre, mucho **se esmera en cuidar de ti**, para amarte mucho más de lo que yo te amo a ti, yo, que soy tu madre, tu padre (HH, f. 1v; León-Portilla y Silva, 1991: 51).
- f) Ticmocuitlahui. Y **cuidate** de las palabras vanas, de las palabras de recreación porque no son buenas [murmuraciones y calumnias]. Y **cuidate** de permanecer en el mercado y en el río, en el camino no te detengas, no te sientes, ahí está, ahí vive, ahí se halla su gran bebedero, su comedero del hombre tecolote (HH, f. 7r; León-Portilla y Silva, 1991: 65).
- g) Ximocuitlahui. porque se acaban los rostros de la gente, los corazones de la gente y los hombros de las personas, las espaldas, los codos, las rodillas [todo lo humano termina], no se dañe tu rostro, tu corazón, ni tu hombro, tu espalda, tu codo, tu rodilla, si te pones a barrer, a limpiar, a lavarle las manos, a lavarle la cara, la boca a los demás, **hazte cargo de ellos** (HH, f. 16v; León-Portilla y Silva, 1991: 91).
- h) Ticmocuitlahuiz. Y si alguien lo importuna, **cuidarás** si no se comporta bien, si no tiene cuidado (HH, f. 20r; León-Portilla y Silva, 1991: 97).
- i) Tlamocuitlahuiaya. La Cihuacuacuilli, sacerdotisa de la Mujer Blanca vigilaba y cuidaba las cosas en Atenchicalcan (PM, f. 259v; Sullivan, 1997: 88).
- j) Quincuitlahuiltiaya. Aquellos que preformaban actos de devoción, **se hacían cargo de** vigilar durante la noche (PM, f. 272v; Sullivan, 1997: 126).
- k) Quimocuitlahuiz in ilhuicatl. Ellos decían que fue dicho que aquí todos nosotros vamos a perecer. Ninguno permanecía en el suelo. Ellos decían que por esta razón subieron a los techos. Y por esta razón se ordenaba **que cada uno fijara su atención en el cielo**, en las estrellas llamadas los Muchos, los Palos de Fuego (PM, f. 286r; Sullivan, 1997: 160).
- l) Quimocuitlahuiaya. Los gobernantes **vigilaban**, ellos determinaban cómo todo había sido vendido en el mercado y a qué precio (PM, f. 54r col. b; Sullivan, 1997: 200).

m) Tictecuitlahuilitia. Éstos son sus deberes, ustedes que son señores; ustedes imparten, **se ocupan** de la crianza, la educación de la gente (PM, f. 62v col. b; Sullivan, 1997: 234).

n) In aocmo quimocuitlahuia. Ellos **ya no se ocupan** de los sentenciados, los apartados; la que es llamada la entrada, la escalera del templo pequeño que baja a la tierra. Ya no barren, ya no se ocupan de los caminos; están cubiertos con maleza (PM, f. 62v col. b; Sullivan, 1997: 235).

ñ) Ahmo quimocuitlahuia in yaoyotl. Por esta razón él estaba triste, por esta razón estaba preocupado: su hijo no era un valiente [guerrero]; **no se preocupaba** por la guerra, por cómo iba a vivir, por cómo él estaría en la estera, en el asiento; si los plebeyos vivirían; cómo ellos estarían contentos (PM, f. 66r; Sullivan, 1997: 250).

o) Netlacuitlahuiliz. La cuenta de los años, de las veintenas y de los días **estaba a cargo de** los nombrados Oxomoco y Cipactonal: Oxomoco era el varón y Cipactonal era la mujer (AC, f. 1; Tena, 2011: 27).

De acuerdo con lo que ya se ha dicho, y en complemento con lo que se pudo apreciar en el capítulo sexto en torno a la raíz MA para la mano, la espalda es la que lleva el peso a costas, sea de un gobierno, del cuidado de los hijos, del ejército, del crecimiento de la milpa, o de cualquier forma de responsabilidad, compromiso o trabajo colectivo. La forma típica para estas expresiones es el verbo *cuitlahuia* y puede además contener un semantismo ligeramente sesgado, el de la vigilancia, es decir, algo que no necesariamente debe procurarse, sino observarse y protegerse de algún daño, de manera muy semejante a como cuando nosotros empleamos este verbo en español.

7.14.2 La pereza

También había adelantado algo sobre la debilidad en la espalda, su falta de resistencia, su encorvamiento y falta de energía deviene en una pereza física o metafórica: tener pereza ES carecer de fuerza dorsal.

a) Cuitlamomotz. Flojera, negligencia (Molina, 1571; Wimmer, 2004).

b) Cuitlanapol. Flojera (Wimmer, 2004).

c) Cuitlatetzmilliuhinemi. Pereza, flojera (Molina, 1571).

d) Cuitlatzopic. Flojo por negligencia (Molina, 1571; Wimmer, 2004).

e) Cuitlatznaca. Flojo (Wimmer, 2004).

f) Cuitlatzol. Ser perezoso, falta de energía (Molina, 1571; Wimmer, 2004).

g) Cuitlaxihui. Volverse flojo o débil (Wimmer, 2004).

h) Cuitlazotlac. Perezoso, indolente, negligente, sin coraje, fuerza, abatirse, perezoso, negligente, andar desmazelado y con pereza (Molina, 1571; Wimmer, 2004).

i) Nimitzcuitlaxihui. ¿Acaso desalentaré a tus manos, a tus pies para que así me arrojes, para que así me lances, a mí que soy tu collar, tus plumas de quetzal? [¿Haré que desfallezcas? ¿Inculcaré en ti la molicie, **la pereza?**] (HH, f. 26v; León-Portilla y Silva, 1991: 117).

Los ejemplos citados se construyen de diversas formas. En el inciso (a) se añade el vocablo -momotz que parece asociarse al resquebrajamiento, por ejemplo: *momotzîni* “resquebrajarse”, es decir, “resquebrajamiento de la espalda”. En el inciso (b), aparentemente se tiene un término despreciativo –nanapôl, lo que indica cierta descripción peyorativa de la espalda de alguien, justamente por ser flojo. El caso del inciso (c) es todavía menos claro, puede ser que la raíz –tetz indique algo estéril o cuajado, destacando cualidades de la espalda, un estado del dorso en el cual se inhibe su potencial y como resultado se obtiene la flojera. Los incisos (d), (f) y (h) enfatizan el encogimiento o encorvamiento de la espalda como signo de debilidad, el término *tzôlihui* se traduce como “encogimiento”, *copichahui* se vincula con una forma acucharada y *zotlactic* es “debilidad” o “falta de fuerza”. No tengo claro lo que sucede con el inciso (e) *cuitlatznaca*, podría aludir a una consistencia de estructura poco rígida como lo sería algo hecho de pura carne, o bien, simplemente a una postura corporal carente de erección, el vocablo *nacazic* se traduce como “estar de lado” o “por un lado”.

Hasta aquí, hemos visto que la corporalidad humana reviste diversos tipos de fuerza. Lo que podemos detectar a través del vocabulario, es que la espalda y su semantismo asociado denotan un tipo de fortaleza muscular y posiblemente inclinada hacia la masculinidad, mientras que XI subraya la fuerza gestacional. Finalmente, el lexema *cuitlaxihui* en los incisos (g) e (i), podría advertir estos aspectos, cierta falta de energía y debilidad casi total del organismo, posiblemente vinculado más con algún estado de salud deficiente. El término *cuitlachîhuia* no cabe dentro de esta posibilidad, porque éste último se traduce como “acusar falsamente a otro” o “procurarle mal sin merecerlo”, lo que nos da la idea de una “apuñalada por la espalda”, cierta forma de traición.

7.14.3 El temor

Por último, existen algunos términos vinculados con el temor, los ejemplares no son suficientes para desarrollar más esta posibilidad bajo la intervención de CUITLA, pero pudieran relacionarse con alguna sensación dorsal, tal vez cierto enfriamiento como lo describió López Austin (2004: 175).

- a) Cuitlapammauhitia. Tener temor (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- b) Cuitlachpel. Temerario (Wimmer, 2004).

c) Cuitlachtli. Bravo, intrépido (Wimmer, 2004).

d) Iuhquin cuitlatzayani noyollo. Tener gran temor (Molina, 1571).

Los vocablos de los incisos (b) y (c), en realidad, connotan el carácter animal y fiero del lobo para indicar a alguien que es temerario. El primer inciso es “tener temor en la espalda”, lo que confirmaría la sensación dorsal asociada con esta emoción. El último caso es interesante y se emparenta con lo que hemos analizado, es una frase que nos describe lo que sufre el corazón, quien posee su propia espalda, dice: “como si la espalda de mi corazón se rompiera”. *Iuhquin* “como si”, nos indica que la frase es metafórica, pensar que la espalda pueda romperse, dada su importancia en el trabajo colectivo, causa un gran temor; mientras que tener miedo, debe sentirse como si a nuestro corazón se le hubiera roto la espalda.

7.15 Comentarios generales

A lo largo de este capítulo, se vio que la raíz EL corresponde a los procesos internos del pecho, los pulmones, la respiración y en íntima relación con el corazón. Todo ello responde al desarrollo del ser humano asemejado con el crecimiento del Maíz, EL subraya la fuerza vital, ahí se deposita el germen de la vida como el comienzo de la conformación corporal y humana de la cual se espera su crecimiento y maduración orgánica y emocional. En EL encontramos el brío y el coraje necesario para desenvolvernos, esa energía que fortalece nuestro interior.

Desde la perspectiva semántica, se ha observado que sí es viable desglosar la raíz léxica XI en aspectos referentes a los procesos gestacionales y ventrales, los cuales, pueden también incluir emanaciones del ámbito masculino. El vientre, situado en el abdomen y en la cavidad torácica inferior, es centro corporal y humano, fuente de creencias y de una visión del mundo supeditada a los procesos de procreación y sexuales. La imagen subsidiaria es esférica con un punto de relación central, el comportamiento concreto señala la actividad fisiológica vinculada con el coito, el embarazo y el parto. Por otro lado, este conjunto de ideas se amalgama con aquel asociado al sentimiento de envidia y a la emoción del enojo, una sensación ventral coliga los eventos antes descritos con las implicaciones culturales y cosmovisivas que resultan de esta atmosfera emotiva. Los daños al ombligo y al vientre, se traducen en daños en el equilibrio de la comunidad.

CUITLA, por su parte, enfatiza los procesos digestivos y metabólicos, pero también la parte dorsal. La espalda es fuente de energía muscular, es la que lleva el peso, el cuidado, la vigilancia y la protección de la comunidad, sus afecciones físicas pueden resultar en una falta de responsabilidad social y en la pereza, lo que seguramente causó mucho temor. CUITLA asimismo proyectó relaciones espaciales en sintonía con su ubicación corporal, ir hacia atrás, situarse atrás o lo que está atrás, son percepciones del espacio circundante a través de visualizar a la espalda como imagen prototípica.

Estos tres componentes son los tres principales referentes del tronco corporal. Como vimos es muy difícil delimitarlos con precisión, trabajan en conjunto cada uno aportando los procesos fisiológicos necesarios para la vida del ser humano, se imbrican entre sí en ocasiones y otras veces cada uno de ellos maneja sus propias potencialidades. Dichos aspectos físicos del organismo fueron motivo de sentimientos, emociones, percepciones espaciales que desembocaron en un mar de creencias y conceptualizaciones sobre la misma corporalidad, su relación con el maíz, la concepción central del universo, las connotaciones sexuales, la vida y reproducción del mundo, sobre la responsabilidad social y colectiva, y sobre todo aquello que potencia el desarrollo corporal del ser humano en estricta relación con las relaciones culturales.

CAPÍTULO VIII

Análisis semántico. El tronco inferior: trasero y área genital

8.1 Vocabulario y categorías semánticas alrededor de la raíz léxica TEP

La raíz léxica que analizaré a continuación obedece a los órganos genitales. Los términos para referirse a los órganos, tanto femeninos como masculinos son muy variados, López Austin registró para la vulva o vagina los siguientes: *cihuapilli, totonqui, tlalilli, tzintli, xaxantli, nenetl, cocoxqui* y *tepilcuaxicalli*; mientras que para el pene y los testículos: *tototl, tlamacazqui, xolo, acayotl, quincul, cuauhtlaxcon, mitl, tepulacayotl, tzintli, xipintli, atetl* y *ahuacatl* (López Austin, 2004: 122, 126-28). Tantos términos para los órganos pueden connotar aspectos morales en torno a la conceptualización de esta región corporal, si no previa a la conquista, sí pudo haber sido hasta cierto punto censurada por el efecto religioso de los misioneros, muchos de éstos son eufemismos, el vocablo *pînâhui* “tener vergüenza”, también aparece designando el conjunto del área genital, lo que aparentemente tiene influencia cristiana.²²⁴ Por otro lado, para los mayas yucatecos antiguos, Bourdin comenta lo siguiente:

“La multiplicación de este tipo de expresiones, mas o menos obscenas o jocosas, ligadas también al lenguaje transmitido por los adultos a los niños, parece constituir un desafío a la creatividad ‘poética’ de algunas categorías de hablantes. Todo indica que, en estos casos, el nombre culto, técnico u oficial del órgano es, en la realidad social del lenguaje no técnico, el menos ‘propio’, prevaleciendo en diversos contextos la metáfora del miembro, recurrente en su modelo formal o funcional básico, pero ingeniosa en sus permanentes actualizaciones” (2007: 342).

Lo anterior también pone de manifiesto un reto para el investigador, y tal vez a ello se deba una frecuencia baja en los estudios sobre los genitales, pues habría que hacer revisión

²²⁴ Esta variabilidad se puede también reconocer entre los actuales nahuas de la Sierra Noreste de Puebla, pues la anatomía de López Austin (2004 [1980]) corresponde en todo menos en lo tocante a los órganos genitales (Castillo, 2011: 34).

exhaustiva de las metáforas para poder así generar un esquema más amplio sobre el tema. En náhuatl clásico, los vocablos más constantes parecen haber sido *tepôlli* “pene” y *tepilli* “vagina”, lo que estaría en sintonía con la raíz TEP y sus derivados semánticos asociados al placer sexual, el adulterio, el cerro, el instrumento de percusión, locativos y algunas partículas de tiempo que veremos a lo largo del presente capítulo.

8.2 Las categorías corporales

Además de referirse a los órganos genitales, la raíz TEP puntualiza distintos aspectos subsidiarios de dichos componentes. En los diccionarios se han obtenido las siguientes entradas para la vagina:

- a) Tepilcamatl. La abertura de la natura de la mujer (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- b) Tepilcamaxitecuilli. Labios de la vulva (Wimmer, 2004).
- c) Tepilcuaxicalli. El vaso interior de la natura dela mujer (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- d) Tepileztli. Sangre de la vulva (Wimmer, 2004).
- e) Tepilixuatl. Parte externa de la vulva (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- f) Tepilocotzotl. Secreción de la vulva como resina (Wimmer, 2004).
- g) Tepiloxitl. Secreción de la vulva (Wimmer, 2004).
- h) Tepiltemalli. Pus que emana de la vulva (Wimmer, 2004).
- i) Tepiltentli. Labios de la vulva (Wimmer, 2004).
- j) Tepiltetextli. Materia o sustancia blanca que se deposita en los pliegues de la vulva (Wimmer, 2004).
- k) Tepillaliliani. Aquel que administra los sedantes del parto (Wimmer, 2004).
- l) Tepilhuan. Hijos, hijas, y nietos descendientes abajo (Olmos, 1547; Molina, 1571).

Los casos expuestos incorporan otros vocablos que ya hemos visto a lo largo de la investigación y que pueden servir para comprender los que aquí se presentan. En el inciso (a) se hace alusión a la abertura de la vagina mediante el término *camatl* “boca”, en el (b), en cambio, la boca enfatiza sólo los labios añadiendo el vocablo *xitecuilli* que al parecer significa “talar el fuego”, de los labios vaginales en este caso (Olmos, 1547). En el inciso (c), *cuâxîcalli* denota la cavidad interna de la vagina, en los demás ejemplos, *eztli* la sangre, *îxcuâitl* la parte superficial y externa y *têntli* nuevamente los labios. Los casos restantes incorporan sustantivos que se refieren a supuraciones o sustancias bajo condiciones tanto

normales, como patológicas. El último inciso, *tepilhuan* llama la atención porque la vagina se presenta como metáfora de los descendientes.

Para el caso del pene:

- a) Tepolacayotl. La verga del miembro (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- b) Tepolayotl. Humor o simiente de varón (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- c) Tepolcamapiccatl. Abertura del prepucio (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- d) Tepolcuatextli. Materia o sustancia blanca que se deposita en los pliegues de los órganos genitales externos (Wimmer, 2004).
- e) Tepolcuaxipeuhcatl. Glande o extremidad del miembro viril (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- f) Tepolehuayotl. El pellejo del miembro (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- g) Tepolizo. Sangre del miembro masculino (Wimmer, 2004).
- h) Tepoltencualactli. Eyaculación del pene (Wimmer, 2004).
- i) Tepoltemalatl. Eyaculación purulenta del pene (Wimmer, 2004).

En el caso masculino se pueden apreciar relaciones de incorporación muy similares. La apertura del prepucio *camatl* “boca”, aspectos asociados al glande o al prepucio *cuâitl* “cabeza”, a la piel *êhuâtl*, y el semen se asocia con la saliva a partir de *têncualactli*; las demás secreciones desfavorables presentan sustantivos vinculados con la supuración y con la sangre. La manera por medio de la cual se alude a los órganos genitales bajo la raíz TEP indica que se habla de ellos a partir de incorporar otros sustantivos del cuerpo bajo connotaciones partitivas y locativas —las cuales hemos ya visto en su mayoría— y que describen sus aspectos formales y funcionales; es decir, tienen cráneo, cabeza, frente, boca, saliva, sangre y piel. No obstante, algunos términos parecen emplear la fórmula léxica del pene para referirse a jorobas en la espalda, corvas y las marcas redondeadas de la espina dorsal, estableciéndose una analogía formal entre ambos, por ejemplo: *tepotzoh* “tener corcova”.²²⁵ Se observa que la constancia del prefijo *tepi-* o *tepo-* coordina la parte genital, y es por tal razón que TEP, parece focalizar el sector reproductivo del cuerpo humano en términos generales.

