



Facultad de Estudios Superiores

Acatlán

**ESTRATEGIAS PARA LA EVANGELIZACIÓN
A PARTIR DE LA HISTORIOGRAFÍA LINGÜÍSTICA**



**COORDINADORAS
CITLALLI BAYARDI LANDEROS
LUCERO PACHECO ÁVILA**

**RESPONSABLE DEL SEMINARIO
PILAR MÁYNEZ VIDAL**

INVESTIGACIONES DEL SPHL



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Dr. Enrique Luis Graue Wiechers
Rector

Dr. Leonardo Lomelí Vanegas
Secretario General

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ACATLÁN

Dr. Manuel Martínez Justo
Director

Mtra. Nora del Consuelo Goris Mayans
Secretaria General

Mtro. Carlos Nandayapa Hernández
Secretario de Estudios Profesionales

Dra. Laura Páez Díaz de León
Secretaria de Posgrado e Investigación

Mtro. Fernando Martínez Ramírez
Coordinador de Servicios Académicos

Lic. Luis Paniagua Hernández
Jefe de la Unidad de Servicios Editoriales



Facultad de Estudios Superiores

Acatlán

ESTRATEGIAS PARA LA EVANGELIZACIÓN A PARTIR DE LA HISTORIOGRAFÍA LINGÜÍSTICA

COORDINADORAS

CITLALLI BAYARDI LANDEROS

LUCERO PACHECO ÁVILA

RESPONSABLE DEL SEMINARIO

PILAR MÁYNEZ VIDAL

INVESTIGACIONES DEL SPHL

Catalogación en la publicación UNAM. Dirección General de Bibliotecas

Nombres: Bayardi Landeros, Citlalli, editor. | Pacheco Ávila, Lucero, editor. | Máynez, Pilar, 1958- , prologuista.

Título: Estrategias para la evangelización a partir de la historiografía lingüística / coordinadoras Citlalli Bayardi Landeros, Lucero Pacheco Ávila ; prólogo Pilar Máynez Vidal.

Descripción: Primera edición digital. | Naucalpan de Juárez, Estado de México : Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Estudios Superiores Acatlán, 2019. | “Investigaciones del SPHL”.

Identificadores: LIBRUNAM 2054083 (libro electrónico) | ISBN 9786073022484 (libro electrónico) | ISBN 9786073022385 (libro electrónico)

Temas: Lingüística – México - Historiografía. | Lenguaje en el trabajo misionero - México. | Misiones - Labor lingüística – México. | Indios de México – Lenguas – Historia. | Evangelización – México.

Clasificación: LCC P81.M6 (libro electrónico) | DDC 410.972—dc23

Portada: D.G. Luis Arturo Lucero Flores

Corrección de estilo: Eric Caballeros Medina

Formación: Zita Patricia Flores Angeles

Primera edición digital: 2019

D.R. © 2019 UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán,

C.P. 04510, Ciudad de México, México.

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ACATLÁN

Av. Alcanfores y San Juan Totoltepec s/n,

C.P. 53150, Naucalpan de Juárez, Estado de México.

ISBN: 978-607-30-2248-4

*Esta edición y sus características son propiedad
de la Universidad Nacional Autónoma de México.*

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

Hecho en México

Made in Mexico

Índice

Prólogo	
Pilar Máynez	9
Presentación	
Citlalli Bayardi y Lucero Pacheco	11
<i>A PROXIMACIONES A LOS RECURSOS EVANGELIZADORES</i>	15
Contexto de la evangelización franciscana en el siglo XVI. Un bosquejo de los métodos utilizados	
Saray Alejandra Dueñas Salinas Gabriela Ramírez Zacarías FES Acatlán, UNAM	17
La influencia de los apócrifos en la evangelización de la Nueva España	
Fray Antonio Huerta Soto Provincia Franciscana del Santo Evangelio de México	31
El escribano indígena en el periodo novohispano	
Zandra Pérez Velasco LLCVF-CIESAS, Ciudad de México	39

FILOSOFÍA Y ÉTICA 57

El principio moral ideal del “justo medio”
en los *huehuetlahtolli* nahuas recopilados por Olmos
y Sahagún

Ana Balderas García
FES Acatlán, UNAM 59

“Objetos y lugares sagrados” en la cosmovisión
indígena de la *Historia general de las cosas
de Nueva España*, de Bernardino de Sahagún:
estudio de tres procedimientos lingüísticos

Edith Chávez Urbán
FES Acatlán, UNAM 75

LÉXICO Y GRAMÁTICAS 93

Las “Maneras de hablar comunes”
en el *Arte de la lengua mexicana*
de Andrés de Olmos

Karien van der Mei
Universidad de Ámsterdam, Holanda 95

Los verbos reverenciales en las artes de la lengua
mexicana de Carochi, Vetancurt y Vázquez Gastelu.

Un breve acercamiento
Lucero Pacheco Ávila
FES Acatlán, UNAM 125

Recursos lingüísticos presentes
en el *Confesionario de zapoteco del Valle*,
de fray Antonio Vellón (siglo XIX)

Luis Daniel Peña Gutiérrez
FES Acatlán, UNAM 143

RETÓRICA Y TRADUCCIÓN 157

Écfrasis como preservador de conocimiento
en la *Historia general de las cosas de Nueva España*
Ernesto Soriano Trujillo
FES Acatlán, UNAM 159

Autor Sahagún y autores indígenas
en el *Coloquios y Doctrina Christiana*, 1564.
Un enfoque desde la retórica
Citlalli Bayardi Landeros
UAM Iztapalapa 175

Políticas lingüísticas en el contexto
posrevolucionario: enseñanza e investigación
en lenguas mexicanas
(1921-1939)
Juan Pablo Clemente Jacinto
FES Acatlán/FFyL, UNAM 187



Prólogo

La codificación de las lenguas indomexicanas ocupó buena parte de los esfuerzos de quienes tuvieron a su encargo la evangelización de los naturales. Según algunos testimonios, los frailes cumplían por la mañana las tareas propias de su ministerio y, por las tardes, dedicaban su tiempo al registro de los sonidos de aquellos insospechados idiomas mediante el alfabeto latino. También recopilaban términos que aludían al entorno propio de las culturas mesoamericanas y elaboraban los textos religiosos necesarios para la conversión al nuevo credo. Así, el quehacer apostólico y lingüístico fue para los misioneros pertenecientes a las primeras tres órdenes mendicantes que arribaron a territorio mexicano en el periodo inicial de la época novohispana, como lo fue para los miembros de la Compañía de san Ignacio de Loyola décadas después, una actividad imprescindible para sus propósitos proselitistas que se convertiría, a la postre, en inestimable material lingüístico. Por otra parte, la réplica de dichas tareas preliminares de codificación constituirá, a su vez, una de las líneas que algunos investigadores decimonónicos seguirán con especial ahínco en sus pormenorizados registros de lenguas indígenas y análisis comparativos.

Es un hecho que la identificación de lo que hoy denominamos fonemas y rasgos suprasegmentales propios del amplio mosaico lingüístico indomexicano, la demarcación de las categorías gramaticales, la acuñación de nueva terminología para aludir a elementos característicos de su morfología y de su peculiar funcionamiento,



así como la valoración de las estrategias elocutivas y traductológicas instrumentadas para la prédica eficaz han ocupado una especial atención por parte de los historiógrafos lingüistas, en concreto, de quienes se dedican a la Lingüística Misionera. No obstante, en la actualidad, algunos especialistas abocados a la rigurosa descripción de las lenguas, desde modernas teorías, han recurrido, asimismo, a la codificación realizada por aquellos afanosos frailes como primer e incluso, en ocasiones, único acercamiento a un idioma específico y han admitido la importancia de contextualizar histórica y culturalmente dichas obras y valorar su legado. Esta forma de proceder, que es la propia de la Historiografía Lingüística, ha permitido detectar los elementos teóricos y metodológicos debidos a la tradición y los aportes que se van sucediendo y que permiten un análisis más acucioso de los diversos sistemas y también de las diferentes estrategias lingüísticas y retóricas utilizadas en el intrincado camino de la evangelización.

Los trabajos que se incluyen en el presente volumen son el producto de la reflexión particular –de tesis de licenciatura, maestría y doctorado en Letras y Estudios Mesoamericanos, sacerdotes y maestros universitarios– en torno a los contenidos expuestos en las artes, vocabularios, evangelios y doctrinas elaborados por los misioneros lingüistas a partir del siglo XVI. Cada uno de los capítulos que integran *Estrategias para la evangelización a partir de la Historiografía Lingüística* fueron expuestos tanto en las distintas sesiones del Seminario Permanente de Historiografía Lingüística (SPHL), espacio académico adscrito al Programa de Investigación de la Facultad de Estudios Superiores Acatlán, como en alguna de las tres emisiones de las Jornadas de Historiografía Lingüística que se llevaron a cabo en dicho campus universitario.

Pilar Máynez
Coordinadora del Seminario Permanente
de Historiografía Lingüística



Presentación

Las investigaciones que este volumen colectivo compila son el resultado de los trabajos realizados durante varios años por los miembros del SPHL de la Facultad de Estudios Superiores Acatlán. Ahora se editan como fruto del Proyecto PAIDI (002-16R) “El impacto de la tradición occidental en doctrinas, artes y vocabularios novohispanos”.

Los estudios incorporados se han clasificado en cinco apartados; en el primero, *Aproximaciones a los recursos evangelizadores*, Saray Dueñas y Gabriela Ramírez, en “Contexto de la evangelización franciscana en el siglo XVI”, abordan los métodos empleados por dicha orden para la conversión de los naturales y los catalogan en lingüísticos, educativos y artísticos. Además, señalan que los hospitales fundados por este grupo religioso también funcionaron como lugares óptimos para la evangelización. En el segundo estudio de esta sección, Antonio Huerta, de la *Ordo Fratrum Minorum* (OFM), presenta un esbozo sobre la influencia que tuvieron los evangelios apócrifos en la época novohispana debido a su carácter ampliamente descriptivo, tanto de sucesos como de personajes, con detalles que no se encuentran en los evangelios canónicos y que dieron lugar al colorido cristianismo mexicano actual. En el siguiente texto, a cargo de Zandra Velasco, se expone el atractivo y poco estudiado trabajo de los escribanos indígenas novohispanos quienes, además de llevar a cabo el papel de intérpretes, fueron



también el puente que unió los mundos del español y del natural a través de la palabra escrita.

En el segundo apartado, *Filosofía y ética*, Ana Balderas estudia los discursos sapienciales del género indígena *huehuetlahtolli*, compilados por Olmos y Sahagún, como uno de los métodos clave o más eficaces aprovechados para la regulación del comportamiento de la sociedad nahua; desde una perspectiva axiológica, aplica el concepto del “justo medio” como principio moral en dichos textos. Por su parte, Edith Chávez reconoce, dentro de su estudio, tres procedimientos lingüísticos utilizados por fray Bernardino de Sahagún en distintos momentos de la obra *Historia general de las cosas de Nueva España*, a saber: comparación, descripción y traducción. De ellos, de acuerdo con la autora, Sahagún se sirvió para comprender la cosmovisión del indígena, aunque la idea primera del religioso fuera lograr una evangelización profunda a través del desmantelamiento de las creencias nativas que, en ese tiempo, los religiosos consideraron erróneas.