²²⁵ Se registraron 20 vocablos en los diccionarios de esta misma naturaleza.

8.2.1 La actividad sexual a partir de TEP

Como consecuencia natural de los miembros genitales, se deriva un léxico asociado con la actividad sexual. Se registraron algunos pocos términos en los diccionarios que evocan, por ejemplo, el adulterio:

- a) Tepan niauh. Adulterar (Molina, 1571).
- b) Tepanyaliztli. Adulterio (BNF_361, 1780).
- c) Tepanyani. Adultero (Molina, 1571).
- d) Tepanyaqui. Adultero, o adultera (Molina, 1571).

Estos casos sobre el adulterio incorporan dos nociones, una espacial y otra referida al ejercicio sexual. El término *yaliztli*, según Molina, es “irse de un lugar a otro”, mientras que *yaliztica* lo traduce como adverbio de “ir paso a paso” o “ociosamente” (1571). *Tepan* en este caso puede ser “encima” o “delante”, la traducción de estos vocablos podría situarse entre la noción de adelantarse a alguien más en el plano sexual, o bien, situarse sobre alguien.

8.3 Las relaciones espaciales

En náhuatl, *tepan* ha funcionado como locativo de arriba y delante, por lo que es posible proyectar la analogía de estar arriba ES estar adelante.

- a) Tepan. Encima de alguno, hablar por otro (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- b) Tepanahuiliztica. Con vencimiento, o con ventaja, el que triunfa (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- c) Tepanahuiliztli. Vencimiento, o ventaja (Molina, 1571; Cortés y Zedeño, 1765; Wimmer, 2004).
- d) Tepanahuiltoca. Anteponerse a otro (Molina, 1571).
- e) Tepanoayan. En el paso (Sahagún y Máynez, 1580; Wimmer, 2004).
- f) Tepanoltiqui. Señor que hace pasar un río (Tzinacapan, 1984).
- g) Tepantitech. Sobre el muro o contra el muro (Wimmer, 2004).
- h) Tepantlatlaliliztli. Imposición, poniendo por encima (BNF_361, 1780?).
- i) Teppachihui. Cubierto estar de polvo; espolvorearse (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- j) Teppachoa. Henchir, o cubrir de polvo alguna cosa (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- k) Tepan tehuatzin. La responsabilidad del Sacerdote **superior** a la gente era la misma que la del sacerdote de Mexico de vigilar sobre todo, porque daba órdenes de todo (PM, f. 258v; Sullivan, 1997: 82).
- l) Tepan icaca. Pahtecatl [Aquel de la Medicina] estaba **sobre** los demás (PM, f. 258v; Sullivan, 1997: 82).
- m) Tepan. O se hacía sangrar a sí mismo **encima** de alguien. Así él estaría mostrando que quería que el propietario de la casa muriera (PM, f. 58r col. b; Sullivan, 1997: 214).

Tepo-, por su parte, deriva en la relación espacial opuesta, estar atrás:

- a) Tepotzcachua. Dejar atrás a alguno el que camina reciamente y va adelante (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- b) Tepotzcomonia. Dar puñada a otro en las espaldas, o meter mal entre algunos (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- c) Tepotzhuia. Ir postrero (Molina, 1571).
- d) Tepotzitta. Mirar atrás (Molina, 1571; BNF_361, 1780?).
- e) Tepotztia. Ser el cabero o postrero de los que caminan y van en compañía; volver las espaldas a otro echando a huir (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- f) Tepotztlalia. Posponer (Clavijero, 1780).
- g) Tepotztli. Espalda, trasera (Molina, 1571; Carochi, 1645; Clavijero, 1780; Wimmer, 2004).
- h) Tepotztoca. Seguir a alguien (Olmos, 1547; Molina, 1571; Clavijero, 1780; Wimmer, 2004).
- i) Quitepotztoca. Los de Cuernavaca, ya que oyeron bien por dónde estaba, salieron bien armados **en su persecución** (*Tepoztecatl I*, González, 1989: 236-37).
- j) Quitepotzhuia. Aunque estaban muy cansados, no por eso dejaban de **perseguirlo** con tenacidad (*Tepoztecatl I*, González, 1989: 238-39).

La forma típica es tepotz-, que a su vez puede significar la espalda. Los vocablos para espalda vistos bajo la raíz CUITLA en el capítulo anterior, son mucho más numerosos tanto en los diccionarios como en las fuentes discursivas, misma circunstancia se observa en la raíz TZIN que enseguida revisaremos, por tanto, el término *tepoztlí* debe producirse de forma secundaria para la espalda y, en consecuencia, también para lo que está detrás. Es probable que TEP actúe como contrapunto de un homólogo, la idea prototípica resultaría de lo femenino opuesto a lo masculino. No obstante, no fue posible percibir el concepto de debajo por oposición a encima en el marco de esta lógica.

8.4 Relaciones de cantidad y de tamaño

En el plano de la cantidad o el tamaño, se vuelve a presentar la misma circunstancia, las nociones para engrandarse o achicarse pueden, ambas, presentar la raíz léxica TEP.

- a) Teponacihui. Inflar, inflarse (Wimmer, 2004).
- b) Teponahuacihui. Hidropesía (Wimmer, 2004).
- c) Teponazoa. Crecer, y aumentarse mucho alguna cosa, hincharse (Molina, 1571; Rincón, 1595; Carochi, 1645; Clavijero, 1780; Wimmer, 2004).
- d) Tepopoxacuahuique. Los acrecentados (Sahagún y Máynez, 1580).
- e) Tepolacti. Aquel que se ahoga, sumergir a alguien en agua (Molina, 1571; Wimmer, 2004).

f) Tepontli. Chinche pequeña (Molina, 1571; Wimmer, 2004).

La construcción típica que se puede apreciar en estos ejemplos es, en su mayoría, a partir de *tepon-*. Los conceptos sobre el encontrarse encima o sobre alguien pueden referirse también al crecimiento, o al menos al subir. Aquí de lo que se habla específicamente es de henchir, crecer a modo de inflarse de aire o llenarse de agua en demasía, o de otro líquido como la sangre. Tal condición puede bien ser analogada a los aspectos fisiológicos y funcionales de los órganos genitales, el pene se acrecienta cuando se hincha de sangre, la vagina alberga líquidos vitales como agua y sangre y, ambos, secretan la orina. Sobra decir y hablar de toda la mitología y cosmogonía que gira en torno a la montaña *tepetl*, que se imagina en el mundo mesoamericano como una gran matriz y cuya entrada, la cueva, figura como una vagina. El cerro está henchido de agua y aire, el inframundo es acuático por excelencia, frío y oscuro, lo que podía provocar enfermedades. La expresión *tlayohuallotl tepammomana* significaba la “oscuridad que yace por encima”, y se refería a la gota. De la misma manera fue comprendido el tambor *teponaztli*:

- a) Tepanacilhuia. Tocar tambor a dos tonos (Wimmer, 2004).
- b) Teponachoa. Sonar el Teponaztle (Clavijero, 1780).
- c) Tepanacilhuia. Tocar a otros el teponaztli (Rincón, 1595; Carochi, 1645).
- d) Teponazcuico. Cantar con acompañamiento del tambor (Wimmer, 2004).
- e) Teponazo. Tocador (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- f) Teponazoa. Tocar teponaztle (Molina, 1571; Rincón, 1595; Carochi, 1645; Clavijero, 1780; Wimmer, 2004).
- g) Teponaztli. Cierta palo hueco que tañen y hacen sonido con él cuando bailan o cantan (Molina, 1571; Durán, 1579; Carochi, 1645; Clavijero, 1780; Wimmer, 2004).
- h) Tepontic. Tronco de árbol, tocón de árbol cortado (Molina, 1571; Wimmer, 2004).

El *teponaztli* contiene un valor cosmogónico trascendental en Mesoamérica, pertenece a mitos de creación donde su sonido da existencia a los pueblos, en el trasfondo se trata de un acto reproductivo, el tambor está henchido de aire y éste atrae las lluvias para la regeneración y creación del mundo. Por otro lado, el ave *ateponaztli* se encontraba asociada con los dioses del agua y de la lluvia (López Austin, 2004). Si bien el hinchamiento connota la expansión física, siendo indirectamente también referencia de magnitud, la raíz TEP también ha permitido reconocer la idea opuesta, aquello que es chico, que es poco o decrece:

- a) Tepitilia. Acortar, o achicar algo (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- b) Tepiton. Cosa pequeña, o poca cosa, un poco o algún tanto (Molina, 1571; Carochi, 1645; Guerra, 1692; Clavijero, 1780; Wimmer, 2004).
- c) Tepitommati. Estimarse en poco (Olmos, 1547).
- d) Tepitonahui. Decrecer, volverse chico (Wimmer, 2004).
- e) Tepitonoa. Achicar, humillarse, apocándose o aniquilándose (Olmos, 1547; Clavijero, 1780; Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- f) Tepitonyotl. Poquedad (Molina, 1571; Cortés y Zedeño, 1765; Wimmer, 2004).
- g) Tepitzcantzin. Un poco o algún tanto (Wimmer, 2004).
- h) Tepitzin. Pequeño, poco, mínimo; término de afección para una joven muchacha (Molina, 1571; Carochi, 1645; Guerra, 1692; Clavijero, 1780; Cortés y Zedeño, 1765; Tzinacapan, 1984; Wimmer, 2004).
- i) Tepitzocotzin. Chiquito, un poquito (Carochi, 1645; Clavijero, 1780; Wimmer, 2004).
- j) Tepitzin atl. Pedían **un poco de agua** para tomar, pero como no había agua se les contestó... (*Los tres hombres y el agua*, Horcasitas, 1979: 20-21).
- k) Tepitzin/tepitzon. Me sentaré aquí a comer mi pollo, en ves de comer tortillas con pollo. Sacó la botella que llevaba con **un poquito** de alcohol. Tomó **un poco**. Apenas había comenzado a comer su pollo... (*El carbonero*, Dakin, 1972: 333).

La forma léxica típica en estos ejemplos se edifica sobre tepi-, los sustantivos adjetivan lo que es poco o es chico, algunos verbos aluden al achicar algo o decrecer, en tanto que otras nociones un poco más abstractas derivan en la humillación o en cierto encogimiento de la personalidad como apocarse o aniquilarse. De la misma manera que en el hinchamiento, la motivación para este semantismo podría encontrarse en el ámbito sexual y en los aspectos fisiológicos de los órganos genitales a modo de contrapunto.

8.5 Las relaciones temporales

Las relaciones de tipo espacial desembocan en relaciones de tipo temporal respetando las formas léxicas típicas que hemos estado analizando.

A partir de tepan- encima o delante:

- a) Tepan + quin. Después, al cabo, o a la postre (Molina, 1571).
- b) Tepantic. Cosa acaecida en tiempo de algunos (Molina, 1571).
- c) Zatepan. **Luego**, cuando llegaron los colhuas a la región, también ellos fueron a pelear a Acpaxapocan... (AC, f. 20; Tena, 2011: 97).
- d) Zatepan. Luego se bañó Nanahuatl, que iba adelante; y **después** se bañó también la Luna, cuyas ramas de oyamel eran plumas de quetzal... (LS, f. 77; Tena, 2002: 183).

e) Zatepa. Y **después** le nació un hijo, muy feo, al que pusieron por nombre Tepozton (*Tepoztecatl III*, González, 1989: 244-45).

Como se puede apreciar, “después” está coligado a la noción de aquello que se postra delante de nosotros, algo posterior, en este sentido se puede decir que: aquello que sucede después ES algo que se sitúa por delante.

A partir de tepo- atrás:

a) Tepotzco. Detrás de (posposición) / icampa ~, tiempo pasado (sólo poseído) / detrás (posposición) / detrás de, a las espaldas (posposición) (Molina, 1571; Carochi, 1645; Cortés y Zedeño, 1765; Wimmer, 2004).

Las referencias en torno a esta relación temporal no fueron numerosas, la mayoría de ellas determinan algo que está atrás como las ya citadas, sin embargo, varios diccionarios han coincidido en que este aspecto de espacio deriva en un tiempo pasado, de ello podría resultar la analogía: aquello que sucedió antes ES algo que está por detrás. No debe sorprender que se haga esta precisión espacio-temporal, pues no todos los pueblos han considerado que el tiempo pasado se encuentra atrás, incluso los mayas han considerado esto de forma inversa, el tiempo pasado está adelante porque es lo que se puede ver, lo ya visto es lo ya conocido, lo ya vivido. Finalmente, algunas pocas referencias designaron un tiempo corto asociado a *tepi-* (poco/chico), el término *tepitl* se ha traducido como “poco antes”, mientras que *tepitoyotl* aparece como “poquedad” o “brevedad”, éste último en calidad temporal explícita. Este orden de observaciones no contradice la concepción temporal que, sabemos, poseía una buena parte de Mesoamérica, el tiempo pasado se adjudica al ámbito femenino, mientras que el tiempo posterior se extiende en el terreno de lo masculino.

Bajo la raíz TEP, parece que se gesta una distinción de género, no sólo en el margen de los órganos genitales, sino en el terreno de la cosmovisión, *praxis* social y las expresiones que pudieron ser empleadas para denotar las diversas dimensiones espacio-temporales. Todo parece indicar que en esta raíz subyace, prototípicamente, la conceptualización de la femineidad en contraste con la masculinidad a partir de los procesos fisiológicos naturales de los órganos. Entre los mexicaneros de Durango, de igual forma, la división de género asocia a la mujer con el pasado, mientras que el hombre se relaciona con el futuro como resultado del renacimiento después de la muerte, lo que recuerda al mundo de los ancestros antes de la creación del Sol (Alvarado Solís, 2004: 310). La relación también se manifiesta a nivel

cosmogónico, los mitos nahuas y mexicaneros en torno al Tepozteco y Tepusilam —y que como vimos se encuentran en vínculo directo con el concepto del *teponaztli*— demarcan la diferencia de género al momento de gestarse la pareja original en un tiempo primordial (Alvarado Solís, 2004: 287-89).

8.6 Vocabulario y categorías semánticas alrededor de la raíz léxica TZIN

Para dar por finalizado el análisis de las raíces léxicas nahuas, abordaré TZIN que presenta relaciones semánticas bastantes estables. *Tzintli* ha sido traducido como glúteos y todo aquello que está debajo del cuerpo: fundamento, base y punto de partida (Wimmer, 2004). Las definiciones justo enfatizan las relaciones que aquí serán tomadas en cuenta, se podría pensar que con eso es suficiente para comprender el semantismo en torno a TZIN, sin embargo, hace falta revisar también los contextos de enunciación e intentar compaginar estas acepciones con otros aspectos culturales y cosmovisivos.

8.7 Las categorías corporales

Si bien *tzintli* es por lo general el trasero, tal como lo define Wimmer, es cierto que puede abarcar otros sectores de la parte baja y posterior del cuerpo. El registro arrojó 34 términos para los glúteos o el trasero, 8 para los riñones, 7 para el ano, 5 para la cola de animal o fruta, 5 para la cadera y la cintura, 3 para la ijada y un único vocablo para el isquion. Las referencias espaciales fueron mucho más proliferas con 111 ejemplares en total. Veamos de qué manera se suscitan las expresiones entorno a los glúteos y la parte posterior del cuerpo humano:

- a) Tzinatlauhtli. Raya de las nalgas (Wimmer, 2004).
- b) Tzinicpalli. Asentaderas (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- c) Tzintamal. Anca la nalga (Cortés y Zedeño, 1765).
- d) Tzintamalehuatl. Piel de nalgas (Wimmer, 2004).
- e) Tzintamalli. Las asentaderas (Molina, 1571; Arenas, 1611; Guerra, 1692; Cortés y Zedeño, 1765; Wimmer, 2004).
- f) Tzintamaltzontli. Pelo de la nalga (Wimmer, 2004).
- g) Tzintlantli. Nalga (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- h) Tzintomalli. Nalgas (Wimmer, 2004).
- i) Tzintzontli. Pelo de la nalga (Molina, 1571; Wimmer, 2004).

j) Intzintlan. Dioses, ¿quién está haciendo fuego? ¿Quién está ahumando el cielo? Después bajó Titlacahuan Tezcatlipoca, y los riñó diciendo: “¿Qué haces, Tata? ¿Qué están haciendo Luego les cortó el cuello, y les puso las cabezas en las **nalgas**; así se convirtieron en perros (LS, f. 76; Tena, 2002: 177).

k) Totzintamal. Nuestras nalgas (PM, f. 83r; Sullivan, 1997: 256).

TZIN puede designar varias partes subsidiarias de la región trasera, como puede apreciarse en estos ejemplos. El término *tzintamalli* agrega el sustantivo *tamalli*, estableciendo cierta comparación entre la naturaleza de ambas cosas, sobre todo debido a una comparación formal. Otra manera en la que se presenta la raíz es para acentuar diversos estados de las nalgas:

a) Tzincualactli. Humedad de las nalgas (Wimmer, 2004).

b) Tzincuecuetzoc. Comezón en las nalgas (Wimmer, 2004).

c) Tzincuecuetzoc. Que tiene el trasero flácido (Wimmer, 2004).

d) Tzintamalcoecuecac. Nalgas flácidas (Wimmer, 2004).

e) Tzintlapantinemi. Andar con el culo desnudo (Wimmer, 2004).

f) Tzincuecuetzocpol/tzinapizmiqui. Ah, mujercita con una greña de cabello en la frente, con cabello despeinado, cesa. Su boca está cerrada. Ella es una pequeña perversa imprudente, una que entra en la casa, desollada. No come nada. No tiene chile; no tiene sal. [Ella tiene] un **trasero que pica**, un **trasero hambriento**. ¡Ah, fuera! ¿Pretenderás en público ser una bufona? (PM, f. 71r; Sullivan, 1997: 297).

En estos casos se observan algunas afecciones o estados que pueden aparecer asociados con los glúteos, como un trasero flácido, la comezón, etcétera; o simplemente andar con el trasero descubierto. Como se puede estimar, el vocabulario no registró atributos más precisos, sólo se enuncian algunas; no obstante, el lenguaje metafórico de los *Primeros memoriales* que se emplea cuando dos mujeres riñen entre sí, muestra un poco de lo que pudo haber significado la comezón en las nalgas al momento de proyectarse hacia los valores culturales, el picor vinculado con el hambre puede comprenderse, muy probablemente, como un trasero dañino, que muerde y, por tanto, una metáfora y metonimia de una persona situada fuera de los estándares normativos.

Acciones con, o en el trasero:

a) Tzinacoctica. Sentarse en cuclillas (Wimmer, 2004).

b) Tzincauhuetzotzona. Dar nalgada a modo de castigo (Wimmer, 2004).

c) Tzinhuitequia. Nalguear (Cortés y Zedeño, 1765).

d) Tzinquetza. Ponerse la mujer amañera de perra o de otro animal, para que el varón tenga parte con ella (Molina, 1571; Wimmer, 2004).

- e) Tzintamalhuitequi. Dar de nalgadas a otro (Molina, 1571; Cortés y Zedeño, 1765; Wimmer, 2004).
- f) Tzintelaquitihuetzi. Saltar y caer de nalgas (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- g) Tzintalalia. Sentarse en cuclillas (Tzinacapan, 1984).
- h) Tzintlamayotl. Nalgada (Cortés y Zedeño, 1765).
- i) Tzintlatlatzini. Pegar en las nalgas (Tzinacapan, 1984).
- j) Tzintlapantinemi. Andar con el culo desnudo (Wimmer, 2004).
- k) In huel motzinilpia immoqueztlatzinia. No sigas el camino, el principio de aquél que está allá, que allá vive, que anda embriagándose, que anda emborrachándose, que en sus manos escupe, que saca fuego con las manos, **que se ata bien el trasero**, que se golpea la cadera, que se cuelga de lo alto, que da alaridos, que da voces... (HH, f. 3v; León-Portilla y Silva, 1991: 55).

Algunas acciones han fijado la atención de los antiguos nahuas, seguramente debieron haber sido muchas más, pero los diccionarios sólo nos permiten reconocer algunas cuantas. El nalguear como correctivo parece haber sido una actividad —al menos para la época de contacto— frecuente; lo mismo sucede con la posición sexual y con las caídas hacia atrás. Desconozco a qué se refiere la expresión metafórica que aparece en los *Huehuehtlahtolli* “se ata bien el trasero”, por el contexto tal vez se debe a cierto daño corporal auto provocado o a cierta descripción étnica peyorativa. Por otra parte, el sentarse de cuclillas, más allá de la construcción léxica exacta a la cual obedece, quizá posea un rango temporal considerable y una técnica corpórea particular en el modo de considerar el reposo transitorio, la cual será trascendental en la conceptualización de esta región del cuerpo.

Ahora bien, para el año contamos con pocos casos, solamente se podrían subcategorizar en afecciones y con asociación al excremento:

- a) Tzinana. Sufrir alguien de hemorroides (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- b) Tzincamactli. Año (Wimmer, 2004).
- c) Tzinco. En el año, del año (Wimmer, 2004).
- d) Tzincuitlatl. Excremento (Wimmer, 2004).
- e) Tzinocuilli. Gusano del año (Sahagún y Máynez, 1580).²²⁶

Por lo que respecta a los riñones, se habla de ellos a partir del dolor, cansancio y aspectos relativos a las vías urinarias; también se comentan acciones vinculadas con el ajuste de la vestimenta en esa región de la espalda. Se puede decir que, el espacio anatómico y semántico

²²⁶ Entre los antiguos mayas yucatecos también se registraron este tipo de afecciones en el año, además, en el caso de los gusanos, éstos parecen vincularse con la actividad de la hechicería (Bourdin, 2007: 339-40).

de los riñones se reparte entre la raíz CUITLA con 10 ejemplos y TZIN con 8, ambos parecen referirse a cuestiones similares.

- a) Tzinapana. Ceñirse los riñones, ajustarse un vestido (Wimmer, 2004).
- b) Tzinaquia. Hacer que alguien se doble por cansancio o dolor en riñones, rengarse (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- c) Tzincuetia. Ceñirse una falda, portar falda, ubicar algo bajo algo más, colocar los fundamentos de algo (Wimmer, 2004).
- d) Tzinilpia. Ceñirse los riñones (Wimmer, 2004).
- e) Tzinyaliztli. Dolor de costado (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- f) Tzinyaltia. Mearse de miedo (Molina, 1571; Wimmer, 2004).

Llevado al terreno de la flora y la fauna, breves ejemplos sitúan a TZIN como denominador para “partes de objeto”, puede referirse a la cola de algún animal e, incluso, al rabo de algún fruto, de forma semejante a como se hace en español u otras lenguas.

- a) Tzinchocholli. Rabadilla de ave (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- b) Tzincuahyocotona. Arrancar la cola de un fruto o de una flor (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- c) Tzinihuitl. Plumas de la cola, o base de la pluma (Sahagún y Máynez, 1580; Wimmer, 2004).
- d) Tzintlan. Cola (Wimmer, 2004).

La cadera, la cintura, la ijada, la pelvis y el isquion, comparten la misma región que abarca TZIN. Nuevamente, la vestimenta indica la región corporal que puede ser comprendida, sólo que para el área frontal y ventral CUITLA y XI son mucho más abundantes, TZIN podría estar enfatizando sobre todo el espacio lateral del cuerpo, la parte de la espalda baja y el trasero.

- a) Tzincocox. Cadera (Wimmer, 2004).
- b) Tzincualcax. Cadera (Wimmer, 2004).
- c) Tzincuahcaxitl. Pelvis (Wimmer, 2004).
- d) Tzinyauh. Tener dolor de ijada (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- f) Motzinilpiticac. La tela anudada de color turquesa está atada alrededor **de sus ijadas** (PM, f. 261r; Sullivan, 1997: 93).
- g) Motzinilpiticac. [Su manta] con borde rojo está anudada alrededor **de sus ijadas** (PM, f. 261v; Sullivan, 1997: 96).
- h) Motzinapanticac. Alrededor **de sus ijadas** está atada una manta con un dibujo de escorpión (PM, f. 261v; Sullivan, 1997: 97).
- i) Totzintepitz. **Nuestro isquion:** Por medio de éste estamos [sobre algo] (PM, f. 83r; Sullivan, 1997: 256).
- j) Motzinilacatzotih. Una vez presos los señores, la gente empezó a salir; andaban buscando por dónde salir, y **se enrollaban a la cintura** apenas algún andrajo (AT, f. 19r-20v; Tena, 2004: 119).

8.8 Relaciones espaciales

Producto de la ubicación corporal y espacial de los glúteos, la raíz léxica TZIN ha permitido la construcción de referentes espaciales de acuerdo con dicha imagen, por ejemplo: la base de algo, al pie de algo, abajo, atrás, voltear algo boca abajo; denomina asimismo a las raíces de los vegetales, éstas se analogan para indicar lo que se encuentra abajo y designa también ciertos objetos que corresponden a estas características del espacio o que contienen estos atributos.

8.8.1 TZIN como aspecto inferior

Una de las más comunes en el registro léxico fue el locativo como “base”:

- a) Tzinacahuia. Hacer el fondo de una cesta de juncos (Wimmer, 2004).
- b) Tzincalli. Estuche que sirve para guardar la base de algo (Wimmer, 2004).
- c) Tzincallotia. Cavar el árbol, o la pared para que caiga en tierra, cavar al pie de algo (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- d) Tzinchichiltic. Base roja (Wimmer, 2004).
- e) Tzincoyonqui. Base o extremidad hueca (Wimmer, 2004).
- f) Tzincucua. Cuando la base o raíz está roída (Wimmer, 2004).
- g) Tzincuahyotl. Cabos de cuchillos, o de cosa así (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- h) Tzinehua. **Deponer y quitar** a alguno del oficio o cargo que tenía, o **echar a alguno cabeza bajo en el agua**, o de la ventana abajo. **Desraizar** algo, arrancarlo de raíz. Metáfora: **Destruir**, aniquilar un país, **desgraciar** a alguien (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- i) Tzinhuitztic. Puntiagudo de la base (Wimmer, 2004).
- j) Tzinitzcan. En la base del costado (Sahagún y Máynez, 1580).
- k) Tzinixcoloa. Cortar algo desde su base o raíz (Wimmer, 2004).
- l) Tziniztac. Base blanca (Wimmer, 2004).
- m) Tzinpoztequi. Romper algo por la base (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- n) Tzintempan. Base de la espalda (Wimmer, 2004).
- ñ) Tzintlan. Al pie de, en la base de, debajo (preposición) (Wimmer, 2004).
- o) Tzintomahuac. Gordo en la base (Wimmer, 2004).
- p) Tzintlan. Señor sacerdote, yo, tu humilde servidor, vengo de las **faldas del** Nonohualcatepetl... (AC, f. 5; Tena, 2011: 45).
- q) Motzinehua cuahuitl. El primer viento viene del oeste, y el segundo viento viene de la dirección de Chalco. En ese momento **los árboles son arrancados (de raíz)** o las casas derrumbadas (PM, f. 282v; Sullivan, 1997: 156).

r) Opeque quitzintequ tepetl quitzintequi. El Tepoztecatl empezó a hacerles burla y ellos, que ya estaban muy enojados, con más rabia todavía **empezaron a cortar el cerro por su base**, pero no tardaron en convencerse de que no podrían hacer nada (*Tepoztecatl I*, González, 1989: 238-39).

s) Itzintlan. Otra vez, allí, **al pie** del cerro les dijo: ¡Descansemos! (*Tepoztecatl I*, González, 1989: 230-31).

La locación fue comprendida a partir del término *tzintlan*, designa una ubicación que se encuentra abajo, al pie de algo o en la base de algo. No obstante, si se incorporan sustantivos o verbos a la raíz, se adjetivan o se ejercen acciones en la base de algún objeto, las cuales pueden ser diversas y siempre se habla de su extremo inferior. *Tzintlan* también ayudó a designar lo que está debajo a modo de preposición:

a) Tzintlan. Al pie de, en la base de, debajo (preposición) (Wimmer, 2004).

b) Tzinhuitztic. Cosa ahusada hacia bajo, o con punta (Wimmer, 2004).

c) Pipiltzintin itzintlan. Se decía que allí yacía un árbol de ubres que derramaba [La leche]. **Por debajo** de él los bebés estaban abriendo y cerrando sus bocas; la leche goteaba en sus bocas (PM, f. 84v col. a; Sullivan, 1997: 178).

d) Tlatzintlan. Pero Ceacatl se puso de pie, y le golpeó el rostro con una olla de alabastro; **bajó** y se apoderó de Zolton y de Cuilton (LS, f. 81; Tena, 2002: 193).

e) In tlatzintla catca. Fueron a sacar a **los que estaban abajo**, y, cuando los vieron les dijeron: “¿Por qué tienen miedo y están huyendo? (AT, f. 8-9; Tena, 2004: 35).

f) Itzintla. Hermosa doncella, yo quiero comer contigo. Tal oía decir **debajo de** la puerta de madera (*La doncella y la fiera*, González, 1989: 196-97).

g) Itzintlan. Otra vez, allí, **al pie** del cerro les dijo: ¡Descansemos! (*Tepoztecatl I*, González, 1989: 230-31).

h) Tzintla. De nuevo le gustó un lugar **debajo de** un árbol para cubrirse del sol (*El carbonero*, Dakin, 1972: 334).

La referencia para la raíz de los vegetales se comporta de forma muy similar a como sucede en varias lenguas, por lo general, con ella se hace alusión a una ubicación inferior, lo que está abajo y, por tanto, permite analogías en torno al “fondo”, la “profundidad” y el “arraigo”, justamente como cuando denominamos raíz a un morfema con fundamento semántico. Los antiguos nahuas emplearon el sentido de desenraizar para conceptualizar cierta destrucción, tal como nosotros podríamos decir “arrancar de raíz” para indicar la eliminación absoluta de algo, sin embargo, los nahuas adjudicaron este tipo de semantismo analógico a TZIN, como también el sentido literal que admite la expresión:

a) Tzincuaqua. Cuando la base o raíz está roída (Wimmer, 2004).

b) Tzinehua. **Deponer** y **quitar** a alguno del oficio o cargo que tenía, o echar a alguno **cabeza bajo** en el agua, o de la ventana abajo. **Desraizar** algo, arrancarlo de raíz. Metáfora: **Destruir**, aniquilar un país, **desgraciar** a alguien (Molina, 1571; Wimmer, 2004).

- c) Tzinichpelo. Animar la raíz de algo (Wimmer, 2004).
- d) Tzinixcoloa. Cortar algo desde su base o raíz (Wimmer, 2004).
- e) Tzintequi. Cortar árbol por la raíz (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- f) Tzinteyo. Árbol o planta con su tierra y raíces, para trasponer (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- g) Tzinteyocuauhtoctli. Planta con raíz y tierna (BNF_361, 1780?).
- h) Tzintlalpachoa. Recubrir las raíces de una planta (Wimmer, 2004).
- i) Motzineuh. También en este año el viento arrasó las matas tiernas de maíz, y **arrancó de raíz** muchos árboles (AC, f. 53; Tena, 2011: 185).
- j) Motzinehua cuauhuitl. El primer viento viene del oeste, y el segundo viento viene de la dirección de Chalco. En ese momento **los árboles son arrancados (de raíz)** o las casas derrumbadas (PM, f. 282v; Sullivan, 1997: 156).

Se alcanzaron a registrar algunos objetos que pueden incluirse bajo el esquema semántico de TZIN, por ejemplo:

- a) Tzincalli. Estuche que sirve para guardar la base de algo (Wimmer, 2004).
- b) Tzinehua. Construir una pared (cimiento) (Tzinacapan, 1984).
- c) Tzinicpalli. Silla (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- d) Tzintepoztli. Cuento de lanza, puño de lanza (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- e) Tzintetl. Cimiento de pared (Molina, 1571; Wimmer, 2004).

En estos casos, al parecer, ya no únicamente se habla de la parte del objeto, “la base de”, sino que se apropian de una denominación específica pero siendo a su vez la parte inferior de algo más: un cimiento, puño de lanza, etcétera. Semejante relación se ha presentado de forma muy breve en la inversión de objetos. Vimos en el capítulo cuarto, que la raíz TZON ha permitido comprender algunas relaciones posicionales de este tipo, algo que se invierte hace que la cabeza quede abajo, pero también culo arriba. Como parte del extremo opuesto de un objeto o del cuerpo humano mismo, TZIN pudiera haber sido un referente para hablar de posiciones invertidas:

- a) Tzincuepa. Volverse poniéndose la cabeza en el suelo (Molina, 1571; Mecayapan, 2002; Wimmer, 2004).
- b) Tzincueptoc. Estar volteado (Mecayapan, 2002).
- c) Tzinehua. Deponer y quitar a alguno del oficio o cargo que tenía, o **echar a alguno cabeza bajo en el agua**, o de la ventana abajo. Desraizar algo, arrancarlo de raíz. Metáfora: Destruir, aniquilar un país, desgraciar a alguien (Wimmer, 2004).

Un par de referencias parecen haber llegado incluso a constituir verbos cuya noción es la de profundizar en materia de algo, de acuerdo con una percepción del espacio que también es

empleada en, al menos algunas lenguas romances, como “ir al fondo de las cosas”. El hecho de profundizar en algo bajo la raíz léxica TZIN no habla de una relación metafórica, sino de una cadena de metonimias que desembocan en dicha noción.

- a) Tzintlanhuia. Examinar, profundizar en algo, conocer los detalles (Wimmer, 2004).
- b) Tzintoquilia. Informarse de la vida de alguien, darse cuenta de algo (Wimmer, 2004).

8.8.2 TZIN como relación espacial trasera

Finalmente, a partir de la posición trasera de los glúteos, TZIN se desdobra también en una referencia que señala aquello que está detrás, aunque específicamente el movimiento hacia atrás. Esto sucede igualmente en español, denominamos a las nalgas como trasero justamente por situarse en la parte trasera, es decir, de forma metonímica.

- a) Tzin. Atrás o hacia atrás (Olmos, 1547).
- b) Tzinaquitihuetzi. Saltar, caer con la espalda, por atrás (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- c) Tzincholoa. Saltar hacia atrás (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- d) Tzinnecui. Olfatear por detrás (animal) (Tzinacapan, 1984).
- e) Tzinquixtia. Recular de miedo, resistirse, retirar algo a alguien (Molina, 1571; Cortés y Zedeño, 1765; Tzinacapan, 1984; Wimmer, 2004).
- f) Tzinquizalitzli. El acto de recular o de retirarse en la batalla (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- g) Tzinquizcatlayecoa. Recular de miedo (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- h) Tzintempan. Detrás (Arenas, 1611; Wimmer, 2004).
- i) Tzintlampa. Hacia a atrás (Wimmer, 2004).
- j) Tzintacapitzpil. Que tiene un abdomen retraído (Wimmer, 2004).

En estos casos, la raíz posee el significado de “atrás”, otros verbos como *quiza* y su causativo *quixtia*, en los incisos (e), (f) y (g), enfatizan el movimiento de salir, de moverse hacia atrás; similar es el caso de *choloa* “saltar” o “huir”. En el inciso (b) el término *tzinaquia* se traduce como “derrengarse”, fundando una analogía entre la caída hacia atrás con una postura corporal descompuesta. En otros casos se añaden partículas locativas de posposición distintas, como en los incisos (h) e (i) que incorporan el sufijo –pan. Esta particularidad semántica dio pie para construir algunos verbos que subrayan acciones de regresión:

- a) Tzinquiza. Recular o hacerse atrás; retratarse o hacerse atrás de lo que se había pactado; excusarse, desviarse (Molina, 1571; Cortés y Zedeño, 1765; Wimmer, 2004).
- b) Tzinquizalitzli. El acto de recular o de retirarse en la batalla

c) Tzinquizcatlayecoani. Cobarde (Molina, 1571; Wimmer, 2004).

d) Tzinquizcatlayecoliztli. Cobardía (Molina, 1571; Wimmer, 2004).