El rubro *Léxico y gramáticas* inicia con el texto de Karien van der Mei; en él, la autora valora cómo fray Andrés de Olmos empleó los conceptos barbarismo, solecismo e idiotismo, provenientes de la tradición grecolatina, para explicar algunas construcciones propias de la lengua mexicana. Posteriormente se presenta el artículo de Lucero Pacheco; en él se abordan los planteamientos que en su momento dieron los misioneros Carochi, Vetancurt y Vázquez Gastelu sobre los procesos morfosintácticos que sufrían algunos verbos del náhuatl para expresar reverencia, ya sea entre interlocutores o para referirse al Dios cristiano. Continúa este apartado con el trabajo de Luis Daniel Peña, en el que examina los hispanismos, hibridismos y otros recursos lingüísticos presentes en el *Confesionario de zapoteco del Valle*, de fray Antonio Vellón (Siglo XIX), estrategias empleadas por el religioso para transmitir los dogmas cristianos y lograr la efectividad del discurso evangelizador.

En el cuarto apartado, *Retórica y traducción*, Ernesto Soriano emplea la écfrasis, figura retórica que se refiere a la representación escrita de una obra visual, para exponer la descripción que formula fray Bernardino de Sahagún respecto al Templo mayor;



el relato se encuentra en el Apéndice del libro II de la *Historia general de las cosas de Nueva España*. Para Soriano, la écfrasis preserva una serie de elementos no sólo artísticos y de ornamentación, sino de cosmovisión que pueden ser desvelados a través de la palabra escrita. A continuación, Citlalli Bayardi, en su ensayo, afirma que el libro *Coloquios y Doctrina Christiana* es una obra integrada por dos textos con diferentes autores: por un lado, fray Bernardino de Sahagún, y por otro, el Colectivo indígena del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. En su propuesta, realiza un acercamiento a ambos desde los elementos retóricos que caracterizan la sección correspondiente a cada uno.

Este volumen cierra con la contribución de Juan Pablo Clemente relativa al ámbito de políticas lingüísticas, específicamente de la etapa posrevolucionaria (1921-1939), en la que se impulsó el aprendizaje del español y las lenguas indígenas, así como la difusión de publicaciones alusivas, como la revista *Investigaciones lingüísticas*, que permitieron la consolidación de la lingüística mexicana actual.

Solo resta agradecer la participación de todos los asistentes, colaboradores, alumnos y académicos de la FES Acatlán, y de otras áreas de la UNAM, así como de las instituciones nacionales e internacionales que aportaron sus esfuerzos y entendimiento para la realización de esta publicación.

Citlalli Bayardi y Lucero Pacheco





*A PROXIMACIONES A LOS
RECURSOS EVANGELIZADORES*



Contexto de la evangelización franciscana en el siglo XVI. Un bosquejo de los métodos utilizados

Saray Alejandra Dueñas Salinas
Gabriela Ramírez Zacarías
FES Acatlán, UNAM

Resumen: Dentro del contexto de evangelización en América durante el siglo XVI, la labor de los franciscanos fue una de las más importantes, ya que propusieron un modelo a seguir por las otras órdenes mendicantes. Fueron los primeros en llegar a Nueva España, en 1523; además, perfeccionaron algunas técnicas para acercar el cristianismo a los naturales. En este trabajo se presenta un breve contexto del arribo de estos frailes al Nuevo Mundo; también se propone una clasificación de algunos métodos de evangelización para poder dimensionar mejor el trabajo que realizaron tanto en el proceso de adoctrinamiento como en la codificación de las lenguas autóctonas. Éstos se dividieron en métodos lingüísticos, educativos y artísticos, y de cada uno se mencionan sus características principales y se proporcionan algunos ejemplos. Por último, se rescata brevemente el papel que desempeñaron los hospitales como instrumentos auxiliares para reforzar los valores cristianos que estaban inculcando, tales como humildad y caridad.

Palabras clave: evangelización, Nueva España, franciscanos.



Introducción

Después del choque cultural y un rápido proceso de conquista que ocurrieron en Mesoamérica, la situación social tuvo que estabilizarse poco a poco. Una necesidad apremiante a la que se debía atender fue aquella que justificaba la violenta ocupación en territorio indígena. Esto se facilitó cuando los españoles se dieron cuenta de que los naturales adoraban a una serie de dioses en lugar de reverenciar al Dios único y verdadero, fe que ellos profesaban. El proceso de evangelización fue así una labor que se realizó prácticamente a la par del sometimiento armado. Luego de la caída de Tenochtitlan en 1521, la presencia de los frailes en Nueva España fue fundamental para lograr la conquista de América.

Es necesario reconocer que los procesos de evangelización no debieron ser fáciles, pues implicaron todo un cambio de pensamiento e imposición de creencias nuevas.¹ Por esta razón, los religiosos encargados de la evangelización desarrollaron diversos métodos que permitieran a los indígenas un acercamiento a la religión católica, los cuales se abordarán brevemente en este trabajo, además de hablar del arribo de los franciscanos a Nueva España. Algunos de los métodos utilizados para este proceso se han agrupado en tres categorías: 1. Lingüísticos, 2. Educativos y 3. Artísticos.

Llegada de los franciscanos a América

Los franciscanos llegaron a Nueva España en 1523. De esta orden mendicante, fueron tres flamencos los que pisaron por primera vez tierra americana: “fray Pedro de Gante, (...) y los otros dos, fray Juan de Tecto y fray Juan de Aora, muertos en la expedición de Cortés a Las Hibueras”.² Las actividades de fray Pedro de Gante tuvieron un impacto fundamental en la labor de los franciscanos,

¹ Cfr. Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario*, México, FCE, 1991, p. 154.

² Carlos Alvear Acevedo, *Medio milenio de evangelización*, México, FUNDICE, 1992, p. 60.



pues no sólo se abocó a los procesos de conversión sino que se interesó en la educación de los naturales. Él, junto con los otros dos franciscanos, crearon por lo menos cuatro ramas de enseñanza: “la educación para hijos de la minoría directora; la enseñanza catequística en el patio; la enseñanza práctica con miras a la capacitación profesional y la educación de niñas indias”.³

Un año más tarde, en 1524, llegó a las mismas tierras un grupo de franciscanos conocido hasta hoy como “Los Doce”. Esta designación estuvo relacionada con los apóstoles elegidos por Jesucristo para predicar su palabra. Como su nombre lo dice, este grupo estuvo conformado por ese número de frailes franciscanos que aceptaron viajar al Nuevo Mundo, para hacer su mejor esfuerzo en la enorme tarea evangelizadora que deberían desempeñar.

Los franciscanos se desplegaron por los territorios de Nueva España de una forma extraordinaria, pues no existía ninguna competencia que limitase geográficamente su labor; además, los impulsó la enorme vocación predicadora y mendicante que habían adquirido en España. Su interés no solo se enfocó en el centro de México, sino también en las regiones más apartadas: *sabían* que esos lugares se prestaban para ocultar las antiguas creencias indígenas, o “idolatrías”. Julio Jiménez Rueda señala los lugares en los que se centró el quehacer franciscano durante la primera mitad del siglo XVI:

Se extendieron por toda la región de Puebla, avanzaron hacia el norte hasta el Pánuco, penetraron a lo que es ahora Morelos, Michoacán y la Nueva Galicia, llegaron al país de los chichimecas, a Zacatecas y Durango. Todo esto entre 1525 y 1531. A partir de este año emprenden exploraciones en Sinaloa y Sonora... Arriban al territorio de las Californias nuevas expediciones, incorporando tierras habitadas por salvajes a la Corona de España.⁴

Llegar a esas tierras lejanas implicó caminar durante días enteros, sin comida ni abrigo y con pequeños descansos que no

³ José María Kazuhiro Kobayashi, “La conquista educativa de los hijos de Asís” en *Historia Mexicana*, México, El Colegio de México, Vol. 22, núm. 4 (abril-junio 1973), p. 439.

⁴ Carlos Alvear A., *op. cit.*, p. 60.



bastaron para recuperar la fuerza física ni el ánimo, lo único que los impulsó para continuar en esas condiciones fue el amor a su religión y a su Dios.⁵

El reto de la evangelización: algunos métodos utilizados

La predicación no fue un tema nuevo en el siglo XVI; sin embargo, los misioneros franciscanos nunca se habían enfrentado al enorme reto de convertir a un continente entero. Al inicio, algunos frailes se aterrorizaron con algunas costumbres de los indígenas: poligamia, sacrificios y antropofagia fueron algunas actividades que pusieron en duda la capacidad racional de los naturales; en casos extremos, muchos españoles consideraron que éstos eran bestias o una especie intermedia entre animales y hombres, y por lo tanto, debían trabajar como servidumbre de los conquistadores.⁶ Ante el horror que los misioneros sintieron, muchas veces actuaron con violencia: “tampoco dejó de haber destrucción de templos, ídolos y escrituras aborígenes, ante el temor de un retorno al antiguo paganismo”.⁷

A pesar de esos hechos, los religiosos entendieron que los indígenas no podían ser culpables: si veneraban a sus dioses “demoniacos” era porque no habían tenido oportunidad de escuchar la palabra divina de Dios; ellos pecaban por ignorancia, no por maldad. Al inicio, cada orden mendicante pretendió utilizar sus propios métodos; no obstante, poco después entendieron que sus misiones tenían un fin en común y que debían unir sus conocimientos y experiencias para lograr que la evangelización diera los frutos esperados. “Desde 1541, y a iniciativa del franciscano Juan de Zumárraga, se procuró hacer similares, por mutuo acuerdo, los procedimientos y la experiencia de cada instituto, a través de reuniones de especialistas de cada

⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 62.

⁶ Cfr. Lino Gómez Canedo, *Evangelización, conquista y promoción social*, México, Porrúa, 1993, p. 79.

⁷ Carlos Alvear A., *op. cit.*, p. 81.



Orden en alguno de los conventos de la ciudad de México”.⁸ Finalmente, todos los frailes que habían llegado a América pertenecían a la religión católica y adoraban al mismo Dios.

Robert Ricard afirma que cuando se intentó conquistar en el ámbito religioso es posible hablar de dos técnicas: la primera fue la llamada *tabla rasa*, con la que se pretendió una ruptura total con el pasado.⁹ Este sistema consideró que todo lo que existió antes estaba corrompido y, por lo tanto, debía eliminarse. Evidentemente esta forma de proceder resultó un golpe muy fuerte para los indígenas, pues no sólo tenían que olvidar su historia, creencias y tradiciones, sino condenarlas y eliminarlas por completo. El mismo autor señala que esta técnica fue la que predominó durante los siglos XVI, XVII y XVIII.¹⁰ El segundo método partía del presupuesto de que, por dudosas que sean las creencias de un pueblo, nunca se cae en el error total. Este último procedimiento fue más común a partir del siglo XIX.¹¹ El sistema que predominó en Nueva España fue el primero; no obstante, al hablar de algunos aspectos propios de la cultura y tradiciones indígenas se puede observar que coexistieron rasgos del segundo.

Por ejemplo, fray Martín de Valencia, quien encabezó a Los Doce, “supo situarse en un medio recomendable. Ni mucha exigencia en un principio y menos el rigor, pero tampoco debilidad y paciencia, que demostrara incertidumbre y miedo. Habíase de actuar con firmeza, pero, sobre todo, con amor extremado, con suavidad”.¹² En este aspecto, la principal norma que siguieron los franciscanos fue tratar amablemente a los indios. Según José Gabriel Navarro, “sin los franciscanos jamás se hubieran civili-

⁸ *Ibid*, p. 79.

⁹ Cfr. Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, México, FCE, 1986, pp. 409-410.

¹⁰ *Idem*.

¹¹ *Idem*.

¹² Antolín Abad Pérez, *Los franciscanos en América*, Madrid, MAPFRE, 1992, p. 36.



zado los indios de México”,¹³ pues sólo ellos, con su paciencia y sensibilidad, pudieron acercarse a los naturales.