Como se puede apreciar, la fórmula TZIN + *quiza* ha derivado en nociones un poco más elaboradas, como el huir, recular, retirarse de la batalla y, entonces, signo de cobardía.

Los recursos que puede poseer *tzintli* para este tipo de relaciones espaciales (base/atrás), se presentan también entre los nahuas de la Sierra Noreste de Puebla, Mario Castillo encontró que el término *çintan* contiene los mismos vínculos; por ejemplo, al interior del mismo cuerpo humano, *nakasçintan* es “atrás de la oreja”, *çičiwalçintan* es “al pie de los senos” y *kwiçintan* “al pie de los glúteos” (2011; 35-38). Por su parte, los otomíes asocian el *asiento* con la locación “estar al pie de algo”; sin embargo, para denominar una raíz asociada al semantismo que aquí hemos visto, o también para describir algo situado “al pie”, ellos prefieren emplear los vocablos precisamente para pie o pierna (Peral Rabasa, 2011: 63). Entre los zapotecos, “debajo” sí se asocia con los glúteos, pero en contextos más específicos ellos suelen utilizar el término para el pie (MacLaury, 1989: 129-30).

Por su parte, Gómez López menciona que para los huicholes el trasero denomina las partes inferiores de los objetos (2013: 273); en tanto que Friedrich comenta que, para los tarascos, el trasero ayuda a designar lo que está abajo, el patio de la casa, las nalgas, el ano, la sexualidad, los riñones, la entrepierna, los genitales y la ingle, por lo que el espacio comprendido no coincide por completo con los antiguos nahuas, pero sí en sus generalidades más relevantes (1969: 12, 16). Por último, entre los totonacos, Levy atestigua que la raíz léxica *tan* puede atribuirse tanto al trasero como a una base (1999: 135); mientras que en los antiguos mayas de Yucatán, Bourdin encuentra que el término *it* puede aplicarse para el fondo interno de algo, suelo o asiento de un líquido (2007: 337). Seguramente en diversas lenguas alrededor del globo podrán encontrarse muchas asociaciones semejantes como disímiles, lo importante está en saber que todos compartimos un cuerpo y, por tal razón, una buena parte de nuestras expresiones culturales.

8.9 Relaciones temporales

De acuerdo con la proyección conceptual que hemos venido esbozando, tanto para aquello que atañe a la corporalidad misma, como para los atributos de orden espacial, se formula a partir de TZIN una categoría temporal. Dado que le trasero es una base, y dado que se encuentra atrás, el tiempo comprendido en *tzintli* puede percibirse como algo acaecido en el pasado, tiempo atrás, y que además se formula como el principio, la base de algo. En este esquema el atrás está su vez abajo, el tiempo se construiría de atrás hacia adelante y de abajo hacia arriba.

- a) Tzinecan. Lugar o tiempo donde algo comienza (Wimmer, 2004).
- b) Tzinehua. Principiar (Tzinacapan, 1984).
- c) Tzinichotia. Atar plumas ricas juntándolos para ponerlas en algún plumaje o en alguna imagen que se hace de pluma. Metáfora: Fundar la plática o sermón sobre alguna autoridad de escritura (Molina, 1571; Wimmer, 2004).
- d) Tzinti. Comenzar, tener un comienzo de existencia (Olmos, 1547; Molina, 1571; Rincón, 1595; Carochi, 1645; Wimmer, 2004).
- e) Tzintia. Originar, principiar, fundar, introducir, comenzar alguna cosa (Olmos, 1547; Molina, 1571; Mecayapan, 2002; Wimmer, 2004).
- f) Tzintiliztli. Principio (Molina, 1571; Carochi, 1645; Wimmer, 2004).
- g) Tzintito. Comenzar (Olmos, 1547).
- h) Oncan tzintic. Y **luego comenzó** asimismo el desollamiento de hombres, al tiempo que se cantaba en Texcalapan... (AC, f. 9; Tena, 2011: 59).
- i) Ipan in tzintic. En ese año **comenzaron** los calpicazgos en Cuauhtitlan (AC, f. 18; Tena, 2011: 91).
- j) Inic yancuican tzintic. En este año los chichimecas cuauhtilancalcas se dieron señor, cuando **se fundó primeramente** el señorío chichimeca de Cuauhtitlan en Necuameyocan (AC, f. 3; Tena, 2011: 34-35).
- k) In quitzinti in tlatocayotl. De éstos, Ilhuitltemoctzin tuvo un hijo a quien también llamó Quinatzin; éste **fue el fundador del señorío** de Tepotzotlan (AC, f. 15; Tena, 2011: 79).
- l) Itzinecan. Nezahualcoyotzin aceptó de inmediato ir hablar por ellos y **comenzó a** exponer cómo Tezozomocli se burlaba constantemente de la gente... (AC, f. 44; Tena, 2011: 163).
- m) Quitzinti. Entonces sucedieron muchos agujeros en Tollan; también entonces el diablo Yaotl **dio principio a** la guerra... (AC, f. 9; Tena, 2011: 59).
- n) In tlatzintiani. En este año murió Mazatzin, tlahtoni de Colhuacan, y luego se enseñoreó Cuezaltzin para gobernar en Colhuacan. Los tlahuacas que merecieron tierras y **fundaron** su ciudad fueron... (AC, f. 13; Tena, 2011: 73).
- ñ) Inqui tzintic. Aquí está la leyenda de la palabra sabia sobre lo que sucedió hace ya mucho tiempo cuando se asentó la tierra, cuando se asentó cada cosa; **cuando comenzó**, según se sabe, cuando tuvo principio cada uno de los soles que ha habido, hace ya 2513 años, ahora que estamos a 22 de mayo de 1558 (LS, f. 75; Tena, 2011: 175).
- o) Tzinpeuh. En ese tiempo **comenzaron** las guerras, ellos hicieron conquistas en todos lados (PM, f. 51r col. a; Sullivan, 1997: 186).

p) Mitoa inic tzintic inic peuh. Así eran las costumbres; así ellos conservaban el mundo. **Se dice que cuando el mundo comenzó**, se originó, los chichimecas conservaban sus casas, sus tierras... (PM, f. 61r col. a; Sullivan, 1997: 227).

q) Ma motech quitta in ipampa ca in teixtlamachtiani **itechztintiz** itechpehuaz. Que en ti vean, porque en el que instruye **se inicia**, se funda el modo como no dará tumbos el que aprende, los que sufren... (HH, f. 27v; León-Portilla y Silva, 1991: 122).

Los casos aquí expuestos presentan cinco formas léxicas distintas. En el caso de *tzinecan*, en los incisos (a) y (l), el término incorpora una locación sufijada –can y se traduce como “lugar de comienzo”, la incorporación de TZIN alude directamente al hecho mismo de “comenzar”. En el inciso (b) *tzinêhua* “principiar”, el verbo reflexivo *êhua* es levantarse, como intransitivo es “partir”, es decir que un principio se entiende aquí como algo que se levanta; en el caso de los incisos (o) y (p) en *tzinpeuh* “comenzar”, el vocablo *pêuhcâyôtl* puede fungir como sinónimo de *tzintli*, es asimismo “comienzo”, por lo que la expresión difrasística *inic tzintic inic peuh* podría traducirse como el “comienzo de todas las cosas”. La construcción típica, por otra parte, fue a partir de *tzinti* “comenzar” y de su forma causativa *tzintia*, lo que confirma que uno de los sentidos para *tzintli* es, sin lugar a dudas, “comenzar”, “dar principio a algo” o “fundar”.²²⁷

8.10 El valor de *tzintli* en la cosmovisión nahua

Hasta aquí, el semantismo alrededor de *tzintli* se ha estudiado con referencia a la imagen conceptual que surge en torno al vocabulario, que de acuerdo con la Semántica Cognitiva ésta modula al lenguaje y no al contrario. En efecto, la imagen como figura situada en un fondo corporal, atrás y abajo, proyecta una polisemia que deriva en relaciones espaciales y temporales, lo que a la postre implica una mayor comprensión del lenguaje figurativo en términos cognitivos, es decir, una serie de asociaciones indexadas y analogadas sin un efecto retórico explícito. Con todo y que lo anterior se constituye como una realidad, y que dicho método cognitivista descubre los puntos de contacto a modo de metonimias entre cada eslabón a lo largo de una cadena de sentidos, aspecto por demás trascendental, éstos no se

²²⁷ Otra construcción citada en los ejemplos es *tzinichotia*, desconozco su conformación sintáctica, pero puedo imaginar por la traducción que se hace del vocablo, que alude a atar las plumas por su base, y por ello sería metáfora de fundar una plática, el valor del sermón deriva del valor de las plumas que, seguramente, se trataría de plumas de aves preciosas.

materializarán si se saca de cuadro a la corporalidad, misma que motivó el procedimiento desde un inicio.

En *tzintli*, se puede apreciar un buen seguimiento y aplicación de este método en un rango corto y didáctico, y es por ese motivo que lo he considerado idóneo para explicitar otra forma de retomar este análisis sin hacer abuso de la imagen y las categorizaciones, lo que sin lugar a dudas nos conduciría a otras formas de idealismo, una suerte de culto por los conceptos. Siguiendo la metodología de la semántica cognitiva bien, podríamos detenernos aquí, bien podríamos explotar esta proyección conceptual imaginando un objeto con un frente, un perfil posterior, una parte superior y una inferior; en algún punto circunscrito en el fondo de esta imagen —por detrás y abajo— aparece *tzintli*. Ahí, tal vez, nos sumergiríamos por completo nuevamente en el mundo del *Logos* y, quizá, trataríamos de imaginar de qué otras maneras este boceto habría podido incidir en el lenguaje llegando incluso a postular ciertos efectos en el marco de la gramática cognitiva, lo que no niego sus virtudes pueda poseer.

Llegando a este punto, se deben también considerar otros aspectos de la cultura y la cosmovisión en función de la acción y del movimiento corporal. Si bien la imagen nos demuestra una correlación de estructuras dispuestas en el espacio de manera estática, el movimiento que implica el trasero y su sentido van a colorear la otra cara de la moneda. Tomemos por ejemplo la noción del comienzo, el principio del mundo mismo amalgamado con los mitos de creación, de origen del cosmos y del ser humano, ¿cómo comprender que la raíz TZIN haya sido empleada también como referencia de honor para los dioses, difuntos, gobernantes, autoridades, personas mayores y estimadas?

Dentro de la sociedad mexicana existía una expresión difrasística muy conocida que designaba a estos personajes de alto estatus *in petlatl in icpalli* “la estera la silla”, dichos objetos eran la máxima representación de los gobernantes. Dentro de la ritualidad, en general, mesoamericana, la idea de asiento como trono de deidades, gobernantes e incluso para el maíz, fue bastante socorrida presentándose desde la antigüedad hasta las poblaciones indígenas modernas. La posición sedente en la sociedad mexicana era símbolo del *tlahtoani* en sintonía con sus funciones administrativas y políticas, mientras que la posición de pie lo era para los guerreros de acuerdo con sus funciones bélicas. Ya dentro, ya fuera de la sociedad altamente jerarquizada de los mexicanos, la ritualidad alrededor del *asiento* fue frecuentemente

procurada y organizada, acompañada de elementos simbólicos bien cimentados e incluyendo los materiales mismos para la manufactura de los asientos (Dehouve, 2012: 42-44).

Los asientos entre el pueblo mexicana podían presentarse de diversas formas según fuera la función del rito. La silla del *tlahtoani* podía constituirse de la piel de jaguar y de plumas de águila, con ello él se pronunciaba como autoridad de mando para los guerreros al momento de sentarse. Las divinidades eran sentadas y el acto preformaba cierto clímax del ritual. Entre los comensales huastecos, Alain Ichon comenta:

“La fórmula de pie-sentado caracteriza en toda ocasión la actitud de los dioses, y por reflexión la del oficiante. Hemos visto que el Sol, el Dios del Maíz, crearon el Mundo ‘al levantarse’ al este. De pie parece caracterizar la actividad creadora del dios, o la acción del medio-dios, el Trueno, el Viento, el Fuego... que cumple con su función. Al contrario, sentado caracteriza al dios inactivo –mas no pasivo, porque está en situación de recibir las ofrendas que se le deben por su trabajo (o las desgracias evitadas). Sentado es cuando se le da ‘de comer y de beber’” (en Dehouve, 2012: 59).

La expresión difrasística fue transformándose durante la época colonial y pasó de estera y silla a mesa y banco, pues la posición sentada en estos casos implica el ser invitado a comer: “La posición sedente es como lo hemos visto, la posición honorífica de los gobernantes, dispuestos para aceptar una invitación” [...] “Los asientos prehispánicos eran de pequeño tamaño para sentarse en cuclillas, y la comida era presentada sobre una estera tendida frente a ellos”. Es por ello que en la actualidad en muchos lugares el sitio donde la ofrenda se deposita se llama mesa (Dehouve, 2012: 49, 56-59).

En cuanto al banco o la silla donde se sentaban estos personajes, se puede decir que presenta una dimensión metonímica, el objeto no hace más que evocar un momento y una actividad concreta, el sentarse. La práctica sigue siendo muy común entre las autoridades de los pueblos, cada vez que alguien asume la responsabilidad de gobernar, el acto va seguido de un ritual, digamos de “asentamiento”, lo que representa el punto culminante de las obligaciones y derechos del susodicho. Es por demás sabido que la fundación de los pueblos antiguos no era verdadera hasta el momento en el que el *tlahtoani* tomaba asiento, antes de eso el mundo prácticamente no podía moverse. El vocablo *huehuetlalia* era “dar cargo y oficio honroso a otro”, es decir: yo asiento a alguien como anciano (López Austin, 2004: 327). Si bien los verbos en náhuatl para sentarse o reposar son *tlâlia* o *cêhuia*, *tzintli* como

sustantivo puede equiparse a cualquier acción de este tipo, tal como la silla evoca su función, el trasero hace lo propio.

En este sentido, *tzintli* se vincula también con la fecundación del tiempo del hombre, a la toma de asiento del *tlahtoani* y, en síntesis, ligado a las fuerzas cósmicas duales. Hablando de *tzintli* como el ano, éste manifestaba su acción coligada al fuego y a los cambios de materia: “En el centro encerrado en la piedra verde preciosa horadada, habitaba el dios anciano, madre y padre de los dioses, el señor del fuego y de los cambios de naturaleza de las cosas”, el ano se encuentra ahumado por la cocción del estómago y del alimento. Así, *tzintli* se vincula con los mitos de creación del Hombre, pues los líderes guardaban en su cuerpo el fuego del dios protector de su grupo y también se le relacionó con la cueva como lugar de origen (López Austin, 2004: 60-61, 66, 94, 173, 187).

Si uno busca dentro de la misma jeroglífica nahua, máxime si se trata de una imagen, el trasero no aparece estático, la aparición de las piernas flexionadas rememoran el movimiento que se hace con él. Sobra decir que las referencias, bajo el registro que he obtenido para esta investigación, aluden en su mayoría a procesos de fundación o al principio del mundo. Entonces, la noción de *comienzo* expresada mediante *tzintli* puede comprenderse de mejor manera, pues al acto de sentarse es asimismo un principio, una fundación, o un punto de partida para el mundo del hombre. A esto debemos que la raíz léxica TZIN haya podido ser empleada como partícula honorífica, pues hace honor a los sabios gobernantes indígenas, dioses o difuntos, que cumplen con sus obligaciones al momento de sentarse.

Ahora bien, como partícula diminutiva, la semántica cognitiva comprende que el cariño que se guarda para los niños extiende su sentido a personas mayores u objetos, de ahí que estos últimos no necesiten ser pequeños para poderles adjudicar el diminutivo. Entre los antiguos nahuas a veces no es tan claro si el diminutivo lo es, o si se alude al honor, de cualquier manera el honor es una forma de respeto y cariño, por lo que se pudiera presentar un proceso metonímico semejante. Por otro lado, la referencia puede ser corporal, pues en muchos lugares actuales de México el ano es comprendido como “el chiquito” o “el chiquihuite”, de ahí que quizá, TZIN funcione como diminutivo. En todo caso, como se vio, el ano participa de todo el complejo semántico alrededor de *tzintli*, y de la misma forma en que las nociones derivadas de la corporalidad y las relaciones espaciales se compaginaron con el movimiento

corporal, acá podría suceder un evento similar. El acto de sentarse es un acto original que evoca por sí mismo la idea de respeto y honor.

8.11 Comentarios generales

La raíz léxica TEP que se refiere a los órganos genitales a partir de sus aspectos fisiológicos, funcionales y formales, deriva en un semantismo que parece comportarse como opuesto y complementario a la vez. No es extraño que una misma raíz, o incluso algunos vocablos, puedan connotar sentidos contrapuestos a partir de un mismo valor; sin embargo, considero que las relaciones espaciales desbordadas a partir de los órganos sexuales obedecen a una oposición natural, y ello desarrollado en el plano cosmovisivo a partir de desdoblamientos mucho más específicos. La dualidad de lo femenino y lo masculino ha sido una de las principales referencias en el ser humano en general, y en Mesoamérica una de las más trascendentales en el plano cosmogónico, religioso y conceptual, dando pie a la elaboración de sistemas culturales altamente codificados. Así, se puede pensar que las relaciones espaciales que se han analizado contraigan dicha polaridad fomentando así algunos binomios como delante/atrás, crecer/decrecer y después/antes, pasando a través de analogías con los órganos genitales y que concretamente nos hablan del comportamiento del mundo vinculado con la reproducción y la sexualidad. La conceptualización de género, el hombre ligado al gobierno y el tiempo venidero, y la mujer asociada con el tiempo primigenio y “sobrenatural”, podría encontrarse en la oposición semántica entre *tepilli* y *tepolli*.

En *tzintli*, por su parte, vimos que la imagen corporal del trasero como algo que se encuentra atrás y abajo, ha permitido construir léxico vinculado con dichos referentes espaciales, lo que está abajo, lo que es base de algo más, la cola de objetos o animales, o la raíz a modo de sustrato inferior y cimiento. Por otro lado, *tzintli* también designó aquello que se ubica atrás, sobre todo con referencia al movimiento, fomentando la formación de verbos que demarcan el caminar hacia atrás, retirarse, huir o cierta noción de cobardía. Tales categorías concretas del espacio circundante han desembocado en la idea del comienzo, algo sucedido atrás en el pasado que es a su vez el principio de algo, su raíz o base. No obstante, a partir de reconocer en las prácticas nahuas el sentido de la acción corporal de sentarse, como acción y movimiento del trasero, fue entonces viable percibir un panorama mucho más completo

acerca de la noción de comienzo. El cuerpo, su dinámica y diálogo concreto, son también obreros en la construcción del pensamiento y del lenguaje.

CONSIDERACIONES FINALES

A la luz de las nuevas herramientas heurísticas que proveen un mejor y mayor alcance a la información mesoamericanista, e incluyendo la dilatada producción sobre el tema en los últimos cuarenta años, me he preocupado por analizar y extender nuestro conocimiento acerca del léxico corporal nahua. A partir de un amplio bagaje de vocabulario y de un método específico, ha sido viable corroborar algunas observaciones ya reconocidas con anterioridad pero también de descubrir nuevas implicaciones semánticas depositadas al interior de las mismas denominaciones nahuas para el cuerpo humano. Ha sido mi sentir, que este ejercicio todavía necesitaba robustecerse y realizarse con mayor profundidad por varias razones: la primera, como lo he dicho, para corroborar las antiguas percepciones sobre la corporalidad; segunda, para aportar nuevas perspectivas e implicaciones en el reconocimiento conceptual de la fisiología humana; tercera razón, suministrar un argumento desde el lenguaje para las percepciones paralelas procedentes de otro tipo de fuentes; y última, tender un puente entre los referentes léxicos y los asuntos cosmovisivos de la cultura nahua que aún requerían una explicación mayor, o al menos cualitativamente distinta.

He intentado profundizar en la anatomía nahua del siglo XVI en el Centro de México a través de echar una mirada al vocabulario. Si bien los márgenes cuantitativos nunca fueron determinantes para mis conjeturas, sí me han socorrido en el análisis sobre la presencia de cierta construcción léxica o de algún significado; su parte correspondiente ha jugado en esta trama la variabilidad de las fuentes. Me he enfocado en estudiar los procesos semánticos derivados de algunas raíces léxicas pertenecientes a los componentes del cuerpo humano, y he tratado de relacionar dichos procesos con diversos ámbitos culturales como el religioso, cosmogónico, ideológico, político y jurídico, en ocasiones también con los aspectos emotivos, morales, éticos y con el saber.

He retomado parte de la teoría cognitiva sobre semántica y lingüística, principalmente aquellos referentes que hacen alusión a la metáfora conceptual como transferencia de dominios discontinuos y a la metonimia como relación suscitada en un sólo dominio conceptual. Refiriéndome a las teorías cognitivas “corporizadas” (*embodiment*), he partido de la “motivación corporal”, los sentidos contenidos en el léxico no son arbitrarios, sino que se encuentran siempre motivados dada su pertenencia a un sustrato material. Adherido a este orden de ideas, he comenzado por explorar las relaciones concretas y materiales sujetas a la corporalidad nahua, es decir, los sentidos que califican o describen aspectos de espacialidad, posición, forma y ubicación, los cuales, facilitaron la comprensión de nociones cada vez más, aparentemente, desligadas del cuerpo. Fueron resultado de esta forma de proceder las nociones asociadas a los ámbitos culturales mencionados en el párrafo anterior, pero también, con mucho vigor, los conceptos afines a las relaciones temporales. Entendiendo que la mayor parte del lenguaje es polisémico, he incluido en el análisis dos tipos de vertientes coligadas con el vocabulario y su semántica, la posibilidad de que los sentidos se encuentren anclados a un significado central o prototípico a partir del historial de cierta raíz léxica, como también amalgamados con un significado promedio y esquemático en el plano de la sincronía.

Así, el rostro se comporta como una superficie llana y frontal que deriva en las ideas de presencia, de aquello que se dispone delante, de enfrentar o combatir. La cabeza resulta en un extremo distal, superior, lejano, en ocasiones abultado, y aquello que está por encima, arriba o al final, esta noción va a desencadenar las relaciones temporales asociadas con el final de un ciclo, el término de un tiempo y, por tanto, una toma de decisión o la misma muerte. El labio se corresponde con la imagen de un borde lineal, una costa, un ribete o un filo, dotándose de cualidades volumétricas cuando ambos bordes connotan un cuerpo esférico, entonces indica la idea de llenar o desbordar. Manos y brazos se traducen en la imagen del ramaje, lo que genera derivados en las nociones de bifurcación, de *axis mundi*, encrucijada, de dilema ético o moral, y a nivel cosmológico, de entrelazamiento de sustancias opuestas; todo ello en sintonía con la analogía del crecimiento vegetal y humano. El ombligo y el vientre aluden a un punto central dentro de un cuerpo esférico, lo que se comporta como parte del equilibrio corporal, cósmico y social. La espalda respeta una imagen trasera, mientras que las nalgas y el ano proyectan un esquema trasero e inferior que se traduce en la noción de comienzo en tiempo pasado. Finalmente, los genitales contraponen la imagen de

lo trasero a lo delantero, lo que deriva en la noción de crecer y decrecer, e incluso, temporalmente, en lo posterior y lo anterior.

Buscando no recaer en abstracciones demasiado algebraicas, decidí abandonar la indagación sobre los procesos cognitivos (Imagen) que producen la fijación léxica en ciertas partes del cuerpo, para, con otro tipo de perspectiva, ahondar en los sentidos subyacentes a la propia dinámica corporal y cómo éstos se compenetran con la semántica emanada del vocabulario. Ello nos ha hecho comprender que el diálogo corporal proyectado en el lenguaje, así como en las relaciones inter-corpóreas o inter-personales siempre en movimiento, es lo que ha permitido la construcción del mismo lenguaje y de las categorías cognitivas que gobiernan el ámbito conceptual.

Como ejemplo de lo anterior, hemos visto cómo la alta codificación sobre el trato del cabello desborda en todo un complejo sistema moral, ético y jurídico, y cómo esto se expresa en sintonía con el vocabulario. Hemos observado que la mano en movimiento desemboca en un gesto primordial al momento de expresar la enseñanza y el aprendizaje, lo que deriva incluso en nociones semiológicas alrededor de los conceptos de representación e índice. Que la acción de observar con los ojos, abrirlos o cerrarlos, se traduce en diversos estados de consciencia sujetos a la percepción. Que el movimiento de los labios configura todo un arsenal de expresiones orales, y por tanto, analogado a la designación de las cosas y de las personas, a aquello que se nombra. Que la espalda es sede de la fuerza muscular, pues permite cargar con el trabajo del agricultor y con el esfuerzo de los gobernantes, lo que también se vincula con el excremento, los intestinos y con los metales preciosos. Que el pecho se asocia con el flujo respiratorio y el movimiento del corazón; en tanto que el ombligo y el vientre con los procesos gestacionales. Y, que el acto de sentarse significó un evento primigenio y original al momento de fundarse un pueblo, dicha acción dotó de respeto y honor a gobernantes y deidades para así constituir un comienzo.

De esta forma, la proyección conceptual de una parte del cuerpo trabaja en conjunto con el movimiento o su capacidad fisiológica natural. Es en el lenguaje donde se puede revelar la apropiación racional del cuerpo fomentando la elaboración de categorías mentales pero nunca con total independencia de las acciones. La conformación anatómica del ser humano no sólo motiva el hecho de ser pensada, sino actuada, es en esa conjunción material y conceptual

dialógica donde se enarbolan todas las posibilidades y manifestaciones del Ser, en donde el lenguaje es uno de sus principales interlocutores, captador y transformador.

Mediante estos postulados metodológicos y teóricos, he pretendido asimismo, dar cuenta de que la conformación corporal en el ser humano desarrolla todo un aparato perceptivo y conceptual muy próximo entre las distintas etnias de hablantes, en ocasiones muy semejante y que lo hace bordar en nociones de matices universales. La pertenencia a un cuerpo que posee las mismas posibilidades fisiológicas, nos hace replantear que ciertas conceptualizaciones aparentemente ajenas entre grupos humanos son más próximas de lo que se había pensado, cuando menos desde su punto de partida. La idea de un rostro como superficie, del labio como borde, del ombligo como punto central, los ojos como percepción, las manos para obrar, gesticular e indicar, la cabeza como extremo distal, superior u olla, el cabello como reflejo de estatutos sociales, el pecho ligado a la actividad cardiaca, respiratoria y emotiva, la espalda con el atrás o el sostener, los genitales con oposiciones de género y los glúteos como una parte baja y trasera, por sólo mencionar algunos paralelismos, son aspectos corpóreos que bien pueden presentarse en muchas lenguas del globo. El abordaje a partir de la concreción material del cuerpo y de la semántica, nos tiñe el colorido liminal que existe entre los diversos sentidos emergentes en el vocabulario, y ello ha posibilitado descubrir que muchas relaciones semánticas no son ni arbitrarias ni privativas de grupos nahuas o mesoamericanos.

Por otro lado, cuando estas disposiciones naturales del cuerpo, los actos que él facilita y su correspondiente categorización infra y extra corpórea tienden a formalizarse y desarrollarse, pasando por la apropiación del lenguaje y su metamorfosis histórica, las facultades corporales adquieren un tono particular que puede variar considerablemente de cultura a cultura. Ha sido, asimismo, mi propósito intentar esbozar la unidad del ser humano de frente a su diversidad, pues cuando las circunstancias históricas, étnicas, geográficas y gnoseológicas se imbrican en ese continuo diálogo corporal, la creación de esferas estéticas, religiosas, pragmáticas, políticas y científicas pueden transitar por rumbos inesperados. De los resultados obtenidos, nos hemos percatado que ciertos aspectos fueron compartidos quizá con muchos pueblos del mundo, otros más bastante presentes en Mesoamérica, algunos muy a paño con grupos de filiación nahua únicamente y, otros, al parecer, sólo fueron arropados por los mexicas o incluso exclusivamente por el Estado mexica.

Paradójicamente, desestimado largo tiempo por la ciencia hegemónica occidental, lo poco que hemos logrado comentar sobre el ámbito emotivo esclarece gran parte de lo que he venido señalando, pues la reacción fisiológica resentida en un sector del cuerpo también se deposita en el lenguaje y se expresa semánticamente de forma variable en determinada cultura, sin dejar de conformar un esquema compartido con un innumerable grupo de hablantes de distintas lenguas. He comentado aspectos relativos sobre todo a la emoción del enojo mediante una metodología no tan ajena a la semántica cognitiva pero de tinte muy particular. La descripción a partir de un metalenguaje bajo dos tipos de designación léxica, *cualania* y *xicoa*, me ha retribuido en la comprensión de la misma emoción desde dos ángulos diferentes tratando, a su vez, de escapar al círculo hermenéutico propio de una descripción en lenguaje corriente e incisivamente parcial. Procuré subrayar la importancia de la sensación física al instante en el que ocurre el estado emotivo y de escudriñar sus implicaciones léxico-semánticas en el marco de los asuntos “extra-corporales”.

El trabajo realizado no pretende resolver todas las incógnitas en torno a la semántica, lenguaje y corporalidad nahua, sólo he pretendido trazar aquí el desarrollo de un enfoque que no había sido explotado con mayor profundidad y aplicado a una de las tantas llamadas sociedades mesoamericanas y, de la cual, poseemos una cuantiosa información procedente de diversas fuentes. Para aquellos que estamos interesados en el estudio del cuerpo humano y en el modo en que éste incide en las prácticas culturales, el pensamiento, lenguaje y en la historia, hace falta aún allanar un largo camino, incluso para los ampliamente conocidos e investigados nahuas del Centro de México.

A través de lo expuesto para esta ocasión, únicamente fueron analizadas diez raíces léxicas asociadas con la anatomía, haría falta ampliar el repertorio y cruzar información para poseer mejores resultados del vasto complejo corporal. Bajo esta perspectiva, sería útil indagar en otros referentes vinculados con el corazón, las extremidades inferiores, en subcomponentes corporales como la lengua, órganos internos como los pulmones y algunos otros que no fueron incluidos en el presente esfuerzo. Sería necesario complementar con una gama más amplia de fuentes, documentos que ya no pudieron ser tratados aquí como el *Códice florentino*, entre muchos otros, fuentes arqueológicas e iconográficas. Es primordial reconocer el proceso diacrónico e histórico de las raíces léxicas a lo largo de los quinientos años de Colonia, medir las continuidades léxico-semánticas y las rupturas, e intentar explicar

los cambios; lo que lleva aparejada la investigación sobre poblaciones nahuas actuales en diversas regiones del país bajo esta misma perspectiva de estudio. También, es idóneo abordar los procesos de gramaticalización mediante una visión complementaria e incluyente que no tienda a subestimar los procesos semántico-corpóreos en el desarrollo y conformación del lenguaje; así como intentar incluir precisiones semánticas y gramaticales procedentes de lenguas emparentadas con el náhuatl a través de un análisis comparativo.

Considero, de suma trascendencia, la multiplicación de los trabajos en Antropología del Lenguaje y en sintonía con los actos corporales, a partir de circunscribir en su ámbito diversas formas de comunicación gestual y no necesariamente hablada. Por último, la construcción de puentes entre las distintas disciplinas humanísticas debe fomentarse, pues la correcta vinculación entre las muchas expresiones y manifestaciones del ser humano con su cultura y visión del mundo, pende del éxito de nuestro propio diálogo como científicos.

BIBLIOGRAFÍA

Acosta, José de.

Historia natural y moral de las Indias, 2 vols., Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1954 [1590].

Acuña, René. [Ver Sullivan].

Abascal Sherwell, Fernando y Sánchez Molina.

Milpa Alta, Fernando Sherwell y Sáchez (coord.), Secretaría General de Desarrollo Social, Comité Interno de Ediciones Gubernamentales, Delegaciones Políticas 5, México, 1988.

Aguirre Beltrán, Gonzalo.

Obra antropológica VIII Medicina y Magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial, FCE/Universidad Veracruzana/INI/Gobierno del Estado de Veracruz, México, 1992 [1ª ed. INI de 1963].

“Teotihuacan al tiempo de su contacto con Occidente”, en *La medicina en la cultura teotihuacana*, Academia Nacional de Medicina, reimpreso de *Gaceta Médica de México*, vol. 98, núm. 3, marzo, 1968, México, pp. 370-378.

Ajofrín, Fray Francisco.

Diario de Viaje a la Nueva España, SEP, México, 1986 [1763-1789].

Alvarado Solís, Neyra Patricia.

Atar la vida, trozar la muerte. El sistema ritual de los mexicaneros de Durango, Universidad michoacana de San Nicolás de Hidalgo y Exconvento de Tripetío, Morelia, 2004.

Alvarado, Tezozómoc Hernando.

Crónica Mexicayotl, Adrián León (trad.), IIH/ UNAM, México, 1998 [1598].

Álvarez de Testa, Lilian.

“Los discursos de los viejos. Filosofía moral de los antiguos mexicanos”, en *Bitácora Retórica*, UNAM, México, 2004, pp. 41-55.

Anales de Cuauhtitlán, véase *Códice Chimalpopoca*.

Andersen, Elaine.

“Lexical universals of body-part terminology”, en Joseph Grenber (ed.), *Universals of Human Language*, Vol. 3, Word Structure, Stanford University Press, Stanford, California, 1978, pp. 335-368.

Anderson, Arthur.

“Los ‘Primeros Memoriales’ y el *Códice Florentino*”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Núm. 24, México, 1994, pp. 50-91.

“Editorial note”, pp. XV. Ver Sullivan, Thelma, 1997.

Anzures y Bolaños, María del Carmen.

“La medicina tradicional”, en *La antropología en México. Panorama histórico 4. Las cuestiones medulares (Etnología y Antropología Social)*, Carlos García Mora (coord.), Colección biblioteca INAH, INAH, México, 1988, pp. 227-260.

Archivo Histórico Diocesano de Chiapas (AHDCH).

Proceso sobre hechicería formado a los indios de Magdalena por denuncia del cura del citado pueblo. Magdalena Coalpitan, 1798.

Arenas, Pedro de.

Vocabulario manual de las Lenguas Castellana y Mexicana. En que se contienen las palabras, preguntas y respuestas más comunes y ordinarias que se suelen ofrecer en el trato y comunicación entre españoles e indios, Imprenta de Henrico Martínez 1611, edición facsimilar, Ascensión Hernández de León Portilla (introducción), México, UNAM, 1982.

Aristóteles.

La política, Colección Austral, Espasa-Calpe, Madrid, 1966.

Metafísica, Espasa-Calpe, Madrid, 1975.

De anima, en <http://www.mercaba.org/Filosofia>, 2012.

Poética, en Biblioteca digital, 2012.

Barlow, Robert.

“Resumen analítico de “Unos annales históricos de la nación mexicana”, en *Anales de Tlatelolco, unos annales históricos de la nación mexicana y Códice de Tlatelolco*, México, Robredo, ix-xxiii, Fuentes para la Historia de México, México, 1948.

Bartolomé, Miguel Alberto y Scott Robinson.

“Indigenismo, dialéctica y consciencia étnica”, en *La quiebra política de la antropología social en México (Antología de una polémica), tomo II-La polarización (1971-1976)*, Andrés Medina y Carlos García Mora (eds.), UNAM, México, 1986, pp. 183-191.

Bartra, Roger.

El salvaje en el espejo, FCE, México, 1998.

Baschet, Jérôme.

La civilización feudal. Europa del año mil a la colonización de América, prefacio de Jacques Le Goff, FCE, México, 2009 [2004].

Belzen, Jacob.

“Religion as embodiment. Cultural-psychological concepts and methods in the study of conversion among ‘Bevindelijken’”, en *Journal of the scientific study of the religion*, vol. 38, núm. 2, June, Utah, 1999, pp. 236-253.