Métodos lingüísticos

Como ya mencionamos, en este capítulo se propondrá una pequeña clasificación para algunos métodos que utilizaron los frailes franciscanos en Nueva España durante el siglo XVI, además de una breve explicación de los mismos. En primer lugar se encuentra el grupo de los métodos lingüísticos. En ellos principalmente existía un interés por aprender las lenguas indígenas para lograr un acercamiento efectivo con los naturales.

Definitivamente, el abismo cultural y religioso entre españoles e indígenas se hizo más profundo por la diferencia de idiomas. El rey Carlos V, “quien en repetidas cédulas insistía en que los indios aprendiesen el castellano”,¹⁴ creyó encontrar en esa disposición una solución al problema lingüístico. En tanto, los frailes comprendieron que, para poder acercarse a los indígenas, debían instruirse en al menos una lengua de la gran variedad que existía en Nueva España, debido a que los indios no estarían, en su mayoría, dispuestos a aprender el español.

No se ha podido precisar el número de lenguas que existían en esa época: mientras que Gonzalo Aguirre Beltrán supone que eran cerca de doscientas, Wigberto Jiménez Moreno y Miguel Othón de Mendizábal proponen ciento veinticinco.¹⁵ Una de las más estudiadas por los religiosos fue la mexicana (o náhuatl), pues como el imperio azteca dominaba la mayor parte de México, muchos de los pueblos eran bilingües; es decir, existía una

¹³ José Gabriel Navarro, *Los franciscanos en la conquista y la colonización de América: fuera de las Antillas*, Madrid, Cultura Hispánica, 1955, p. 73.

¹⁴ *Ibid*, p. 170.

¹⁵ Cfr: Pilar Máñez, “La codificación de las lenguas indígenas durante la Colonia”, en Rebeca Barriga y Pedro Martín (coords.), *Historia sociolingüística de México*, Vol. 1, *México prehispánico y colonial*, México, El Colegio de México, CELL, 2010, p. 416.



lingua-franca.¹⁶ Este hecho fue de gran ayuda para los misioneros, pues no tuvieron que aprender todas las lenguas que se hablaban durante esa época en Nueva España,¹⁷ sin que esto implicara el desconocimiento de las mismas.

Algunos frailes dedicaron gran parte de su tiempo a crear artes, gramáticas, vocabularios, catecismos y doctrinas bilingües para facilitar la labor de sus compañeros religiosos y dejar un registro de las lenguas indígenas. Si bien es cierto que la mayor parte de estas obras están enfocadas en el náhuatl, también es importante resaltar que existieron muchos textos dedicados a otras lenguas indígenas, sobre todo en la región de Oaxaca, ya que según Medina:

La variedad de las lenguas en la zona de Oajaca [...] era casi ataradora. Se contaban 16 lenguas: náhuatl, mazateco, excateco, ojiteco, micateco, chinanteco, zapoteco, chocho, mixteco, huave, triqui, mijje, zaque, chatino, amusgo y chontal.¹⁸

Pilar Máynez menciona que el estudio de lenguas indígenas no se limitó al náhuatl, sino que los frailes se mostraron interesados en mayor o menor medida en muchas de las lenguas nativas.¹⁹ El aprendizaje de las lenguas indígenas ayudó en gran medida al proceso de evangelización, como afirma Thomas C. Smith,²⁰ porque el uso de vocabularios y gramáticas permitía que los frailes enseñaran conceptos de la religión en lengua indígena aunque no la dominaran.

¹⁶ Cfr. Gonzalo Aguirre Beltrán, *Lenguas vernáculas: uso y desuso en la enseñanza*, México, Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social, 1982, p. 56.

¹⁷ Cfr. *Ibid.*, pp. 47-48.

¹⁸ *Idem.*

¹⁹ Pilar Máynez, *op. cit.*, p. 417.

²⁰ Thomas C. Smith Stark, “La trilogía catequística: Artes, vocabularios y doctrinas en la Nueva España como instrumento de una política lingüística de normalización”, en Rebeca Barriga y Pedro Martín (coords.), *Historia sociolingüística de México*, Vol. 1, *México prehispánico y colonial*, México, El Colegio de México, CELL, 2010, p. 457.



Métodos educativos

El segundo grupo de métodos puede ser englobado dentro de la educación, pues este aspecto y la religión fueron dos pilares que sostuvieron a la sociedad novohispana del siglo XVI; si se cristianizaba pero no se educaba, el sistema social que se estaba conformando en Nueva España no podría ser estable: se requería la alfabetización de los indígenas para lograr su efectiva conversión.

La primera escuela de América fue fundada por fray Pedro de Gante en Texcoco, en 1523, y los estudiantes eran hijos de los gobernantes y caciques indígenas.²¹ Pilar Gonzalbo dice que: “Entre los indios descendientes de familias principales hubo muchos que aprendieron pronto a expresarse en castellano y otros más que dominaron la lectura y la escritura en sus propias lenguas”.²²

En estos centros debía comunicarse y enseñarse en lengua indígena; sin embargo, el principal problema radicó en que ninguna contaba con un sistema alfabético y, por tal razón, los franciscanos idearon algunas técnicas para lograr que los sonidos fueran representados mediante el alfabeto latino traído por los conquistadores.

Ricard describe el método más utilizado para este intento de alfabetización:

Los misioneros hallaron un expediente de alta pedagogía: enlazar la representación de las letras con la de ciertas cosas concretas, en cuanto fuera posible, fáciles de hallarse en las manos de los niños. Así la A se representaba con una escala doble o con un compás; la B, con caballetes o con una cítara; la C, con una herradura o un corazón, etcétera, todos objetos tangibles. Sin embargo, la I vemos que se representa con una columna o una torre y la X por un barco. Valadés nos ha conservado un alfabeto de este tipo; la mayor parte de los símbolos son representaciones arbitrarias en extremo o los objetos están muy estilizados. (...) Ponía el religioso en manos de los niños ya los

²¹ Cfr. José María Kazuhiro Kobayashi, *op. cit.*, p. 442.

²² Pilar Gonzalbo, “La lectura de evangelización en la Nueva España”, en *Historia de la lectura en México*, México, El Colegio de México-CEH, Ermitaño, 1998, p. 12.



objetos mismos, que se convenía en que representaran las letras, ya su figura, y con ellos aprendían los inditos a juntarlos y separarlos, a formar complicación de unos con otros.²³

Para Miguel Ángel Medina,²⁴ las escuelas cumplían cuatro funciones principales en las recién formadas sociedades de la Nueva España: en primer lugar, en estos espacios, que generalmente estaban cerca o dentro de los conventos, se enseñaban las actividades básicas de aprendizaje, es decir, leer, escribir y contar. En segundo, la labor evangelizadora era complementada con las escuelas, pues los textos que leían los alumnos trataban de temas divinos. José María Kazuhiro Kobayashi explica que los textos más leídos por los indígenas eran de carácter religioso, tales como el Credo, el Paternóster y el Ave María.²⁵ En tercer lugar, aseguraban que los niños transmitirían a sus familiares los conocimientos aprendidos durante el día, sobre todo los de carácter religioso. Finalmente, todas las actividades que los niños aprendían en la escuela las ponían en práctica durante las ceremonias religiosas, lo cual convertía al culto católico en algo atractivo.

Autores como Kobayashi,²⁶ Gómez Canedo²⁷ y Gruzinski²⁸ advierten que los niños fueron una parte vital para el logro evangelizador. En primer lugar, por ser pequeños tenían menos arraigadas las costumbres autóctonas, a diferencia de los adultos, que eran capaces de defender las creencias hasta con su propia vida. Además, por ser jóvenes se dedicaban con mayor esmero y entusiasmo a su enseñanza cristiana, a diferencia de los adultos y ancianos, que en

²³ Robert Ricard, *op. cit.*, p. 323.

²⁴ Cfr. Miguel Ángel Medina, “Métodos y medios de evangelización de los dominicos en América”, en *Congreso Internacional sobre el Nuevo Mundo, Los dominicos y el Nuevo Mundo. Actas del I Congreso Internacional sobre el Nuevo Mundo, Sevilla: 21-25 de abril de 1987*, Madrid, Deimos, 1988, p. 167.

²⁵ José María Kazuhiro Kobayashi, *op. cit.*, p. 443.

²⁶ Cfr. *Ibid.*, pp. 443-445.

²⁷ Cfr. Lino Gómez Canedo, p. 288.

²⁸ Cfr. Serge Gruzinski, *Historia del Nuevo Mundo. Del descubrimiento a la Conquista. Experiencia europea*, México, FCE, 1996, p. 5.



muchas ocasiones seguían viendo con recelo la nueva religión que les presentaron los conquistadores. Finalmente, el papel de los niños fue trascendental, ya que una vez cristianizados se convirtieron en aliados de los frailes al buscar por doquier ídolos indígenas para destruirlos.

Métodos artísticos

La última agrupación está relacionada con los elementos artísticos que se desarrollaron en Nueva España. Uno de ellos fue la arquitectura, que se centró ampliamente en la edificación de conventos e iglesias, que aún pueden apreciarse en la actualidad. El tipo de construcción más importante después de las iglesias fue el conventual, ya que éste era el principal centro de congregación de los frailes, pues no sólo era su casa, sino el lugar en donde se preparaban antes de iniciar una misión evangelizadora; además, funcionaron como sitios de predicación. Asimismo, según Miguel Ángel Medina, “los conventos eran más que ahora asilos de pobres y menesterosos”,²⁹ por esta razón eran los sitios perfectos para recibir a indígenas y, durante su estancia, continuar con la enseñanza cristiana.

En general, los frailes utilizaron la gran habilidad que poseían los indígenas en el ámbito musical para lograr que memorizaran plegarias. Por ejemplo, se sabe que el padre Francisco de Soto, de la orden franciscana, agregó música a un catecismo en mexicano y castellano y de esta forma los niños pudieron aprenderlo con facilidad,³⁰ pues el ritmo y la cadencia melódica influían en la comprensión de la doctrina. Además, los cantos tuvieron un papel preponderante en las ceremonias que se realizaban, ya que gracias a este elemento las misas se convertían en una verdadera fiesta: “la gravedad del rito, la armonía de la liturgia y la belleza de la música impresionaron a los nativos y, sobre todo, el verificar que, frente a los ritos sangrientos de sus mayores, los misioneros

²⁹ Miguel Ángel Medina, *op. cit.*, p. 166.

³⁰ *Cfr.* Antolín Abad, *op. cit.*, p. 38.



presentaban los frutos naturales de la tierra, pan y vino, y eso era lo que ofrecían y lo que predispuso en su favor a todos”.³¹ Otro medio utilizado para acercar el cristianismo a los naturales fue la pintura, lo cual dio origen a la conformación de los códices franciscanos, mejor conocidos como “testerianos”:

Inspirados en los manuscritos indígenas, algunos religiosos tomaron la costumbre de ayudarse de cuadros, de “pinturas”, para la enseñanza de la doctrina cristiana. [...] El predicador ponía el cuadro a su lado y con una vara iba señalando cada figura, con sus correspondientes símbolos, mientras explicaba las verdades o los hechos ahí representados. La experiencia probó que los indios adquirirían de este modo un conocimiento más inteligente y más hondo de la fe católica.³²

Puede deducirse que casi toda la producción pictórica realizada en los conventos era dedicada a la religión, pues era un método efectivo para la evangelización.