Benavente [Motolinia], Fray Toribio de.

Historia de los indios de la Nueva España, PORRÚA, México, 1979.

Benveniste, Émile.

Problemas de lingüística general, Tomos I y II, Siglo XXI, México, 2015 (1966/1974).

Bernal, Ignacio.

“Vida y obra de fray Bernardino de Sahagún, tema de dos cartas inéditas de Francisco del Paso y Troncoso a Don Joaquín García Icazbalceta”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 15, México, 1982, pp. 247-290.

“La obra de Sahagún, otra carta inédita de Francisco del Paso y Troncoso”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 16, México, 1983, pp. 265-325.

Bierhorst, John.

History and mythology of the Aztecs. The Codex Chimalpopoca, The University of Arizona Press, Tucson, 1992.

Bilański, Gisele.

“La función de la metáfora en perspectiva comparada. Las obras de Aristóteles y Lakoff y Johnson”, manuscrito de la autora en http://www.academia.edu/11016998/La_funci%C3%B3n_de_la_met%C3%A1fora_en_perspectiva_comparada_Las_obras_de_Arist%C3%B3teles_y_Lakoff_y_Johnson, [diciembre 2013] (consultado mayo 2017).

Bloch, Marc.

La sociedad feudal, Akal, Madrid, 2002.

Boas, Franz.

Cuestiones fundamentales de antropología cultural, Susana W. de Ferdkin (trad.), Buenos Aires, Ediciones Solar, 1964 [1911].

Boege, Eckart, Héctor Díaz-Polanco, Andrés Medina y Gilberto López y Rivas.

“El indigenismo y los indígenas”, en *Cuicuilco*, revista de la ENAH, núm. 11, marzo, México, 1984, pp. 56-57.

Bourdin, Gabriel Luis.

El Cuerpo Humano entre los mayas. Una aproximación lingüística, Tratados 27, Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, 2007a.

“La noción de persona entre los mayas: Una visión semántica”, en *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, Núm. 4, diciembre-mayo, UNAM, México, 2007b, pp. 0-31.

“Etnoanatomía. La categorización lingüística del cuerpo humano”, en *Estudios de Antropología Biológica*, XIV-I, IIA/UNAM, México, 2009, pp. 171-183.

“Partes del cuerpo e incorporación nominal en expresiones emocionales mayas”, en *Dimensión Antropológica*, Año. 18, Vol. 51, enero-abril, INAH, México, 2011, pp. 103-130.

Las Emociones entre los mayas. El léxico de las emociones en el maya yucateco, UNAM, México, 2014.

“Marcel Jousse y la antropología del gesto”, en *Revista Pelicano*, Vol. 2, El asalto de lo impensado, Córdoba, 2016, pp. 69-81.

Breton Le, David.

“Corps et symbolique sociale”, en *Cahiers internationaux de sociologie*, vol:73, juillet-décembre, Paris, 1982.

Antropología del cuerpo y modernidad, Paula Mahler (trad.), Colección cultura y sociedad, Nueva Visión, Buenos Aires, 2002 [1990].

Brown, Cecil.

“General principles of human anatomical partonomy and speculations on the growth of partonomic nomenclature”, *American Ethnologist*, Núm. 3, 1976, pp. 400-424.

Brown, Penelope.

“Spatial conceptualization in Tzeltal”, en *Working Paper*, Núm. 6, Nijmegen, Cognitive Anthropology Research Group-Max Planck Institute, 1991.

“A sketch of the grammar of space in Tzeltal”, en *Grammars of Space*, Stephen C. Levinson y David Wilkins (eds.), Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 230-272.

Brugman, Claudia.

“The use of body-parts term as locatives in Chalcatongo Mixtec”, en *Survey of California and other indian languages*, 1983, 4:235-290.

Brugman, Claudia y Mónica Macaulay.

“Interacting semantic systems: Mixtec expressions of location”, en *Proceedings of the Twelfth Annual Meeting of the Berkeley Linguistics Society*, 1986, pp. 315-327.

Bustamante García, Jesús.

“De la naturaleza de los naturales americanos en el siglo XVI: Algunas críticas sobre la obra de Francisco Hernández”, en *Revista de Indias*, 1992, n 195-196, pp. 297-328.

Canger, Una.

“Artes poco conocidas del náhuatl”, en *Amerindia*, Actes: La « découverte » des langues et des écritures d'Amérique, Villejuif, Núm. 19-20, 1995, pp. 183-190.

Carlos III, Rey de España.

Real cédula sobre la educación, trato y ocupaciones de los esclavos, Archivo General de Indias, Indiferente general 802, fol. 1-8v, 1789, tomado de Manuel Lucerna Samoral, *Los Códigos Negros de la América*, Universidad de Alcalá, UNESCO, Madrid, 1996.

Carochi, Horacio.

Grammar of the mexican language with an explanation of its adverbs, 1645, James Lockhart (trad. y comentarios), Stanford University Press/UCLA, California, 2001.

Carochi, Horacio e Ignacio Paredes.

Arte de la lengua mexicana [Gramática Náhuatl], edición facsimilar de la impreza en México en 1759, México, Innovación ed. 1979.

Castillo Hernández, Mario Alberto.

“El Léxico de las partes del cuerpo en el mexicanero de la Sierra noreste de Puebla”, en *Dimensión Antropológica*, Año. 18, Vol. 51, enero-abril, INAH, México, 2011, pp. 33-48.

Chavira Ríos, Anabel.

El cuerpo de los milpaltenses en su cotidianidad, sus ritos y sus fiestas, tesis de doctorado en antropología, ENAH, México, 2008.

Chimalpahin Cuauhtlehuantzin, Domingo Francisco de San Antón Muñón.

Las ocho relaciones de Chimalpahin, 2 vols., Rafael Tena (trad.), Cien de México, CONACULTA, México, 1998 [1615].

Clavijero, Francisco Javier.

Historia antigua de México, 4 vols., Porrúa, México, 1945 [1780].

Clayton, Mary y Joe Campbell.

Alonso de Molina as a lexicographer, Frawley, Hill & Munro, 2002, 336-391.

Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los soles.

Primo Feliciano Velázquez (ed.), IIH/UNAM, México, 1945.

Compendio Enciclopédico del Náhuatl CEN juntamente

Realizado por varios autores entre los que destacan Marc Thouvenot y Sybille de Pury Toumi, INAH, México, 2009.

Copleston, Frederick

Historia de la filosofía 2, De San Agustín a Escoto, Ariel, Barcelona, 1978.

Coronado Suzán, Gabriela.

“El final de una historia inconclusa”, en *La antropología en México, Panorama histórico 2, Los hechos y los dichos (1880-1986)*, Carlos García Mora (coord.), Colección de la biblioteca del INAH, INAH, México, 1987, pp. 439-522).

Cruz, Martín De la y Badiano, Juan.

Libellus de medicinabulus indorum herbis. Ángel María Garibay (trad.), IMSS, México, 1964 [1552].

Csordas, Thomas.

Embodiment and experience. The existential ground of culture and self, *Studies in medical anthropology*, Núm. 2, 2003 [1994].

Cuevas Suárez, Susana.

“Las partes del cuerpo en amuzgo y su proyección semántica”, en *Dimensión Antropológica*, Año. 18, Vol. 51, enero-abril, INAH, México, 2011, pp. 79-101.

Dakin, Karen.

“El carbonero. Un cuento náhuatl”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Núm. 10, UNAM, México, 1972, pp. 329-335.

De La Garza, Mercedes.

“Análisis comparativo de la Historia de los Mexicanos por sus pinturas y la Leyenda de los Soles”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Núm. 16, UNAM, México, 1983, pp. 123-134.

De La Peña, Guillermo.

Herederero de promesas. Agricultura, política y ritual en los Altos de Morelos, Ediciones de la Casa Chata, núm. 11, INAH, México, 1980).

De La Torre Villar, Ernesto.

“Leyenda de los Soles”, en *Lecturas Históricas Mexicanas*, tomo I, UNAM/IIH, México, 1994, pp. 109-115.

De León Pasquel, Lourdes.

“El cuerpo como centro de referencia: semántica y uso de algunos clasificadores de medida en tzotzil”, *Anales de Antropología*, Vol. 25, México, 1988.

De Pury Toumi, Sybille.

Sur les traces des indiens nahuatl, mot à mot. Le contact entre langues et cultures essai d'ethnolinguistique, La pensée sauvage, Paris, 1992.

Gran Diccionario Náhuatl [en línea]. Universidad Nacional Autónoma de México [Ciudad Universitaria, México D.F.]: 2012 [ref del 07 de septiembre de 2016]. Disponible en la Web <<http://www.gdn.unam.mx>>.

Dehouve, Danièle.

“Asiento para los dioses en el México de ayer y hoy”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Núm. 44, julio-diciembre, 2012, pp. 41-64.

Del Paso y Troncoso, Francisco.

Leyenda de los Soles continuada con otras leyendas y noticias, Relación anónima escrita en lengua mexicana en el año de 1558, tipografía de Salvador Landi, Biblioteca Náhuatl, vol. V, cuaderno 1º, Florencia, 1903.

Duran, Diony.

“Arte de la lengua mexicana”, en *Bibliográficas*, pp. 86-89, http://www.lacult.unesco.org/docc/oralidad_08_86-89-arte-de-la-lengua-mexicana.pdf, pp. 1-4; (consultado el 10 de agosto del 2016).

Durán, Fray Diego.

Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme, 2 vols., José Rubén Romero y Rosa Carmelo (eds.), Cien de México, CNCA, México, 1995 [1587].

Enfield, Nick, Asifa Majid y Miriam van Staden.

“Cross-linguistic categorization of the body: Introduction”, en *Language Sciences*, Nigel Love (ed.), Núm. 28, Special Issue 2/3, Elsevier, Oxford, 2006, pp. 137-147.

Farfán Caudillo, Miguel Ángel.

“Milpa Alta: Aproximación bibliográfica”, en *Boletín del IIB*, vol. XIII, Núm. 1 y 2, UNAM, México, 2008, pp. 213-319.

Fagetti, Antonella.

Tenzonhuehue. El simbolismo del cuerpo y la naturaleza, BUAP / PyV, México, 2002, [1998].

Fernández del Castillo, Francisco.

“Aclaraciones históricas. Fray Alonso de Molina”, en *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía*, Cuarta época (1922-1933), Tomo III, 1925.

Firmin, Anténor.

De l'égalité des races humaines (Anthropologie positive), Librairie Cotillon, Paris, 1885.

Florescano, Enrique.

“El mito nahua de la creación del cosmos y el principio de los reinos”, en *La Palabra y el Hombre*, Núm. 104, octubre-diciembre, Universidad Veracruzana, 1997, pp. 57-70.

Flores Farfán, José Antonio.

“La variedad misionera del náhuatl en el Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana de fray Alonso de Molina (1555-1571)”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Núm. 45, enero-junio 2013, págs. 233-266.

Flori, Jean.

La guerra santa. La formación de la idea de cruzada en el Occidente cristiana, Editorial Trotta- Universidad de Granada, París, 2003.

Friede, Juan.

Bartolomé de las Casas, precursor del anticolonialismo. Siglo XXI, México, 1971.

Friedrich, Paul.

On the meaning of the Tarascan suffixes of space, IJAL Memoir 23, 1969.

“Metaphor like relations between referential subsets”, en *Lingua*, Núm. 24, Amsterdam, 1970, pp. 1-10.

Furst, Peter y Salomon Nahmad.

Mito y arte huicholes, S.E.P., México, 1972.

Galeote López, Manuel.

“Terminología botánica indígena en el vocabulario castellanomexicano (1555) de Fray A. de Molina”, en *Forma y función*, Núm. 15, Bogotá, diciembre 2002, págs. 102-118.

“Guardianes de las palabras: El vocabulario bilingüe (1555) de fray Alonso de Molina”, en *Anales del Museo de América*, Núm. 11, 2003, págs. 137-154.

Galinier, Jacques.

“La peau, la pourriture et le sacré: Champ sémantique et motivation dans un exemple otomi (Mexique)”, en *Journal de la Société des Americanistes*, tomo 66, 1979, pp. 205-218.

La otra mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes, UNAM/CEMCA/INI, México, 1990.

“Cuerpo aéreo versus aire corporal. Reflexión sobre la antropomorfización de los fluidos de las cosmologías mesoamericanas”, en José González y Carmelo Lison Tolosana (ed.), *El aire: Mitos, ritos y realidades: Coloquio internacional Granada*, 5-7 mayo 1997, Anthropos editorial del hombre, Barcelona, 1999, pp. 262-276.

Gándara Vázquez, Manuel.

La arqueología oficial mexicana. Problemas y alternativas, tesis, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 1977.

García de León, Antonio.

Pajapan: un dialecto del Golfo, Núm. 43, Colección científica, Departamento de Lingüística, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1976.

“Una vieja historia: la mierda como prodigio milagroso”, en *Una vieja historia de la mierda*, Alfredo López Austin y Francisco Toledo, CEMCA/Le Castor Astral, México, 2009.

“El panorama general del náhuatl y los dialectos de Morelos” en Miguel Morayta Mendoza (coord.), *Los pueblos nahuas de Morelos: Atlas etnográfico*, Instituto de Cultura de Morelos/INAH, México, 2011, pp. 35-41.

García, fray Gregorio.

Origen de los Indios del Nuevo Mundo, Pedro Patricio Mey, Valencia, 1607.

Origen de los Indios del Nuevo Mundo, edición aumentada [1729] y alterada, FCE, México, 1981.

García Icazbalceta, Joaquín.

“Fray Alonso de Molina”, en *Biografías-Estudios, Colección Sepan Cuantos*, Núm. 680, Porrúa, México, 1998 [s/f], págs. 54-58.

Índice alfabético de la Bibliografía mexicana del siglo XVI, Porrúa, México, 1938 [1886].

García Mora, Carlos.

“La cuestión de la sociedad y la naturaleza en la antropología mexicana”, en *Nueva Antropología, Revista de Ciencias Sociales: Presencia de Marx en la antropología mexicana*, vol. 6, núm. 23, México, 1984, pp. 131-144.

“En torno a la etnohistoria y a la unidad de la antropología”, en *La quiebra política de la antropología social en México (Antología de una polémica), tomo II-La polarización (1971-1976)*, Andrés Medina y Carlos García Mora (eds.), UNAM, México, 1986, pp. 45-55.

“Sobre el presente y el futuro de la etnohistoria en México”, en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, tomo 34, núm. 2, México, 1988, pp. 371-377.

García Quintana, Josefina.

“Los *Huehuetlatolli* —antigua palabra— como fuente para la historia sociocultural de los nahuas”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Núm 12, UNAM, México, 1976, pp. 61-71.

Garibay, Ángel María.

“Introducción” a la reedición de la *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme* de fray Diego Durán, Tomo I y II, Porrúa, México, 2006 [1967].

Teogonía e Historia de los Mexicanos. Tres opúsculos del Siglo XVI, Colección Sepan Cuantos, Núm. 37, Porrúa, México, 1996 [1965].

“Proemio y prólogo” a la reedición de la *Historia general de las cosas de Nueva España* de fray Bernardino de Sahagún, Porrúa, Sepan Cuantos, Núm. 300, México, 1992 [1956].

Gobineau, Joseph Arthur.

Essai sur l'inégalité des races humaines, Pierre Belfond, Paris, 1967 [1853–55].

Gómez Canedo, Lino.

“¿Hombres o bestias? (Nuevo examen crítico de un viejo tópico)”, en *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 1, 1966, pp. 1-28.

Gómez López, Paula.

“La expresión especial y las referencias a las partes del cuerpo en wixárika”, en *Encuentro Meronimia en las lenguas: lexicalización, semántica y morfosintaxis*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, 28 de septiembre de 2013, pp. 267-276.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar.

Historia de la educación en la época colonial. La educación de los criollos y la vida urbana, México, El Colegio de México, 1990.

González Alcantud, José Antonio.

“El ‘combate’ contra el racismo en Claude Lévi-Strauss”, en *El genio maligno*, núm. 4, marzo, Madrid, 2009. Consultado en

http://www.elgeniomaligno.eu/numero4/materia_levistrauss_racismo_gonzalezalcantud.html.

González Casanova, Pablo.

Estudios de lingüística y filologías nahuas, edición y estudio introductorio de Ascensión Hernández de León-Portilla, UNAM/IIF, 1989 [1977].

Cuentos Indígenas, presentación de Miguel León-Portilla, prólogo de Agustín Yáñez e introducción de Carlos Martínez Marín, UNAM/IIH, México, 2001 [1946].

González Phillips, Graciela.

“Antecedentes coloniales (siglos XVI a XVIII)”, en *La antropología en México, Panorama histórico I, Los hechos y los dichos (1521-1880)*, Carlos García Mora (coord.), Colección de la biblioteca del INAH, INAH, México, 1987, pp. 213-259.

Gossen, Gary.

“Animals souls and human destiny in Chamula”, en *Man*, New series, vol. 10, núm. 3, septiembre, 1975, pp. 448-461.

Green, Otis.

“The Concept of Man in the Spanish Renaissance”, en *The Rice Institute Pamphlet*, vol. 46, núm. 4, 1960, pp. 41-56.

Guerra, fray Juan.

Arte de la lengua mexicana que fue usual entre los indios del Obispado de Guadalajara y de parte de los de Durango y Michoacán de 1692, edición con prólogo de Alberto Santoscoy, Guadalajara, 1900.

Guiteras Holmes, Calixta.

Los peligros de alma. Visión del mundo de un tzotzil, FCE, México, 1990 [1965].7

Guzmán Betancourt, Ignacio.

“Antonio del Rincón (1556-1601). Primer gramático mexicano”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Núm. 33, UNAM, México, 2002, pp. 253-265.

Hernández de León-Portilla, Ascensión.

“Estudio introductorio” a la obra de Pablo González Casanova, *Estudios de lingüística y filologías nahuas*, UNAM/IIF, 1989 [1977].

“Estudio introductorio. Obra de Pedro Arenas”, en *Obras Clásicas sobre la lengua náhuatl. Disco compacto*, Fundación Histórica Tavera, (Colección Clásicos Tavera), Madrid, 1998.