Según Robert Ricard, el teatro fue otro medio eficaz de conversión.³³ Sin embargo, es importante destacar que en la época prehispánica ya existían representaciones asociadas con esta actividad, por ejemplo, farsas y comedias existentes en el mundo náhuatl.³⁴ Miguel León-Portilla distingue cuatro etapas en el teatro náhuatl prehispánico:

1a. Las más antiguas formas de danzas, cantos y representaciones que vinieron a fijarse de manera definitiva en las acciones dramáticas de las fiestas en honor de los dioses. 2a. Las varias clases de actuación cómica y de diversión ejecutadas por quienes hoy llamaríamos titiriteros, juglares y aun prestidigitadores. 3a. La escenificación de los grandes mitos y leyendas nahuas. 4a. Los indicios conservados acerca

³¹ *Idem.*

³² Robert Ricard, *op. cit.*, pp. 192 -193.

³³ *Ibid.*, p. 304.

³⁴ *Cfr.* Miguel León-Portilla, “Teatro Náhuatl prehispánico: aquello que encontraron los franciscanos”, en María Sten (dir.), *El teatro franciscano en la Nueva España. Fuentes y ensayos para el estudio del teatro de evangelización en el siglo XVI*, México, UNAM-CONACULTA, 2000, p. 39.



de los que llamaríamos análogamente comedias o dramas, con un argumento relacionado con problemas de la vida social y familiar.³⁵

Las obras teatrales cristianas fueron la perfecta fusión entre lo indígena y lo cristiano, pues aunque los argumentos eran religiosos, estaban escritos en náhuatl y los actores eran indígenas. A pesar de que se tiene el registro de una obra teatral organizada por dominicos en el año 1575,³⁶ todo parece indicar, según Robert Ricard, que esas formas de representación fueron exclusivamente franciscanas.

Finalmente, sin duda es importante mencionar que en la construcción de hospitales existió la oportunidad de continuar la evangelización de los naturales, pues cumplían una doble función para este propósito: por un lado, eran espacios donde los frailes podían atender y cuidar a los indígenas enfermos; y por otro, podían enseñar la doctrina a los sanos, ya que como dice el *Códice franciscano*, era muy útil que las personas que los visitaban asistieran a los hospitales “para enseñar con esto a los indios el ejercicio de la caridad y obras de misericordia que se deben usar con los prójimos”.³⁷ En estos sitios se podía ayudar de muchas formas: al ser voluntarios, los indígenas podían desarrollar su sentido humanitario y humilde. No había mejor oportunidad para darle a los naturales lecciones de caridad.

Consideraciones finales

En este breve ensayo se contextualizó y clasificó, *grosso modo*, los métodos utilizados por los franciscanos en la primera etapa de evangelización, los cuales, sin duda, marcaron una tendencia para el resto de las demás órdenes mendicantes, pues emplearon muchas de estas técnicas en sus propias misiones. Este hecho denota la relevancia que tuvieron los franciscanos en la conversión religiosa indígena en Nueva España. Además, es evidente el enorme

³⁵ *Ibid.*, p. 41

³⁶ Robert Ricard, *op. cit.*, p. 318.

³⁷ *Códice Franciscano*, p. 73, en Robert Ricard, *op. cit.*, p. 263.



esfuerzo que realizaron estos frailes para acercar a los naturales a la religión católica, ya que procuraron introducir elementos cristianos en todos los aspectos de la vida indígena, aspirando a lograr una conversión integral y verdadera.

Bibliografía

ABAD PÉREZ, Antolín, *Los franciscanos en América*, Madrid, MAPFRE, 1992.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, *Lenguas vernáculas: uso y desuso en la enseñanza*, México, Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social, 1982.

ALVEAR ACEVEDO, Carlos, *Medio milenio de evangelización*, México, FUNDICE, 1992.

GÓMEZ CANEDO, Lino, *Evangelización, conquista y promoción social*, México, Porrúa, 1993.

GONZALBO AIZPURU, Pilar, “La lectura de evangelización en la Nueva España”, en *Historia de la lectura en México*, México, El Colegio de México-CEH, Ermitaño, 1998.

GRUZINSKI, Serge, *Historia del Nuevo Mundo. Del descubrimiento a la Conquista. Experiencia europea*, México, FCE, 1996.

----- *La colonización de lo imaginario*, México, FCE, 1991.

KOBAYASHI KAZUHIRO, José María, “La conquista educativa de los hijos de Asís”, en *Historia Mexicana*, México, El Colegio de México, Vol. 22, núm. 4 (abril-junio 1973).

LEÓN-PORTILLA, Miguel, “Teatro Náhuatl prehispánico: aquello que encontraron los franciscanos”, en María Sten (dir.), *El teatro franciscano en la Nueva España. Fuentes y ensayos para el estudio del teatro de evangelización en el siglo XVI*, México, UNAM-CONACULTA, 2000.

MÁYNEZ, Pilar, “La codificación de las lenguas indígenas durante la Colonia” en Rebeca Barriga y Pedro Martín (coords.), *Historia*



sociolingüística de México. Vol. 1 México prehispánico y colonial, México, El Colegio de México-CELL, 2010.

MEDINA, Miguel Ángel, “Métodos y medios de evangelización de los dominicos en América”, en Congreso Internacional sobre el Nuevo Mundo. *Los dominicos y el Nuevo Mundo. Actas del I Congreso Internacional sobre el Nuevo Mundo, Sevilla: 21-25 de abril de 1987*, Madrid, Deimos, 1988.

NAVARRO, José Gabriel, *Los franciscanos en la conquista y la colonización de América: fuera de las Antillas*, Madrid, Cultura Hispánica, 1955.

RICARD, Robert, *La Conquista espiritual de México*, México, FCE, 1986.

SMITH STARK, Thomas C., “La trilogía catequística: Artes, vocabularios y doctrinas en la Nueva España como instrumento de una política lingüística de normalización”, en Rebeca Barriga y Pedro Martín (coords.), *Historia sociolingüística de México*, Vol. 1, *México prehispánico y colonial*, México, El Colegio de México-CELL, 2010.



La influencia de los escritos apócrifos en la evangelización de la Nueva España

Fray Antonio Huerta Soto
Provincia Franciscana del Santo Evangelio de México

Resumen: Los relatos contenidos en los evangelios apócrifos fueron muy útiles en la Nueva España, ya que resultaron atractivos para los indígenas recién convertidos. Los textos llenaron con detalladas anécdotas coloridas los escuetos pasajes de los evangelios canónicos, correspondientes a Mateo, Marcos, Lucas y Juan. Esta presentación es una muestra de la influencia de los apócrifos en la Nueva España.

Palabras clave: evangelios apócrifos, evangelización, Nueva España.

Introducción

Fuera de los ambientes especializados, hablar de temas “apócrifos” se relaciona frecuentemente con asuntos “polémicos, ocultos, prohibidos”. Más aún, se llega a pensar en escritos que causan cierta paranoia a la Iglesia católica, porque hacen temblar sus fundamentos. Se da por hecho que la Iglesia le teme a los evangelios apócrifos, a que se conozca sus contenidos. Por esta razón, algunas novelas que presumen de usar pasajes pertenecientes a estos documentos tienen tanto éxito, aunque litera-



riamente sean mediocres. En todo caso, hablar de los evangelios apócrifos siempre despierta mucha curiosidad.

Sin embargo, durante siglos, la Iglesia católica usó los escritos apócrifos cotidianamente: las devociones populares, la trasmisión oral de relatos y la iconografía están impregnadas de ideas tomadas de estos evangelios. Basta echarle un vistazo a la basílica de Santa María Mayor, en Roma, para constatarlo: los mosaicos que ilustran la vida de María se basan en relatos del *Protoevangelio de Santiago*.¹

En el Nuevo Mundo la situación no fue muy diferente: en la rica religiosidad popular que hunde sus raíces en la primera evangelización se usó con frecuencia a los escritos apócrifos, especialmente en lo referente a los “evangelios” y a los “hechos de los apóstoles”, aún sin ser consciente de ello. De ahí que la religiosidad popular no pueda entenderse en absoluto si no es teniendo en cuenta la influencia de los apócrifos en ella.

*¿Qué son los “escritos apócrifos”?*²

Son textos de la antigüedad cristiana, muchos de ellos surgidos en los primeros siglos, aunque algunos muestran rasgos en los que se reconoce un origen tardío. Hablamos en este momento únicamente de los textos apócrifos neotestamentarios, ya que también están los veterotestamentarios; sin embargo, estos últimos no son abordados en el estudio de la patrología porque no pertenecen a la literatura cristiana.

Los apócrifos del Nuevo testamento, en su mayoría, son textos sumamente coloridos; muchos de ellos pretenden llenar con sus relatos los vacíos que la curiosidad del lector encuentra en los

¹ De los evangelios de la infancia de Jesús, el Protoevangelio de Santiago es el más antiguo. Sirvió de base para textos apócrifos posteriores, su influencia en el arte, en la liturgia y en la religiosidad popular es indiscutible. Existen muchas ediciones de este texto, pero una muy recomendable es la de A. de Santos Otero, en *Los evangelios apócrifos*, Madrid, BAC, 1996.

² Cfr. H. R. Drobner, *Manual de patrología*, Barcelona, Herder, 1999, pp. 33-66.



textos canónicos, los cuales presentan frecuentemente una sobriedad que contrasta con el tono de los apócrifos. Por ejemplo, de los cuatro evangelios canónicos, correspondientes a Mateo, Marcos, Lucas y Juan, solo dos hablan de la infancia de Jesús: Mateo y Lucas. Desde diferentes perspectivas, ambos textos son muy escuetos en ese tema: los relatos que corresponden a la niñez de Jesús ocupan solamente, en el caso de Mateo, dos de 28 capítulos; y en Lucas, dos de 24 (aunque es verdad que los dos capítulos de Lucas son un poco más amplios que los de Mateo).

En ambos casos, y teniendo en cuenta el silencio de Marcos y Juan sobre el tema de la infancia de Jesús, los relatos son demasiado breves y dejan muchas dudas en el lector, como las siguientes: ¿Cómo se llamaban los magos que fueron a ver a Jesús? ¿Qué hizo la sagrada familia durante su estancia en Egipto? ¿Cómo era el niño Jesús? ¿Cómo fue la vida privada de Jesús en sus primeros años, época de la cual los evangelios canónicos³ no nos dicen nada?

El origen de María, su infancia y primera juventud no se abordan en los textos canónicos, pero son un tema frecuente en los escritores de los apócrifos. Actualmente, se reconocen las celebraciones litúrgicas de san Joaquín y santa Ana, los padres de María, pero esos nombres provienen únicamente de los evangelios apócrifos.⁴

Los relatos de la pasión y resurrección de Jesús son tocados con un sobrio, muy sobrio dramatismo por los evangelios de Mateo, Marcos, Lucas y Juan. Asimismo, el tema del descenso a los infiernos queda completamente excluido de éstos. Ninguno de los cuatro evangelistas se atreve a narrar (y seguramente no por mera ingenuidad) la resurrección de Jesús, ni amplían información respecto a lo que sucedió cuando los testigos fueron al sepulcro y lo encontraron vacío. Sin embargo, estos son relatos recurrentes

³ Los evangelios apócrifos se distinguen de los canónicos en que éstos fueron escritos durante el primer siglo de la era cristiana y fueron admitidos en el canon o lista de libros oficial de la iglesia cristiana. Todos los textos posteriores a esta fecha cuyo tema central sea la historia de la vida, doctrina y milagros de Jesucristo, se consideran apócrifos. N.E.

⁴ Ver A. de Santos Otero, *op. cit.*



en los evangelios apócrifos. Por ejemplo, el *Evangelio de Pedro* refiere con lujo de detalle el evento mismo de la resurrección; por su parte, el escrito de Nicodemo narra la pasión y muerte de Jesús, además de su descenso a los infiernos. Es un relato interesantísimo, lleno de diálogos y detalles muy llamativos.⁵ Es decir, en los apócrifos hay elementos de los evangelios canónicos entretejidos con mucha libertad.