“Fray Alonso de Molina y el proyecto indigenista de la orden seráfica”, en *Estudios de Historia Novohispana*, Núm. 36, enero-junio 2007, págs. 63-81.

“El *Arte de la lengua mexicana y castellana* de fray Alonso de Molina: Morfología y composición”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 39, UNAM, México, 2009, págs. 167-206.

Hernández y León-Portilla, Ascensión y Miguel.

“Introducción, transliteración y notas” del *Arte de la lengua mexicana y vocabulario* de fray Andrés de Olmos, 1993.

Hernández, Esther.

“El vocabulario náhuatl de Molina frente al vocabulario de Nebrija”, en *Iberoromania: Revista dedicada a las lenguas y literaturas iberorrománicas de Europa y América*, Núm. 52, 2000, págs. 1-9.

“En torno al diccionario americano más antiguo: El *Vocabulario* de verbos nahuas de fray Andrés de Olmos (1547)”, en *Filología y lingüística. Estudios ofrecidos a Antonio Quilis*, Vol. II, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Universidad Nacional de Educación a Distancia/Universidad de Valladolid, Madrid, 2005.

Herrera Aguilar, Moisés.

“El Arte de la lengua mexicana de fray Andrés de Olmos (1547). El mérito humanístico de hacer converger dos mundos”, en *Memorias de las primeras jornadas de lenguas en contacto*, Universidad Autónoma de Nayarit, Lingüística aplicada, 2011, pp. 59-63.

Hickmann, Maya y Stéphane Robert.

Space in Languages. Linguistics Systems and Cognitive Categories. Typological Studies in Languages, Maya Hickmann y Stéphane Robert (eds.), Núm. 66, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam/Philadelphia, 2006.

Hollenbach, Barbara E.

“Semantic and syntactic extensions of body-parts term in Mixtecan”, en *Paper presentado en la 86 reunion annual de American Anthropological Association, XXVIth, Conference on American Indian Languages: Otomanguean*, Chicago, 1987.

“Semantic and syntactic extensions of Copala Trique body-parts nouns”, en *Homenaje a Jorge Suárez*, México/Colegio de México, 1988.

Holland, William.

Medicina maya en los Altos de Chiapas. Un estudio de cambio socio-cultural, INI, Serie de antropología social, México, 1978 [1ª ed., en español 1963].

Horcasitas, Fernando.

Los cuentos en náhuatl de Doña Luz Jiménez, recopilación de Fernando Horcasitas y Sarah O, de Ford, Serie Antropológica 27, UNAM/IIA, México, 1979.

Housková, Anna.

“Huehuetlatolli ‘antigua palabra’ de los antiguos mexicanos”, en Iva Deylová, 5ª curso, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Carolina, s/f, pp. 1-17.

Ibarretxe-Antuñano, Iraide.

“Guts, heart and liver: The conceptualization of internal organs in Basque”, en *Applications of Cognitive Linguistics 7. Culture, body and language: Conceptualizations of internal body organs across cultures and languages*, Farzad, Sharifian, René Dirven, Ning Yu y Susanne Niemeier (eds.), Mouton De Gruyter, Berlin/Nueva York, 2008, pp. 103-128.

“La lingüística cognitiva y su lugar en la historia de la lingüística”, en *Revista española de lingüística aplicada*, Núm. 26, 2013, pp. 245-266.

Ibarretxe-Antuñano, Iraide y Javier Valenzuela.

“Lingüística Cognitiva: origen, principios y tendencias”, en *Lingüística cognitiva*, 1° ed., Anthropos, Barcelona, 2016, pp. 10-32.

Ichon, Alain.

La religión de los totonacas de la Sierra, SEP/INI, núm. 16, México, 1973.

IMEPLAM.

Estado actual del conocimiento en plantas medicinales mexicanas, Xavier Lozoya (ed.), Instituto Mexicano para el Estudio de las Plantas Medicinales, A. C., México, 1976.

“IMEPLAM: Plantas medicinales mexicanas con uso popular. Su validación experimental”, en *Medicina tradicional. Plantas medicinales mexicanas con uso popular*, año I, núm. 3, México, 1978, pp. 5-21.

Jiménez Moreno, Wigberto.

“Fray Bernardino de Sahagún y su obra”, en *Historia General de las Cosas de Nueva España*, Editorial Pedro Robredo, México, 1938, Vol. I, pp. 13-34.

“Fotocopias hechas por orden del señor del Paso y Troncoso que se conservan en la dirección del Museo Nacional (Apéndice III)”, en Silvio Zavala (ed.), *Francisco del Paso y Troncoso –su misión en Europa 1892-1916*, Publicaciones del Museo Nacional, Museo Nacional de Arqueología, México, 1938, pp. 555-563.

Jousse, Marcel.

L'anthropologie du geste, tres tomos que incluyen L'anthropologie du geste, La manducation de la parole y Le parlant, la parole et le souffle, Gallimard, Bussière, 2008.

Karttunen, Frances.

An analytical dictionary of nahuatl, University of Oklahoma, Austin, 1983.

“A hundred years of Milpa Alta nahuatl”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Núm. 21, UNAM, México, 1991, pp. 271-291.

“La contribución del trabajo de Antonio del Rincón a la lexicografía náhuatl del siglo XX”, en Ignacio Guzmán Betancourt, edición de *Estudios de Filología y Lingüística Náhuatl, Revista Latina de Pensamiento y Lenguaje*, Vol. 2, Núm monográfico 2-B, México, 1996, pp. 391-406.

Karttunen, Frances y James Lockhart.

Nahuatl in the Middle Years. Language contact phenomena in texts of the colonial period, Berkeley, University of California Press, 1976.

“The Huehuehtlahtolli Bancroft manuscript: The missing pages”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Núm. 18, UNAM, México, 1986, pp. 171-179.

The Art of Nahuatl Speech: The Bancroft Dialogues, UCLA, California, 1987.

Kearney, Michael.

“Los conceptos de aire y susto: representaciones simbólicas del ambiente social y geográfico percibido”, en *La medicina invisible. Introducción al estudio de la medicina tradicional de México*, Xavier Lozoya y Carlos Zolla (eds.), México, 3ª ed., 1986 [1983], pp. 130-149.

Los vientos de Ixtepeji: Concepción del mundo y estructura social de un pueblo zapoteco, ediciones especiales 59, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1971.

Kirchhoff, Paul.

“Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales”, en *suplemento de la revista Tlatoani*, (2ª ed.), Al fin LIEBRE ediciones digitales, México, 2009 [1960], pp. 1-13.

Klaus, Susanne.

Anales de Tlatelolco, transcripción y traducción de Susanne Klaus, Fuentes Mesoamericanas, Núm. 2, Anton Saurwein, Markt Schwaben, 1999.

Kövecses, Zoltan.

Methaphor. A practical introduction, en colaboración con Szilvia Csabi, Nueva York/México, Oxford University Press, 2010.

Krotz, Esteban.

“Cultura y análisis político. Notas sobre y para la discusión y la investigación”, en *Nueva Antropología, Revista de Ciencias Sociales: Presencia de Marx en la antropología mexicana*, vol. 6, núm. 23, México, 1984, pp. 27-44.

“Historia e historiografía de las ciencias antropológicas: Una problemática teórica”, en *La antropología en México, Panorama histórico I, Los hechos y los dichos (1521-1880)*, Carlos García Mora (coord.), Colección de la biblioteca del INAH, INAH, México, 1987, pp. 113-138.

Ladrón de Guevara, Sara.

“El símbolo de la mano en Mesoamérica”, en *La palabra y el Hombre*, Universidad Veracruzana, Núm. 73, enero-marzo, Xalapa, 1990.

Lafitau, Joseph-François.

Moeurs des sauvages américains, comparéess aux moeurs des premiers temps, 2 vols., tomo I, la Découverte, París, 1994 [1724].

Lakoff, George, y Mark Johnson.

Metáforas de la vida cotidiana [Metaphors We Live By], 9º ed. Cátedra, Colección Teorema, José Antonio Millán y Susana Narotzky (intro.), Carmen González Marín (trad.), Madrid, 2012 [1980].

Langacker, Ronald.

“An Introduction to Cognitive Grammar”, en *Cognitive Science*, Núm. 10, pp. 1-40, 1986.

Foundations of cognitive grammar, Vol. 1, Theoretical Prerequisites, Stanford University Press, California, 1987.

“Estructura de la cláusula en la gramática cognoscitiva”, en *Revista española de lingüística aplicada*, Volumen monográfico, Extra 1, (Ejemplar dedicado a: Estudios Cognoscitivos del español), 2000, pp. 19-66.

Las Casas, Fray Bartolomé de.

Historia de las Indias, tomo II, FCE, México, 1986.

Los indios de México y Nueva España, (antología) México, Porrúa, Colección Sepan cuantos, Núm. 57, 1987.

De unico vocationis modo ómnium gentium ad veram religionem, oc, tomo II, Alianza Editorial, Madrid, 1990.

Brevísima relación de la destrucción de las Indias, André Saint-Lu (ed.), Cátedra, Madrid, 1999 [1552].

Launey, Michel.

Introducción a la lengua y a la literatura náhuatl, UNAM/IIA, México, 1992 [1979].

Le Goff, Jacques.

La civilización del Occidente Medieval, Juventud, Barcelona, 1969.

León-Portilla, Miguel.

“Significado de la obra de fray Bernardino de Sahagún”, en *Estudios de Historia Novohispana*, Vol. I, 1966, pp. 1-18 [13-28].

“Prólogo, traducción al castellano e introducción” de *Arte para aprender la lengua mexicana de fray Andrés de Olmos*, publicado con notas y aclaraciones de Rémi Siméon [París, 1875], Biblioteca de facsímiles mexicanos, Edmundo Aviña Levy (ed.), Núm. 7, Guadalajara, 1972, pp. 5-14.

“Nota necrológica. Fernando Horcasitas Pimentel (1926-1980)”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Núm. 15, UNAM, México, 1982, pp. 305-306.

“Estudio introductorio” del *Arte de la lengua mexicana con la declaración de los adverbios della*, de Horacio Carochi, edición facsimilar de la publicada por Juan Ruyz en la Ciudad de México, 1645, UNAM, México, 1983.

“Prólogo” a *El Calepino de Sahagún: Un acercamiento* de Pilar Máynez, FCE, UNAM, México, 2002.

La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes. Con un nuevo apéndice, Ángel María Garibay (prol.), UNAM, México, 2006 [1956].

León-Portilla, Miguel y Librado Silva Galeana.

Huehuetlahtolli. Testimonios de la antigua palabra, SEP/FCE, México, 1991.

Levy, Paulette.

“From ‘part’ to ‘shape’: Incorporation in Totonac and the issue of classification by verbs”, en *International Journal of American Linguistics*, Vol. 65, Núm. 2, The University of Chicago Press, Chicago, abril, 1999, pp. 127-175.

Leyenda de los soles, véase *Códice Chimalpopoca*.

Lillehaugen, Brook Danielle.

“The acquisition of body parts prepositions in Valley Zapotec”, en *Proceedings of the Conference on Indigenous Languages of Latin America-I*, (del 23 al 25 de octubre, Universidad de Texas, Austin), 2003, pp. 0-12.

“Partes del cuerpo y la codificación semántica de entidad y lugar en el zapoteco del Valle de Tlacolula”, en *Ponencia presentada en el IX Congreso Nacional de Lingüística*, Zacatecas, del 2 al 5 de octubre del 2007.

Lockhart, James.

The Nahuas. A social and cultural history of the Indians of Central Mexico, Stanford, Stanford University Press, 1992.

“Extract form the Annals of Tlatelolco”, edición y traducción de James Lockhart, en *We people here: Nahuatl accounts of the conquest of Mexico*, Repertorium Columbianum, University of California Press, Los Angeles, 1993, pp. 256-273 y 311-315.

Lomnitz-Adler, Claudio.

“Clase y etnicidad en Morelos: una nueva interpretación”, en *America Indígena*, Instituto Indígena Interamericano, Vol. 39, núm. 3, julio-septiembre, México, 1979, pp. 439-475.

Evolución de una sociedad rural, Colección SEP 80/70, FCE, México, 1982.

López Austin, Alfredo.

Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl, UNAM, México, 2014 [1973].

“Cosmovisión y medicina náhuatl”, en *Estudios sobre etnobotánica y antropología médica*, Carlos Viesca (ed.), Resumen de la conferencia del 9 de mayo de 1975, Instituto mexicano para el estudio de las plantas medicinales, A. C., México, 1976, pp. 13-27.

“Intento de reconstrucción de procesos semánticos del náhuatl”, en *Anales de Antropología*, Núm. 15, 1978, pp. 165-183.

Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas, segunda reimpresión, tomo 1, UNAM/IIA, 2004 [1980], México.

Tamoanchan y Tlalocan, Sección de obras de antropología, FCE, México, 1994.

“El núcleo duro, la Cosmovisión y la tradición mesoamericana”, en *Cosmovisión, Ritual e Identidad de los pueblos indígenas de México*, CONACULTA/FCE, México, 2001, pp. 47-65.

“El hablante ofuscado. Imagen mesoamericana del ser humano”, en *XXIX Convegno Internazionale di Americanistica*, Perugia, 2 a 7 de mayo de 2007, conferencia del 4 de mayo de 2007, pp. 1-19.

“El dios en el cuerpo”, en *Dimensión Antropológica*, año. 16, vol. 46, mayo-agosto, México, 2009, pp. 7-45.

“Estudio acerca del método de investigación de fray Bernardino de Sahagún”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 42, México, agosto, 2011, pp. 353-400.

López Austin, Alfredo y Francisco Toledo.

Una vieja historia de la mierda, CEMCA/Le Castor Astral, México, 2009 [1988].

López Austin, Alfredo y Josefina García Quintana.

Historia general de las cosas de Nueva España, Tomos I, II y III de fray Bernardino de Sahagún, Cien de México, México, 2000 [1988].

López Corona, Georgete Aimmé.

“Verbos con partes del cuerpo humano en el zapoteco de San Pablo Güilá”, en *Dimensión Antropológica*, Año. 18, Vol. 51, enero-abril, INAH, México, 2011, pp. 131-150.

Louis XIV, Roi de France.

Le code noir. Édit du roi sur les esclaves des îles de l'Amérique, Extrait de Lucien Peytraud, *L'esclavage aux Antilles françaises avant 1789: d'après des documents inédits des archives coloniales* (pp. 158 à 166) Hachette (Paris), 1897 XXII-472 p, Versión digital de Jean-Marie Tremblay, <http://www.uqac.ca/sociologue/>, 2010 [1680].

Lotman, Iuri.

La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto, Desiderio Navarro (ed. y trad.), FRÓNESIS CÁTEDRA UNIVERSITAT DE VALENCIA, 1996, Madrid.

La semiosfera II. Semiótica de la cultura, del texto, de la conducta y del espacio, Desiderio Navarro (ed. y trad.), FRÓNESIS CÁTEDRA UNIVERSITAT DE VALENCIA, 1998, Madrid.

Love, Nigel.

Cross-linguistic categorization of the body, *Language Sciences*, Nigel Love (ed.), Núm. 28, Special Issue 2/3, Elsevier, Oxford, 2006.

Lupo, Alessandro.

La Tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales, Colección Presencias, PGP/CONACULTA/INI, México, 1995.

“La cosmovisión de los nahuas de la Sierra de Puebla”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Biblioteca Mexicana, FCE, México, 2001, pp. 335-389.

Maalej, Zouheir y Ning Yu.

Embodiment via Body Parts. Studies form various languages and cultures, Zouheir Maalej y Ning Yu (eds.), John Benjamins Publishing Company, Amsterdam/Philadelphia, 2011.

“Introduction: Embodiment via body-parts”, en Zouheir Maalej y Ning Yu (eds.), *Embodiment via Body Parts. Studies form various languages and cultures*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam/Philadelphia, 2011, pp. 1-22.

Macuil García, María del Carmen.

Tradición oral y medicina tradicional en la zona norte del Estado de Morelos y en el sur del Distrito Federal. El caso de los aires, Tesis de Maestría, Posgrado en Estudios Mesoamericanos, UNAM, diciembre, 2012.

MacLaury, Robert.

“Zapotec body-parts locatives: Prototypes and metaphoric extensions”, en *International Journal of American Linguistics*, Vol. 55 (2), 1989, pp. 119-154.

Madsen, Claudia.

A study of change in Mexican folk medicine, Middle American Research Institute, 1977 [1965].

Madsen, William.

The virgin´s children. Life in an Aztec village today, University of Texas Press Austin, 1960.

Manrique Castañeda, Leonardo.

“Fray Andrés de Olmos. Notas críticas sobre su obra lingüística”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Núm. 15, UNAM, México, 1982, pp. 27-35.

Martínez Baracs, Rodrigo.

“Una nueva reedición de los Anales de Cuauhtitlan”, Reseña de *Anales de Cuauhtitlan*, paleografía y traducción de Rafael Tena, 2011, en *Relaciones*, Núm. 140, 2014, pp. 335-341.

Martínez Cortes, Fernando.

Las ideas en la medicina Náhuatl, La Prensa Médica Mexicana, México, 1965.

Martínez Marín, Carlos.

“Wigberto Jiménez Moreno: Una semblanza académica”, en *Historiadores de México en el siglo XX*, Enrique Florescano y Ricardo Pérez Montfort (comp.), CONACULTA/FCE, México, 1995, pp. 211-234.

Martínez Terán, Teresa.

Los antípodas. El origen de los indios en la razón política del siglo XVI, México, BUAP, 2001.

Filosofía y política en Michel Foucault, Plaza y Valdés/BUAP, 2007.

“La reedición de 1729 del Origen de los indios (1607) de fray Gregorio García”, en *Cuicuilco*, vol. 15, núm. 42, enero-abril, México, 2008, pp. 121-142.

“Diversidad y mestizaje. ¿Antagonismo o complementariedad?”, en *Filosofía desde América*, Abya-Yala/Universidad Politécnica Salesiana, Quito, 2011, pp. 85-122.

La libertad insumisa. Justicia, rebelión y otras disidencias, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vález Pliego”, BUAP, México, 2012.

Matos Moctezuma, Eduardo.

“Quetzalcoatl ¿Blanco de ojos azules?” en *Arqueología Mexicana*, vol. 19, núm. 113, enero-febrero, pp. 82-83, INAH, México, 2012. Reseña en <<http://www.arqueomex.com/S2N3nMito113.html>>.

Máynez, Pilar.

“Hacia una clasificación semántica del Calepino Sahagunense” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Núm. 27, México, 1997, pp. 267-274.

“Fray Bernardino de Sahagún. Precursor de los trabajos lexicográficos del Nuevo Mundo”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Núm. 29, México, 1999, pp. 523-529.

El Calepino de Sahagún: Un acercamiento, FCE, UNAM, México, 2002a.

“Las doctrinas de Molina y Sahagún. Similitudes y diferencias”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Núm. 33, México, 2002b, pp. 267-276.

“Fray Diego Durán: Testigo e intérprete de la cosmovisión indígena”, en *Destiempos.com*, Núm. 14, Año. 3, Dossier: Virreinos, México, marzo-abril, 2008, pp. 7-14.

McClure, Erica.

“Ethno-anatomy: The structure of the domain”, en *Anthropological Linguistics*, Vol. 17, 1975, pp. 78-88.

Medina, Andrés.

“Los paradigmas de la antropología mexicana”, en *Nueva Antropología*, 1955, vol. 14, núm. 48, pp. 19-37.

“El Estado en Mesoamérica”, en *Nueva Antropología, Revista de Ciencias Sociales: Presencia de Marx en la antropología mexicana*, vol. 6, núm. 23, México, 1984, pp. 145-150.

“Tres puntos de referencia en el Indigenismo mexicano contemporáneo”, en *La quiebra política de la antropología social en México (Antología de una polémica), tomo II-La polarización (1971-1976)*, Andrés Medina y Carlos García Mora (eds.), UNAM, México, 1986, pp. 171-182.

“La cuestión étnica y el Indigenismo”, en *La antropología en México. Panorama histórico 4. Las cuestiones medulares (Etnología y Antropología Social)*, Carlos García Mora (coord.), Colección biblioteca INAH, INAH, México, 1988, pp. 715-738.

“El trabajo de campo en la antropología mexicana: una revisión de trabajos recientes”, en *Inventario antropológico, Anuario de la Revista Alteridades*, vol. 2, UAM, 1996, México, pp.13-45.

Méndez Lavielle, Guadalupe.

“La quiebra política (1965-1976)”, en *La antropología en México, Panorama histórico 2, Los hechos y los dichos (1880-1986)*, Carlos García Mora (coord.), Colección de la biblioteca del INAH, INAH, México, 1987, pp. 339-437).

Mendieta, Fray Gerónimo de.

Historia Eclesiástica Indiana, PORRÚA, México, 1971.

Montes de Oca Vega, Mercedes.

“Las Metáforas en el Náhuatl del siglo XVI”, en *Memorias del Tercer Encuentro de Lingüística en el Noroeste*, Unison, Sonora, 1996.

La metáfora en Mesoamérica, Mercedes Montes de Oca Vega (ed.), Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Seminario de Lenguas Indígenas, Estudios sobre Lenguas Americanas 3, México, 2004.

Los difrasismos en lengua náhuatl. De los siglos XVI y XVII, IIF/UNAM, México, 2013.

Montoya Briones, José de Jesús.

Atla: Etnografía de un pueblo nahuatl, INAH, México, 1964.

Mora Vázquez, Teresa.

Los pueblos originarios de la Ciudad de México: atlas etnográfico, INAH, México, 2007.

Morayta Mendoza, Luis Miguel.

“Lo que cura y lo que enferma en los pueblos indígenas de Morelos” en Miguel Morayta Mendoza (coord.), *Los pueblos nahuas de Morelos: Atlas etnográfico*, Instituto de Cultura de Morelos/INAH, México, 2011, pp. 243-249.

Moreno de los Arcos, Roberto.

“Los cinco soles cosmogónicos”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Núm. 7, México, UNAM, 1967, pp. 183-210.

Muñoz Camargo, Fray Diego.

Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala, René Acuña (ed.), IIA/UNAM, México, 1984.

Mukarovsky, Jan.

Escritos de estética y semiótica del arte, edición crítica de Jordi Llovet, Colección Comunicación Visual, Gustavo Gili, Barcelona, 1977.

Nagel Bielicke, Federico Beals

“El aprendizaje del idioma Náhuatl entre los franciscanos y los jesuitas en la Nueva España”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Núm. 24, México, 1994, pp. 419-441.

Nebrija, Antonio de.

Gramática de la Lengua Castellana, Antonio Quilis Spinosa, Madrid, Editora Nacional, 1984 [1492].

Nicholson, H. B.

“Preface” e “Introduction”, pp. XI-XIII/3-14. Ver Sullivan, Thelma, 1997.

Parente, Diego.

“Literalidad, metáfora y cognición. Observaciones críticas sobre la perspectiva experiencialista de G. Lakoff y M. Johnson”, *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, Núm. 11, noviembre, 2000.

Pauw de Corneille.

Recherches philosophiques sur les Américains. Ou Mémoires intéressants pour servir à l'histoire de l'espèce humaine, G.J. Decker, imprimeur du Roi, Berlín, 1768.

Pederson, Eric, Eve Danziger, David Wilkins, Stephen Levinson, Sotaro Kita, Gunter Senft.

“Semantic typology and spatial conceptualization”, en *Language. Journal of the Linguistic Society of America*, Vol. 74, Núm. 3, septiembre, Baltimore, 1998, pp. 557-589.

Peral Rabasa, Francisco.

“Léxico de las partes del cuerpo humano y algunas de sus extensiones semánticas en el hñähñu de Xochimilco y San Pablito Pahuatlán, Puebla”, en *Dimensión Antropológica*, Año. 18, Vol. 51, enero-abril, INAH, México, 2011, pp. 49-77.

Pérez, Joseph

Breve Historia de la Inquisición en España, Crítica, Barcelona, 2009.

Piasere, Leonardo.

L'ethnologue imparfait. Expérience et cognition en anthropologie, Renato Dauthuille (trad.), Cahier de L'homme, Editions de l'école des hautes études en sciences sociales, Núm. 40, Paris, 2010 [2002].

Piho Longe, Virve.

El peinado entre los mexicas. Formas y significados, Tesis de Licenciatura en Lengua y Literaturas Hispánicas, FFyL, UNAM, México, 1973.

Pomar, Juan Baustista de.

“Relación (Tezcoco, 1582)”, en Ángel María Garibay, *Poesía Náhuatl*, 1:149-228. México, 1964.

Prem, Hans y Ursula Dyckerhoff.

“Los Anales de Tlatelolco. Una colección heterogénea”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Núm. 27, México, 1997, pp. 181-207.

Quiñones Keber, Eloise.

“An introduction to the images, artist, and physical features of the *Primeros memorials*”, pp. 15-37. Ver Sullivan, Thelma, 1997.

Rincón, Antonio del.

Arte Mexicana, México, Casa de Pedro, Balli, 1595, reimpresión de Antonio Pañafiel, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, México, 1885.

Ríos Saloma, Martín.

La Reconquista. Una construcción historiográfica (siglos XVI-XIX), UNAM/IIH, México/Madrid, 2011.

Rivarola, José Luis.

“La difusión del español en el Nuevo Mundo”, en *Historia de la lengua española*, Rafael Cano Aguilar (coord.), Ariel, Barcelona, 2004, pp. 799-823.

Rohrer, Tim.

“The Body in Space: Embodiment, Experientialism and Linguistic Conceptualization” en *Body, Language and Mind*, Vol. 2. Zlatev, Jordan; Ziemke, Tom; Frank, Roz; Dirven, René (eds.), Mouton de Gruyter, forthcoming, Berlin, 2007.

Ruiz Bañuls, Mónica.

“Los *Huehuetlatolli*: Modelos discursivos destinados a la enseñanza retórica en la tradición indígena”, en *Castilla. Estudios de literatura*, Núm. 4, Universidad de Valladolid, 2013, pp. 270-281.

Ruz Barrio, Miguel Ángel.

“Los *Códices Matritenses* de fray Bernardino de Sahagún: Estudio codicológico del manuscrito de la Real Academia de la Historia”, en *Revista Española de Antropología Americana*, Vol. 40, Núm. 2, 2010, pp. 189-228.

Sahagún, Bernardino de.

Florentine Codex. General History of the Things of New Spain, Arthur J.O. Anderson, Charles E. Dibble (trads.), Santa Fe, Nuevo México, Monographs of the School of American Research, 1950-1963.

Historia general de las cosas de la Nueva España, PORRÚA, México, 1992.

Sánchez Rodríguez, María del Consuelo

Ciudad de pueblos: la macrocomunidad de Milpa Alta en la Ciudad de México, Textos del Primer Concurso de Ensayo de la Ciudad de México, Gobierno del Distrito Federal, Secretaría de Cultura, México, 2006.

Santoscoy, Alberto. [Ver Guerra, fray Juan].

Saussure De, Ferdinand.

Curso de Lingüística General, 15° ed., trad. Amado Alonso, Losada, Buenos Aires, 1976, [1° ed. 1945, ed. original en francés 1915].

Schoenhals, Louise [Ver Wolgemuth, Carl].

Sell, Barry, Elizabeth Wright y Louise Burkhart.

“Traducida en lengua Mexicana y dirigida al Padre Horacio Carochi”, Jesuit-Inspired Náhuatl Scholarship in Seventeenth Century Mexico”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Núm. 34, México, 2003, pp. 277-290.

Serna, Jacinto De la.

“Manual de Ministros de Indios para el Conocimiento de sus Idolatrías y Extirpación de ellas”, en Francisco del Paso y Troncoso (ed.), *Tratado de las idolatrías, supersticiones, Dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, vol. 1., Fuente Cultural, México, 1953, pp. 47-368.

Sharifian, Farzad, René Dirven, Ning Yu y Susanne Niemeier.

Applications of Cognitive Linguistics 7. Culture, body and language: Conceptualizations of internal body organs across cultures and languages, Farzad, Sharifian, René Dirven, Ning Yu y Susanne Niemeier (eds.), Mouton De Gruyter, Berlin/Nueva York, 2008a.

“Culture and Language: Looking for the ‘mind’ inside the body”, en *Applications of Cognitive Linguistics 7. Culture, body and language: Conceptualizations of internal body organs across cultures and languages*, Farzad, Sharifian, René Dirven, Ning Yu y Susanne Niemeier (eds.), Mouton De Gruyter, Berlin/Nueva York, 2008b, pp. 2-23.

Schilder, Paul.

Imagen y apariencia del cuerpo humano, Paidós, México, 1994.

Sienaert, Edgart.

In search of coherence. Introducing Marcel Jousse’s anthropology of mimism, PICKWICK Publications, Eugene, Oregon, 2016.

Silver, Daniel.

“Enfermedad y curación en Zinacantan. Esquema provisional”, en *Los zinacantecos*.

Un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas, INI, México, 1966, pp. 455-473.

Signorini, Italo y Alessandro Lupo.

Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1989.

Siméon, Rémi.

“Notas y aclaraciones” de las *Grammaires de la Langue Nahuatl ou Mexicaine composée en 1547*, Imprimerie National, París, 1875.

Somolinos D’ardois, Germán.

Historia y medicina. Figuras y hechos de la historiografía médica mexicana, Imprenta Universitaria, Colección de Cultura Mexicana, vol. 18, México, 1957.

“La medicina teotihuacana”, en *La medicina en la cultura teotihuacana*, Academia Nacional de Medicina, reimpresso de *Gaceta Médica de México*, vol. 98, núm. 3, marzo, 1968, México, pp. 359-369.

Sullivan, Thelma.

“Introducción, advertencias, paleografía y apéndices” del *Arte de la lengua mexicana y vocabulario* de fray Andrés de Olmos, Edición de René Acuña, UNAM, México, 1935-1985.

Primeros memoriales by fray Bernardino de Sahagun [1561], paleografía del texto náhuatl y traducción al inglés de Thelma Sullivan, completado y revisado con adiciones de H. B. Nicholson, Arthur Anderson, Charles Dibble, Eloise Quiñones Keber y Wayne Ruwet, University of Oklahoma Press/Patrimonio Nacional/Real Academia de la Historia de Madrid, Oklahoma, 1997.

Swadesh, Mauricio y Madalena Sancho.

Los mil elementos del mexicano clásico. Base analítica de la lengua nahua, UNAM/IIH, Serie de Cultura Náhuatl, Monografías: 9, México, 1966.

Sweetzer, Eve.

From Etymology to pragmatics. Metaphorical and cultural aspects of the semantic structure, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

Talmy, Leonard.

“The representation of spatial structure in spoken and signed language”, en Maya Hickmann y Stéphane Robert (eds.), *Space in Languages. Linguistics Systems and Cognitive Categories. Typological Studies in Languages*, Núm. 66, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam/Philadelphia, 2006, pp. 207-238.

Tena, Rafael.

Mitos e Historias de los antiguos nahuas, paleografía y traducciones de Rafael Tena, Cien de México/CONACULTA, México, 2002.

Anales de Tlatelolco, paleografía y traducción de Rafael Tena, Cien de México/CONACULTA, México, 2004.

Anales de Cuauhtitlan, paleografía y traducción de Rafael Tena, Cien de México/CONACULTA, México, 2011.

Terraciano, Kevin.

“Narrativas de Tlatelolco sobre la Conquista de México”, en Estudios de Cultura Náhuatl, Núm. 47, México, 2014, pp. 211-235.

Tezozómoc, véase Alvarado.

The Popol Vuh of the Quiche maya: The book of the council of Guatemala, Munro Edmonson (trad.), Middle American Research Institute, Tulane University, New Orleans, 1971.

Thouvenot, Marc.

Chalchihuitl, le jade chez les Aztèques, Institut d'éthnologie-XXI, Musée National D'histoire Naturelle, Paris, 1982.

Tolan, John. V.

Sarracenos. El Islam en la imaginación medieval europea, Universitat de Valencia, Valencia, 2007.

Torquemada, Fray Juan de.

Monarquía Indiana. De los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra, VII vols., IIH/UNAM, México, 1975.

Toscano, Salvador.

“Un texto inédito de Salvador Toscano: libros cosmogónicos del México antiguo”, presentación y notas de Miguel León Portilla, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Núm. 16, México, UNAM, 1983, pp. 328-347.

Valenzuela, Javier, Iraide Ibarretxe-Antuñano, Iraide, y Joseph Hilferty.

“La Semántica Cognitiva”, en *Lingüística cognitiva*, 1° ed., Anthropos, Barcelona, 2016, pp. 35-60.

Vázquez León, Luis.

“La historiografía antropológica contemporánea en México”, en *La antropología en México, Panorama histórico 1, Los hechos y los dichos (1521-1880)*, Carlos García Mora (coord.), Colección de la biblioteca del INAH, INAH, México, 1987, pp. 139-212.

Velázquez, Primo Feliciano.

Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los Soles, traducción directa del náhuatl por Primo Feliciano Velázquez, 3ª ed., Miguel León-Portilla (prefacio), UNAM, México, 1992 [1945].

Vico, Giambattista.

Ciencia Nueva, Introducción, traducción y notas de Rocío de la Villa, Tecnos, Madrid, 1995 [1744].

Principios de una Ciencia Nueva en torno a la naturaleza de las naciones, Max Fisch (intro.), José Carner (prol. y trad.), FCE, México, 2006 [1725].

Villa Rojas, Alfonso.

“La imagen del cuerpo humano según los mayas de Yucatán”, en *Anales de antropología*, tomo II, vol. 17, México, 1980, pp. 31-46.

Villanueva Rojas, Fidencio.

In yancuic nahua tlahtolli (Nuevos relatos y cantos náhuatl), UNAM/IIH, México, 1991.

Villoro, Luis.

Creer, saber, conocer, Siglo XXI, México, 1982.

Los grandes momentos del indigenismo en México, CIESAS/SEP, México, 1987 [1950].

Vogt, Evon.

“Los h'íloletik: Organización y funciones del chamanismo en Zinacantan”, en *Los zinacantecos. Un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas*, INI, México, 1966, pp. 113-128.

Warman, Arturo.

“Perspectivas actuales del indigenismo”, en *Cuicuilco*, revista de la ENAH, núm. 11, marzo, México, 1984, pp. 54-55.

Washer Rodarte, Mette Marie.

Nahuas de Milpa Alta, Comisión Nacional para los Pueblos Indígenas, México, 2006.

Wierzbicka, Ana.

Emotions across languages and cultures: Diversity and universal, Oxford University Press, Oxford, 1999.

Wolgemuth, Carl, et. al.

Gramática Náhuatl (Mela'tajtol) de los municipios de Mecayapan y Tatahuicapan de Juárez, Veracruz, 2ª ed. Electrónica, Instituto Lingüístico de Verano, México, 2002.

Xelhuantzi, Tesiu R.

“Partes del cuerpo en el Códice Badiano”, en *Dimensión Antropológica*, Año. 18, Vol. 51, enero-abril, INAH, México, 2011, pp. 13-31.

Zantwijk, Rudolf Alexander Marinus van.

Los indígenas de Milpa Alta; herederos de los aztecas, [Amsterdam. Inst. Real de los Trópicos, 1960], 135, (Sección de Antropología Cultural y Física, 64).

Zecchetto, Victorino.

La danza de los signos. Nociones de semiótica general, La Crujía Ediciones, Buenos Aires, 2003.

Zima, Petr.

“Localization in space and time and languages of different types and regions (Introductory Remarks)”, en Zima, Petr y Vladimír Tax (eds.), *Language and Location in Space and Time*, LINCOM Studies in Theoretical Linguistics, Núm. 7, Europa, 1998, pp. 3-10.

Zima, Petr y Vladimír Tax.

Language and Location in Space and Time, Zima, Petr y Vladimír Tax (eds.), LINCOM Studies in Theoretical Linguistics, Núm. 7, Europa, 1998, pp. 3-10.