En resumen, los silencios de los canónicos son el material perfecto para los apócrifos, al menos en los que pretenden ser ortodoxos. Hay textos apócrifos provenientes del gnosticismo, pero al igual que otros movimientos heréticos, su objetivo es justificar las afirmaciones y argumentos que fundamentan dicha ideología más que llenar las lagunas de los canónicos.

Otros personajes que dan mucho material para los textos apócrifos son los apóstoles. Entre los canónicos tenemos solo un libro, llamado *Hechos de los apóstoles*, que en sus primeros capítulos habla de algunos evangelistas, pero después se concentra sólo en san Pablo. Es la institución apostólica algo tan fundamental para las iglesias primitivas que surgen cantidad de relatos de obras atribuidas a los apóstoles, generalmente por separado, donde son protagonistas de aventuras coloridas, llamativas, mágicas y milagrosas. Fundan iglesias, convierten pueblos y reyes, luchan con hechiceros y sacerdotes de los falsos dioses, que para los escritores no son otra cosa que el mismo demonio.⁶ Entre los escritos apócrifos también hay cartas y relatos del Apocalipsis, de esta manera se completan los cuatro géneros que también tenemos en los libros canónicos: evangelios, hechos, cartas y Apocalipsis.

Los escritos apócrifos, al menos la mayoría, reclaman para sí un origen apostólico y por eso adoptan el nombre de algún apóstol o personaje neotestamentario: claro que no es lo mismo que algo sea relatado por “Juan de las pitas” a que lo sea por Pedro, Santiago, Tomás, Nicodemo, etcétera. La pseudoepigrafía⁷ fue un

⁵ *Idem.*

⁶ *Idem.*

⁷ La pseudoepigrafía se refiere al hecho de atribuir un texto a un autor determinado. N.E.



recurso sumamente usado en la Antigüedad y no sólo en ambientes cristianos.

Para terminar esta parte debemos decir que si fuera verdad que la Iglesia se ocupó de destruir estos textos lo hizo muy mal, pues muchísimos de ellos no sólo fueron conservados y transmitidos en bibliotecas monacales o códices que se albergan actualmente incluso en la Biblioteca Apostólica Vaticana, sino que a nivel popular –insisto– los usó junto con los textos canónicos en la evangelización y la creación de devociones, como el viacrucis, o como base para desarrollar teología y hasta doctrina dogmática, como la asunción de la Virgen.⁸

Relación con la evangelización

Es verdad que la definición del canon bíblico, y por consiguiente, la exclusión del mismo de los libros que llamamos apócrifos se comienza a configurar muy pronto. Ya en el siglo II tenemos algunas listas, en autores como Ireneo de Lyon,⁹ por ejemplo. Utilizando los criterios de apostolicidad, aceptación en la generalidad de las iglesias y lectura litúrgica generalizada, la Iglesia fue definiendo sus listas de libros inspirados, las cuales frecuentemente estuvieron a revisión e incluso a discusión, de no ser así no existirían los términos “proto y deutero canónicos”. Sin embargo, no fue sino hasta el

⁸ Si la Iglesia hubiese escondido los textos, los códices que ella misma posee no se hubieran usado como base para diferentes publicaciones; en español, por ejemplo, tenemos una excelente colección publicada por la Biblioteca de Autores Cristianos, versión crítica, con textos bilingües, excelentes introducciones y abundantes comentarios. Por lo que se refiere a los evangelios y los hechos de los apóstoles hay varias ediciones, FCE, sobre todo la tercera reimpresión del 2006 que compila más textos, y Porrúa, el número 602 de la colección Sepan cuantos. En internet, la búsqueda referente a los “apócrifos” es muy amplia y variada. Por lo tanto, si irónicamente pensamos que el mejor lugar para ocultar algo es ponerlo en donde todos lo vean, entonces resulta cierto que la Iglesia escondió los escritos apócrifos.

⁹ Ireneo de Lyon, *Contra los herejes, exposición y refutación de la falsa gnosis*, III, 1.1, Carlos Ignacio González (ed.), México, CEM, 2000.



Concilio de Trento (1545-1563) que la Iglesia dio la lista oficial y completa de los libros inspirados: estamos hablando del siglo XVI.

Los primeros evangelizadores que llegaron a América no conocían los resultados del Concilio de Trento porque, simplemente, éste aún no comenzaba cuando ellos se embarcaron. Las actas de la sesión IV del Concilio, del 8 de abril de 1546,¹⁰ al dar la lista de los libros canónicos, pretendían seguramente responder a los fuertes cuestionamientos de la Reforma protestante sobre la Revelación y la supremacía de la Sagrada Escritura. No se encuentra en estas actas alguna prohibición explícita contra los libros que quedan fuera del reconocido inventario, pero seguramente al señalar los que sí entran en el canon, se da a entender que se debe privilegiar el uso de estos, los textos canónicos.

Reflexiones finales

No pretendo enumerar aquí los discursos, sermones o catequesis de los primeros años de la evangelización del Nuevo Mundo; sería interesante, pero sin lugar a dudas hay personas más capaces para ese trabajo. Sólo quiero indicar que nuestra religiosidad popular está impregnada de relatos provenientes de los escritos apócrifos y que esta particularidad procede, sin lugar a dudas, de la evangelización original, la cual se implantó en un mundo de color, de flor y canto.

Dándome una vuelta por las listas de códigos postales de nuestro país, sorprende la cantidad de pueblos o barrios que llevan el nombre de santa Ana, san Joaquín —un poco menos—, Los Reyes y de cada uno de los apóstoles. Muchos de ellos conservan su nombre original en lengua indígena junto con el nombre cristiano de la población o barrio: San Andrés Cholula, San Pedro Cholula, Santa Ana Chiautempan, San Andrés Calpan, etc. Las imágenes de los santos: san Andrés con su cruz de aspa, san Pedro con la cruz de cabeza, san Pablo con su espada, entre otros, ¿de dónde pudieron salir si en los evangelios canónicos no se mencionan los

¹⁰ E. Denzinger, *El Magisterio de la Iglesia*, Barcelona, Herder, 1961, p. 784.



instrumentos de martirio de los apóstoles? ¿O el despellejado san Bartolomé (Xipetotec)? La gente no los pudo haber inventado de la nada, seguramente las imágenes son resultado de las historias de los santos que quedaron grabadas en la médula de los huesos del pueblo y que hunden sus raíces en relatos apócrifos.

La gran devoción a la madre de la virgen María, santa Ana, el mismo nombre de la santa, de dónde viene si no es de los apócrifos. En la sacristía del convento de Santa María Magdalena, Texmelucan, hay toda una colección de pinturas antiguas que representan la infancia y juventud de María; todas ellas basadas en los apócrifos.

Lo tradicional, porque seguramente así se les enseñó, es representar el pesebre del nacimiento de Jesús con un san José anciano; tal como lo muestra el Protoevangelio de Santiago, viudo, para que cuando los canónicos hablen de los hermanos de Jesús se puedan atribuir al primer matrimonio de José y así salvaguardar la virginidad de María.

Para terminar: los relatos escuetos de la pasión de Jesús no cuadran con las vistosas representaciones de las tres caídas que en muchos pueblos y barrios de México se celebran en Semana Santa. En ellas no pueden faltar Verónica, Dimas, Gestas y otros personajes que no aparecen en los canónicos por ningún lado, pero que, si faltan, *es porque ese año el viacrucis no estuvo bueno*, según se afirma en el habla popular.

Probablemente estos pequeños buscapiés vayan a terminar moviendo a algún conocedor de los textos de los evangelizadores del Nuevo Mundo para poner bases más literarias a esta exposición, que se contenta con ser calificada como provocadora.

Bibliografía

DENZINGER, E., *El Magisterio de la Iglesia*, Barcelona, Herder, 1961.

DROBNER, H. R., *Manual de Patrología*, Barcelona, Herder, 2001.

Evangelios apócrifos, González, E. (trad. y ed.), México, CONACULTA, 2006.



Evangelios apócrifos, Rops, D. (ed.), México, Porrúa (col. Sepan cuantos, 602), 2008.

Evangelios Apócrifos, Los. Santos Otero, A. de (ed.), Madrid, BAC 148, 1999.

Hechos apócrifos de los Apóstoles I, Hechos de Andrés, Juan y Pedro, A. Piñero y G. del Cerro (eds.), Madrid, BAC 646, 2004.

LYON, Ireneo de, *Contra los herejes, exposición y refutación de la falsa gnosis*, Carlos Ignacio González (ed.), México, CEM, 2000.



El escribano indígena en el periodo novohispano

Zandra Pérez Velasco
LLCVF-CIESAS Cd. de México

Resumen: En este capítulo se presenta la forma en que se produjo el oficio de escribano en Occidente y en el México novohispano, una ocupación poco conocida e investigada. El texto es una sinopsis del capítulo dos de mi tesis de licenciatura para obtener el título de Licenciada en Etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia: *Abreviaturas en lengua purépecha del S. XVI. Michoacán. Un estudio histórico cultural.*

Palabras clave: historia de la escribanía, notariado latino, escribanos reales, escribanos públicos, escribano indígena, intérprete, traductor.

Introducción

Las sociedades que han desarrollado algún tipo de escritura han tenido a sus divinidades y representantes: escribas (egipcios y sumerios), tlacuilos (aztecas), notarios (romanos) y escribanos (en el Medievo). La escritura formó al escriba. El escriba era entre los egipcios, sumerios y hebreos el intérprete de la ley; posteriormente, en la cultura romana, se designó *notarius* al funcionario público autorizado para dar fe, conforme a las leyes, de



los contratos, testamentos y otros hechos.¹ El escriba se encontraba entre los cargos administrativos y religiosos más altos, su formación duraba aproximadamente doce años, y a través del oficio, podía asegurar su inmortalidad.²

En todas las culturas antiguas este oficio estuvo vinculado a la organización religiosa y política, su origen se conformó a través de teocracias. Las élites dominantes desarrollaron formas de gobierno para afianzar sus territorios y sistemas culturales; en este contexto, los escribas eran necesarios no sólo para registrar todo aquello que se decretaba, sino para dar seguridad y orden a los gobiernos y monarquías que se consolidaban. Por todo lo anterior, la escritura se usó como instrumento de poder legislativo y administrativo.

La necesidad de llevar un sistema legislativo y tener un registro de ello le permitió al escriba posicionarse en una de las estructuras sociales más reconocidas de su colectividad y, a la vez, establecer una institución para esta labor. El notario pasó de ser un escriba a ser un funcionario público.³ La escritura se convirtió en el medio para validar todo acto realizado o por realizar; el encargado de hacerlo fue el escriba: por sus manos pasaron los edictos, contratos, acuerdos, vida y secretos de sus gobernantes.

¹ “Llámase [*sic*] también notarios los que escribian en los tribunales los autos públicos (...) estos y todos los demás que escribian con velocidad usaban la letra por parte y muchas abreviaturas que precisamente se llaman notas de donde tomaron el nombre de notarios”. Citado en Enrique Villalba, “Sospechosos de la verdad de lo que pasa ante ellos. Los escribanos en la corte en el siglo de oro: sus impericias, errores y vicios”, en *LITTERAE. Cuadernos sobre cultura escrita*, año 2, núm. 2, 2002, p. 138.

² Anne-Marie Vié Wohrer, “Las escrituras que privilegian la imagen: cuatro casos”, en *Desacatos...*, núm. 22, septiembre-diciembre, 2006, p. 55.

³ Ivonne Mijares Ramírez, *Escribanos y escrituras públicas en el siglo XVI. El caso de la Ciudad de México*, México, UNAM, 1997, pp. 13-19.



Los escribanos en Occidente

La historia de la escribanía tuvo su apogeo en la cultura romana. Con el establecimiento del notariado latino las instituciones se apoyaron en los funcionarios –*notarius* o *tabulari*– para llevar a cabo los edictos y otras funciones administrativas. Desde tiempos antiguos se demandaba un amplio conocimiento y tiempo para ejercer el oficio; en doce años los escribas se preparaban para, después, profesar con devoción. Estos funcionarios eran elegidos por votación. Debían conocer las leyes y, por supuesto, las notas *iuris* de donde se derivaban; además, distinguirse por su escritura, no cometer faltas en la redacción y lectura. En el periodo Justiniano se reguló la actividad notarial y se otorgó el carácter de fidedigno al documento escrito por éste.

El incremento comercial y mercantil durante la Edad Media enfatizó la importancia del notariado y sus representantes.⁴ El surgimiento de letras regionales en el periodo romano provocó que en cada región europea se hiciera uso de un estilo escriturario propio, que se controló con la unificación carolingia; se desarrollaron reformas legislativas para renovar y unificar las diversas monarquías que presidían los dominios de los carolingios. En el periodo alfonsí, para lograrlo, fue necesario establecer el castellano como lengua oficial en todo el territorio hispano y redactar un código legal, éste fue *Las siete partidas* (las reformas redactadas entre 1256 y 1265 tuvieron continuidad en la época de los Reyes católicos). En ellas, se sentaron las bases para desarrollar el oficio de escribano en la Hispania medieval. El título de “escribano” fue un nombramiento general para todo aquel secretario, notario o canciller que debía dar fe en los oficios reales. En la ley uno, del título diecinueve, “De los escribanos”, se decreta que el:

(...) escribano tanto quiere decir como hombre que es sabedor de escribir, y hay dos maneras de ello: los unos, que escriben los privilegios y las cartas y las actas de la casa de las ventas y de las com-

⁴ Cfr. Bernardo Pérez Fernández del Castillo, “Evolución del notariado”, en *Revista Digital de Derecho*, México, Colegio de Notarios de Jalisco, 2012, pp. 35-36.



pras, y los pleitos y las posturas que los hombres ponen entre sí en las ciudades y en las villas. Y el provecho que nace de ellos es muy grande cuando hacen su oficio lealmente pues se quitan los impedimentos y se acaban las cosas que son menester en el reino por ellos; y queda memoria de las cosas pasadas en sus registros, en las notas que guardan y en las cartas que hacen.⁵

Los aspirantes a escribanos de la corte del rey debían mostrar aptitud para desempeñar el cargo, tener reputación honesta, “leales y buenos (...) entendidos deben ser los escribanos de la corte del rey (...) que sepan bien escribir de manera que las cartas que ellos hicieren, bien semeje que de corte de rey salen y las hacen hombres de buen entendimiento”.⁶ Como oficiales al servicio de la Corona, debían ser letrados, de conducta y moral intachable, “(...) deben ser hombres libres y cristianos de buena fama. (...) Que sepan bien tomar las razones y las posturas que los hombres pusieren entre sí ante ellos. (...) Deben ser hombres que guarden los secretos”.⁷

En *Las siete partidas* se destacan dos clases de escribanos: los escribanos reales, encargados de escribir los privilegios y cartas del rey, y los escribanos públicos, puestos en las ciudades, las villas y otros lugares. “Ellos deben ser vecinos de aquellos lugares de donde fueren escribanos, porque conozcan mejor los hombres entre quienes hicieron las cartas”,⁸ que podían ser de ventas, compras o pleitos.

En Italia los aspirantes a escribanos se preparaban en las universidades; los ibéricos, por su parte, se podían desempeñar como

⁵ Alfonso X, el Sabio, “Partida Tercera”, Título 19, Ley uno: ‘De los escribanos’, *Las siete partidas de Alfonso X, el Sabio*. En www.pensamientopenal.com.ar. Disponible en: <http://ficus.pntic.mec.es/jals0026/documentos/textos/7partidas.pdf> [consultado el 12 de mayo de 2016].

⁶ “Ley Dos”, *op. cit.*, p. 78.

⁷ *Ibid.*, p. 80.

⁸ *Ibidem*.



aprendices en las escribanías públicas.⁹ El oficio de escribano se obtenía por decreto del rey; después, en el reinado de los Reyes católicos, se exigió un examen para obtener el cargo. Los solicitantes presentaban el examen ante el Consejo Real, y consistía en una prueba de aptitud para confirmar la técnica y práctica notarial del solicitante. Realizaban una prueba de escritura, una lectura en voz alta y contestaban las preguntas realizadas sobre ésta; también los cuestionaban sobre el formato y las características que debía tener el oficio al momento de redactarlo y, finalmente, respondían de manera oral y por escrito las preguntas hechas por los examinadores;¹⁰ si aprobaban, se hacía referencia en el documento a través de, por lo general, cuatro firmas de los representantes del Consejo. Se procedía a tomarle juramento al nuevo escribano y también se le otorgaba un sello que lo diferenciaba de los otros, el cual debía usar en el documento para validar y dar fe en nombre de la Corona. Al tomar posesión de su oficio, el escribano estaba obligado a dar una comida o su equivalente en dinero para ser admitido entre los escribanos del consejo.¹¹ El nombramiento de escribano público era vitalicio y podía ser heredado a su descendencia o bien se hacía la venta del oficio; se podía ceder el cargo a otro oficial o familiar, todo este procedimiento debía ser aprobado por el rey.¹²

Los nombramientos, además, se podían otorgar por defunción del escribano a sus descendientes. Podían, asimismo, obtener el cargo si demostraban haber aprendido el oficio como asistente de un escribano público competente. A su vez, se podía dar la vacante por el delito

⁹ María Luisa Pardo Rodríguez. “Exámenes para Escribano Público en Carmona de 1501 y 1502”, en *Revista Historia. Instituciones. Documentos*, núm. 20, Universidad de Sevilla, 1993, p. 305.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 307-309.

¹¹ Blas Quesado Quintanilla, “Nombramientos de escribanos públicos en tiempos de los Reyes católicos”, en *Revista Espacio, Tiempo y Forma. Serie III, H. Medieval*, t. 17, 2004, p. 137.

¹² *Las siete partidas*, p. 81.



de judaizar o por herética pravedad (corrupción de costumbres).¹³ Si se encontraba culpable al escribano o a su familia, éste perdía el cargo y su descendencia quedaba inhabilitada para tener oficios o beneficios públicos; los hijos ilegítimos también eran excluidos de tener oficios públicos. El cargo de escribano dominó rápidamente y la necesidad de la escritura fue incorporándose en todos los ámbitos de la sociedad, esto originó el establecimiento de las cofradías, cuyo objetivo fue prácticamente económico y social. A pesar de que el Consejo de la Corona supervisaba las funciones de estos oficiales, nunca faltó la agudeza para sacar provecho. El salario de los escribanos era asignado de acuerdo con el número de hojas o páginas que escribían, mas algún escribano “ingenioso” formó una escritura extendida –además con pésima caligrafía– para obtener más números de hojas y tener un mayor ingreso por las páginas escritas.

Esta letra extendida fue la escritura procesal encadenada, la cual fue prohibida por los Reyes católicos por ser ilegible; además de los cobros excesivos, abuso recurrente de los escribanos; desigualdad en los pleitos; por no autorizar procesos con su firma; por recibir soborno para aceptar fianzas y proceder a liberaciones ilícitas; por abuso de autoridad y amenazas; por no hacer personalmente el examen de testigos y servirse de sustitutos para ejercer el oficio. Todo esto estaba vedado, pero se daba con frecuencia.¹⁴

A los escribanos que obtenían una mala reputación era común denominarlos tinteros, pintos, ringlones o sanguijuelas.¹⁵ Estos términos eran despectivos y hacían alusión a sus malos manejos: “informan y escriben lo que se les antoja, y por dos ducados o por complacer al amigo o amiga (...) quitan las vidas, las honras y las haciendas, dando puerta a infinito número de pecados”.¹⁶ Ellos fueron de los personajes más impopulares en su tiempo, por sus excesos y altos salarios: despertaban temor y desconfianza

¹³ Blas Quesado Quintanilla, *op. cit.*, p. 138.

¹⁴ Villalba, *op. cit.*, pp. 133, 138.

¹⁵ Villalba, *op. cit.*, p. 134.

¹⁶ *Ibidem.*



entra la mayoría de la población analfabeta por su relación con la autoridad, hecho que se vio reflejado en los tratados literarios de Quevedo y Cervantes, entre otros escritores importantes del Siglo de Oro español.

Los escribanos indígenas

En el descubrimiento y conquista del Nuevo Mundo hubo tres personajes importantes: el capitán, el clérigo y el escribano, con ellos se hicieron presentes tres instituciones fundamentales del Viejo Mundo: la monarquía, la Iglesia y el derecho.¹⁷

Al descubrirse las nuevas tierras, se dio fe de lo sucedido. Fue Rodrigo de Escobedo,¹⁸ escribano del Consulado del Mar, quien dio fe y testimonio en nombre de los Reyes Católicos. En la carta fechada el 5 de marzo de 1493, al respecto se lee: “en veinte días pase a las Indias, con la armada que los Ilustrísimos Rey e Reina nuestros señores me dieron donde yo fallé muy muchas islas pobladas con gente sin número, y de ellas todas he tomado posesión por sus altezas por pregón y bandera real extendida”.¹⁹ El oficio de escribano siempre estuvo presente en todo el proceso histórico del descubrimiento y conquista de América. De hecho, Hernán Cortés fungía como escribano antes de emprender el viaje que le daría la gloria en los anales de la historia. En las nuevas tierras, los escribanos recopilaron y validaron todo lo visto y

¹⁷ Citado en: Mafalda Victoria Díaz Melian. *Los primeros escribanos en Cuba, 1550-1578*. p. 327. Disponible en: <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/2/820/21.pdf>

¹⁸ Respecto a este escribano, hay una variación en cuanto a su nombre y cargo. En el libro *Breve historia del Notariado en América Latina y Guatemala*, de Gabriel Pérez Delgado, se menciona a “Rodrigo Torres ‘escribano de toda la armada’” (p. 27). Esta cita, a su vez, es una referencia del libro de Jorge Luján Muñoz, *Los escribanos de las Indias occidentales*, quien utilizó la referencia de Pérez Fernández del Castillo, porque informa con mayor detenimiento lo sucedido con este escribano después del descubrimiento; caso contrario con Gabriel Pérez Delgado. Asimismo, Díaz Melian refiere a Rodrigo de Escobedo como precursor de los escribanos que llegaron a Cuba en 1492.

¹⁹ Pérez Fernández del Castillo, *op. cit.*, pp. 31-33.



recorrido en las expediciones realizadas: por ellos se saben las características biológicas y geográficas de cada región y cómo era el estilo de vida de cada una de las sociedades autóctonas.

El oficio de escribano fue complejo porque se crearon cargos que por lo regular no tenían relación alguna: “la palabra escribano se designó, en la legislación indiana (...) a gran número de funcionarios, en oficios muy diversos en categoría y obligaciones”.²⁰ Con la llegada de Diego de Velázquez, en 1511, a Santo Domingo, se funda el Juzgado de Audiencia y Apelación, se ordena haya un escribano para realizar los oficios, cartas y otros documentos, y desde luego, para dar fe en nombre de la Corona. Así, las instituciones jurídica, administrativa y religiosa empiezan a ejercer su mando entre los naturales, peninsulares y primeros criollos.

En la Nueva España, el oficio de escribano llegó con el mismo Hernán Cortés y los religiosos de la tripulación. El capitán Cortés se había desempeñado como ayudante de escribano en Extremadura y Sevilla, pero es en Santo Domingo donde laboró ya como escribano profesional. Lo anterior se verá reflejado en sus *Cartas de Relación*, donde hizo gala de este conocimiento al narrar con elocuencia lo acontecido a su llegada a las costas del Golfo mexicano.

Al igual que en el Caribe, en la Nueva España las escribanías, como las demás instituciones, sufrieron cambios y disposiciones constantes; aunque en un principio se quiso ejercer con base en *Las siete partidas* de Alfonso X y las ordenanzas de los Reyes católicos de 1492, en la práctica se ejecutaba de acuerdo con las circunstancias y necesidades del momento. En Occidente, la designación del “oficio de la pluma” concernía al rey; en América era común que virreyes, gobernadores, alcaldes y cabildos designaran provisionalmente dicho oficio, mientras eran confirmados por el Monarca. Si se toma en cuenta la distancia, esto demoraba un tiempo considerable.²¹ En Occidente ser escribano exigía una

²⁰ Gabriel Estuardo Pérez Delgado, *Breve historia del Notariado en América Latina y Guatemala*, Quetzaltenango, Universidad Rafael Landívar, 2008, p. 26.

²¹ Pérez Fernández del Castillo, *op. cit.*, p. 42.



preparación exhaustiva, pero en la Colonia fueron los funcionarios menores, otorgados con fe pública, quienes por lo general desempeñaron este oficio.²² Uno de los requerimientos indispensables para obtener el cargo escriturario era ser un hombre docto en casi todas las artes de la época, pero en las Indias coloniales, saber leer y escribir constituía el medio para obtener el cargo; no obstante, había otras condiciones por cumplir: tener buena fama, edad de 25 años, ser aprendiz o pasante de escribanía. Es de notar que en las ciudades importantes se asignaban oficiales mejor preparados.²³ También se podía acceder al oficio a través de la compra, esta práctica se venía dando en Sevilla bajo las ordenanzas de los Reyes católicos desde finales del siglo XV.

Francisco de Icaza postula tres periodos de la escribanía en Nueva España. El primero es de 1519 a finales del siglo XVI, donde la escribanía se encontraba en una etapa de formación. El segundo abarca el siglo XVII, y es cuando se consolidan las Instituciones. El tercero, de 1700 hasta la Independencia.²⁴

Los misioneros, en su afán de llevar la ideología católica a todo lugar que llegaban, traían consigo las letras. Por medio de ellos los naturales tuvieron un acercamiento a las letras castellanas y fueron instruidos en la nueva escritura, con el fin de adoctrinarlos en la religión cristiana. La escritura, como refiere Marina Garone, “se convirtió en una vía de comunicación bicultural, a los frailes les resultó de suma utilidad que algunos indígenas fueran instruidos en estas artes”.²⁵ Cabe señalar que durante el Medioevo fue un hecho permanente combatir las diferencias religiosas a través de la conversión de los musulmanes y judíos;

²² Francisco de Icaza Dufour, “Las Escribanías Mayores de la Gobernación y Guerra de la Nueva España”, en Beatriz Bernal (coord.), *Memoria del IV Congreso de Historia del Derecho Mexicano*, t. I, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas/UNAM, 1986, p. 545.

²³ Pérez Delgado, *op. cit.*, pp. 42, 43.

²⁴ Icaza Dufour, *op. cit.*, p. 546.

²⁵ Marina Garone Gravier, “La indianización del alfabeto. Recepción y apropiación de la escritura latina en América”, en *Actas de Diseño*, núm. 7, Facultad de Diseño y Comunicación, Universidad de Palermo, 2009, p. 2.



esta empresa les permitió a los religiosos europeos adquirir una vasta experiencia en el adoctrinamiento cristiano; sin embargo, su llegada a América representó el encuentro con un universo lingüístico y cultural diferente e inmenso.

La castellanización de los indios fue prioritaria para la Corona española. Una de las primeras disposiciones reales se centró en la formación de los pueblos de indios como medio de integración cultural al nuevo orden social: “Es necesario que los indios se repartan en pueblos en que vivan juntamente (...) que no anden apartados de los otros por los montes (...) que tengan cada uno casa habitación con su mujer e hijos (...) que labren y siembren y críen sus ganados”.²⁶

Desde luego, otras de las disposiciones fue fundar en los pueblos para indios una iglesia; esta debía tener, como a la usanza occidental, una escuela de primeras letras. A ella los niños debían asistir dos veces al día, para instruirlos en la escritura y lectura,²⁷ así como en el *Pater Noster*, *Credo* y la *Salve Regina*.²⁸ El interés por adoctrinar a los niños indígenas obedecía a la necesidad de dar continuidad al nuevo régimen para las futuras generaciones; los niños eran vistos como introductores de la cultura y la religión peninsular hacia sus familias. “Con los niños y jóvenes (...) se conseguía la aculturación de los que en un futuro inmediato serían los adultos de la sociedad indígena”.²⁹

Las disposiciones reales no tardaron en ser decretadas, y en 1512, con base en la Ley de Burgos, se les permite a los franciscanos recoger a los hijos de los caciques menores de trece años e instruirlos en la escritura y doctrina por un periodo de cuatro

²⁶ Ángela del Valle López, “Una disposición real hace quinientos años: La urbanización y alfabetización del indio”, en *Revista Complutense de Educación*, Vol. 13, núm. 2, España, Universidad Complutense de Madrid, 2002, p. 708.

²⁷ *Ibid.*, p. 708.

²⁸ Sergio Rodríguez Lorenzo, “Un capítulo de la historia de la escritura en América: la enseñanza de las primeras letras a los indios en el siglo XVI”, en *Anuario de Estudios Americanos*, Universidad de Sevilla, t. LVI, 1999, p. 57.

²⁹ *Ibid.*, p. 52.



años en Europa.³⁰ Durante las primeras décadas del siglo XVI fue característico enviar a los niños nobles a educarse en los conventos de España por un periodo de cuatro años, para enseñarlos a leer y escribir e instruirlos en las cosas de la fe.³¹ Conforme fueron prosperando las escuelas coloniales los niños dejaron de viajar.

Los colegios de los niños nobles funcionaban como internado, característica que retomaron de la educación prehispánica. Sahagún describe: “tomamos aquel estilo de criar a los muchachos en nuestras casas, y dormían en la casa que para ellos estaba edificada junto a la nuestra (...) ejercitábamos con ellos la blandura y la piedad que entre nosotros se usa, comenzaron a tener bríos sensuales (...) y así los echamos de nuestras casas para que se fuesen a dormir a casa de sus padres; y venían a la mañana a las escuelas a aprender”.³² Otro tipo de colegios eran las escuelas elementales, cuyos alumnos pertenecían al pueblo; éstas no funcionaban como internado, pero tenían el mismo nivel académico. En ambas escuelas se enseñaba el castellano, la escritura, lectura, catecismo, música y latín.³³

Todo lo que es diferente a nuestro entorno o realidad siempre sorprende. En sus inicios la escritura alfabética causó sorpresa entre los indígenas: “cuando algún christiano escribe con algún indio a alguna carta, ellos están admirados en mucha manera de ver que la carta dize acullá lo que el christiano que la envía quiere; e llévenla con tanto respeto o guarda que les parece que también sabra decir la carta lo que por el camino le acaesce al que la lleva”.³⁴ No es extraño el asombro generado por la escritura, si tomamos en cuenta la edad de los aprendices, niños y jóvenes entre doce y quince años.

³⁰ *Ibid.*, p. 57.

³¹ Esteban Mira Caballos, “La educación de indios y mestizos antillanos en la primera mitad del siglo XVI”, en *Revista Complutense de Historia de América*, núm. 25, 1999, p. 55.

³² *Ibid.*, p. 50.

³³ *Ibid.*, p. 51.

³⁴ Fernández de Oviedo, *op.cit.*, pp. 146, 147.



Los evangelizadores adaptaron el alfabeto latino a las diferentes lenguas nativas originando un nuevo estilo de habla y escritura. Los hechos empiezan a ser narrados a partir de la escritura y lengua castellanas, no obstante, será el comienzo para las gramáticas en lenguas indígenas. El objetivo de las gramáticas y vocabularios era establecer, en las lenguas nativas, una escritura que les permitiera conocer sus lenguas y entablar una comunicación directa con los naturales para, posteriormente, convertirlos al catolicismo. Fray Juan de Torquemada y Jerónimo de Mendieta describen que siempre traían consigo papel y tinta para anotar lo dicho por los indios; posteriormente, en la tarde, los religiosos se juntaban para recopilar lo escrito durante el día.³⁵

Por un lado, se les permitía a los naturales hablar en su lengua, tener una convivencia más estrecha y acceder a su historia social y religiosa; por el otro, se les explicaba el sentido y significado de los saberes cristianos. A través de cartillas y doctrinas cristianas, los religiosos los instruían en la escritura y lectura. Estos manuales de enseñanza eran traídos de España y otros países. Existen registros de la compra de hasta quinientos de estos instrumentos para enseñar a leer y escribir a los niños indígenas.³⁶ La escritura y la lectura fueron el medio por el cual los indios conocerían y perpetuarían en sus descendientes las enseñanzas de la religión católica.

El naciente gobierno que se gestaba en la Nueva España requería de personal que le permitiera introducir su régimen y mantener el control de éste. En las Indias coloniales fueron los virreyes, gobernadores, alcaldes y cabildos los encargados de transferir la autoridad peninsular, apoyándose en los escribanos. Ellos estaban a cargo de cuestiones religiosas, administrativas, comerciales y jurídicas; como oficiales de la Corona debían dar fe de todo lo ocurrido.

Al igual que en Occidente, la formación de escribano se podía dar a través de la actividad religiosa, o bien, las escribanías po-

³⁵ Rodríguez Lorenzo, *op.cit.*, p. 43.

³⁶ José Torre Revello, “Las cartillas para enseñar a leer a los niños en América Española”, en *THESAURUS*, t. XV, núm. 1, 1960, pp. 214-216.



dían formar a sus escribanos con los jóvenes que los asistían. Los nativos aprendices de escribanía tenían una amplia formación en los colegios donde estudiaban. Como sus similares españoles, se formaban como copistas y amanuenses. Practicaban las distintas variantes de letras –gótica, cortesana, cancillerisca, etcétera–, actividades donde mostraron gran destreza; así lo demuestran las referencias de asombro de los cronistas por la habilidad de los indios para copiar fielmente los trazos de cada tipo de escritura. Los jóvenes eran instruidos por seis años, aprendían a leer y a escribir; poco a poco los preparaban para desempeñarse como escribanos en su villa o en otro lugar asignado.

Las escribanías y notarías también formaban a sus aprendices. Hubo manuales y formatos que les indicaban cómo redactar y registrar la información recabada en sus libros de protocolo; estos últimos llevaban un orden cronológico en cuanto a la fecha, lugar, asunto, testigos y lo más importante, la firma, con la que daban fe en nombre de la Corona. En Europa se emplearon sellos personales para esta actividad en particular y eran asignados a cada escribano, pero en las nuevas tierras esta característica cambió poco a poco hasta usar sólo la firma del escribano. Los nuevos escribanos indígenas se desempeñaron como informantes de los cronistas y misioneros: ellos los orientaban sobre su cultura y, en el ámbito administrativo, se desempeñaron como escribanos en los pueblos de indios, además de que realizaban otras actividades.

Escribano indígena intérprete

Un oficio que se instauró durante la Colonia fue el de intérprete, éste: “puso en contacto los pueblos español e indígena desde el primer encuentro hasta el desarrollo y aplicación de programas sociales, religiosos, políticos, jurídicos y laborales”.³⁷ Además de ser el interlocutor entre el español e indígena, de su traducción se generaba el intercambio y conocimiento de ambos mundos.

³⁷ Valle López, *op.cit.*, p. 720.



En el caso concreto de la conquista mesoamericana, el intérprete fue la figura principal para llevarla a cabo. Jerónimo de Aguilar y doña Marina fueron los intérpretes que le permitieron a Cortés conocer la situación geográfica y política del territorio donde se encontraba. Bernal Díaz del Castillo nos aporta información al respecto: “Doña Marina sabía la lengua de Guazacualco, que es la propia de México, y sabía la de Tabasco; como Jerónimo de Aguilar sabía la de Yucatán y Tabasco, que es toda una, entendiéndose bien; y el Aguilar lo declaraba en castellano a Cortés: fue gran principio para nuestra conquista”.³⁸

Si en un principio el intérprete era sólo el guía, su condición de intermediario le otorgó el cargo de traductor oficial en las audiencias, su tarea era interpretar y traducir en castellano y en su lengua. A estos personajes se les llamó “indios lengua”. Ellos fueron los informantes e intérpretes al servicio de la Corona. Hablar castellano, saber escribir y leer les otorgaba un reconocimiento y acceso como escribanos. El contexto políglota requería de estos personajes para introducir, por un lado, el nuevo régimen en su lengua y, por el otro, conocerles mejor en su forma de vida. Los indios lengua podían ejercer en el ámbito administrativo la elaboración de censos de población, litigios, delimitación de tierras y cobros de tributo; y como traductores oficiales de las audiencias y tribunales, debían interpretar y traducir en castellano y en su lengua materna.³⁹

Para tener mayor control y evitar confusiones, en las traducciones escritas y orales se ordena en 1530, por decreto real, “hubiera dos intérpretes sin posibilidad de comunicarse, de modo que cada uno declarase con verdad y sin soborno ni influencias”.⁴⁰ En Nueva España los “nahuatlatos” eran los intérpretes bilingües que hablaban náhuatl u otras lenguas indígenas. Los intérpretes traducían

³⁸ Juan José Amate Blanco, “La filología indigenista en los misioneros del siglo XVI”, en *THESAURUS*, t. XLVII, núm. 3, 1992, p. 510.

³⁹ Cayetano Reyes García, “La traducción y sus normas en la época colonial”. Ponencia presentada en las *IV Jornadas Gilbertianas*, Zamora, Michoacán, 7 de octubre de 1997, pp. 5-7.

⁴⁰ Valle López, *op.cit.*, p. 723.



de maneras muy complejas por la gran variedad de lenguas existentes en este territorio. Las traducciones se podían hacer simultáneamente en distintas lenguas indígenas para llegar a la traducción en español.⁴¹ Ésta debía hacerse bajo estrictas observaciones, un error en la interpretación podía originar graves conflictos, sobre todo en asuntos jurídicos y teológicos. Es de resaltar que tanto para intérpretes como para escribanos se decretó que no recibieran o pidieran regalos o joyas,⁴² ninguna clase de presente ya sea por parte de españoles o indios con los que tuvieran pleitos o negocios.⁴³

Grosso modo, en las páginas anteriores se ofreció un breve recorrido histórico del oficio de escribano en el Viejo y Nuevo Mundo. Es de resaltar que gracias a los registros escritos legados por estos funcionarios, podemos acceder a todos los acontecimientos de los siglos pasados; sin embargo, poco se ha investigado sobre ellos, y sobre los escribanos indígenas en especial, la información es escasa. Este texto es una pequeña aportación e invitación para adentrarnos en este tema por demás interesante.

Bibliografía

Alfonso X el Sabio. “Las siete partidas de Alfonso X el sabio”, en pensamientopenal.com.ar. Disponible en: <http://ficus.pntic.mec.es/jals0026/documentos/textos/7partidas.pdf> [consultado el 12 de mayo de 2016].

AMATE BLANCO, Juan José, “La filología indigenista en los misioneros del siglo XVI”, en *THESAURUS*, t. XLVII, núm. 3, 1992, pp. 504-531.

⁴¹ Del chichimeca al otomí, del otomí al náhuatl y del náhuatl al castellano, o del chichimeca al purépecha, del purépecha al náhuatl y del náhuatl al castellano, Reyes García, *op.cit.*, p. 4.

⁴² Valle López, *op.cit.*, p. 722.

⁴³ Reyes García, *op. cit.*, p. 9.



- CASADO QUINTANILLA, Blas, *Poder y escritura en la edad Media. Espacio, Tiempo y Forma*, Serie III, H^a, Medieval, t. 8, 1995, pp. 143-168.
- DÍAZ MELIÁN, Mafalda Victoria, *Los primeros escribanos en Cuba, 1550-1578*. Disponible en: <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/2/820/21.pdf> [consultado el 12 de mayo de 2016].
- ICAZA DUFOUR, Francisco de, “Las Escribanías Mayores de la Gobernación y Guerra de la Nueva España”, en Beatriz Bernal (coord.), *Memoria del IV Congreso de Historia del Derecho Mexicano*, t. I, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM, 1986.
- GARONE GRAVIER, Mariana, “La indianización del alfabeto, recepción y apropiación de la escritura latina en América”, en *Actas de Diseño*, núm. 7, Facultad de Diseño y Comunicación-Universidad de Palermo, 2009.
- MIJARES RAMÍREZ, Ivonne, *Escribanos y escrituras públicas en el siglo XVI. El caso de la Ciudad de México*, México, UNAM, 1997.
- MIRA CABALLOS, Esteban, “La educación de indios y mestizos antillanos en la primera mitad del siglo XVI”, en *Revista Complutense de Historia de América*, Vol. 25, 1999, pp. 51-66.
- PARDO RODRÍGUEZ, María Luisa, “Exámenes para escribano público en Carmona de 1501 y 1502”, en *Revista Historia. Instituciones. Documento*, Vol. 20, Universidad de Sevilla, 1993, pp. 303-312.
- PÉREZ DELGADO, Gabriel Estuardo, *Breve historia del Notariado en América Latina y Guatemala*, Quetzaltenango, Universidad Rafael Landívar, 2008.
- PÉREZ FERNÁNDEZ DEL CASTILLO, Bernardo. *Historia de la escribanía en la Nueva España y el Notariado en México*, México, UNAM, 1983.
- QUESADO QUINTANILLA, Blas, “Nombramientos de escribanos públicos en tiempos de los Reyes católicos”, en *Revista Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, H. Medieval*, t. 17, 2004.



- REYES GARCÍA, Cayetano, “La traducción y sus normas en la época colonial”, ponencia presentada en las *IV Jornadas Gilbertianas*, Zamora, Michoacán, 7 de octubre de 1997.
- RODRÍGUEZ LORENZO, Sergio, “Un capítulo de la historia de la escritura en América: la enseñanza de las primeras letras a los indios en el siglo XVI”, en *Anuario de Estudios Americanos*, Universidad de Sevilla, t. LVI, 1999.
- ROMERO TALLAFIGO, Manuel. *Arte de leer escrituras antiguas. Paleografía de lectura*, Huelva, España, Universidad de Huelva, 2003.
- TORRE REVELLO, José, “Las cartillas para enseñar a leer a los niños en América Española”, en *THESAURUS*, t. XV, núm. 1, 1960, pp. 214-234.
- VALLE LÓPEZ, Ángela del, “Una disposición real hace quinientos años: La urbanización y alfabetización del indio”, en *Revista Complutense de Educación*, Universidad Complutense de Madrid, Vol. 13, núm. 2, 2002, pp. 707-729.
- VILLALBA, Enrique, “Sospechosos de la verdad de lo que pasa ante ellos. Los escribanos en la corte en el siglo de oro: sus impericias, errores y vicios”, en *LITTERA, Cuadernos sobre cultura escrita*, año II, núm. 2, 2002, pp. 121-150.
- VIÉ WOHRER, Anne-Marie, “Las escrituras que privilegian la imagen: cuatro casos”, en *Desacatos*, núm. 22, septiembre-diciembre, 2006, pp. 37-64.





*F*ILOSOFÍA y ÉTICA



El principio moral ideal del “justo medio” en los *huehuetlahtolli* nahuas recopilados por Olmos y Sahagún

Ana Balderas García
FES Acatlán, UNAM

Resumen: El presente trabajo es una pequeña muestra de lo que en Filosofía se denomina “el principio moral ideal”. A partir de la revisión de los *huehuetlahtolli*¹ recolectados por los franciscanos fray Andrés de Olmos y fray Bernardino de Sahagún, se establece que dicho principio es representado por el concepto del “justo medio”. Para aspirar a ese equilibrio, el comportamiento del individuo de la sociedad mexicana estaba regulado por una serie de valores que –en el caso de este análisis– se registran en los trabajos de ambos frailes, lo que conlleva un tipo de jerarquía en la que imperaban formas de comportamiento fundamentales para el desarrollo armónico de la colectividad indígena.

Palabras clave: *huehuetlahtolli*, valor, filosofía moral, justo medio.

¹ Los *huehuetlahtolli* o “palabra antigua” a los que se refiere este trabajo no implican únicamente los discursos, sino también los refranes empleados por los antiguos nahuas. Se parte de esta consideración al tomar en cuenta el encabezado que fray Bernardino de Sahagún coloca en su Libro VI, en el que asienta que todo lo vertido dentro de ese apartado constituye una unidad: “Comienza el Sexto Libro, de las oraciones con que oraban a los dioses, y de la retórica y filosofía moral y teología, en una misma *contestura*”. Para más información al respecto véase: “El *huehuetlahtolli* –antigua palabra– como fuente para la historia socio-cultural de los nahuas”, en *Estudios de cultura náhuatl*, Vol. 12, México, UNAM, III, 1976.



Son múltiples las referencias hechas por los españoles sobre la grandeza del imperio de México-*Tenochtitlan*. Bernal Díaz del Castillo comenta, al describir el entramado arquitectónico de la ciudad: “nos quedamos admirados, y decíamos que parecía a las cosas de encantamiento que cuentan en el libro de *Amadís*, por las grandes torres y cúes edificios [...] y aun algunos de nuestros soldados decían que si aquello que veían, si era entre sueños”.²

El conquistador descubre las riquezas materiales: las construcciones, las joyas, los atavíos y hasta el paisaje que le permite saber que ha pisado tierra fértil. La experiencia sensorial se hace presente: toca, ve, huele, saborea, oye y disfruta, no más. El humanista también se vale de los sentidos para reconocer un mundo completamente ajeno al suyo; sin embargo, no se limita a la identificación de lo material, sino que vislumbra otro tipo de riquezas relacionadas con la cosmovisión de los naturales de esa región y que se refleja en la oralidad.

Dos de los hombres del Humanismo del siglo XVI que se dieron a la tarea de comprender al “otro” a partir del “entramado arquitectónico” de la vasta tradición oral, fueron los franciscanos fray Andrés de Olmos y fray Bernardino de Sahagún quienes, además de ser hermanos de orden religiosa e impartir clases en el Imperial Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco (fundado en 1536), tenían varios intereses en común. Ya las palabras de Terencio, que cobraron vida en esta etapa renacentista, son muestra de la motivación de tales hombres: *Homo sum, humani nihil a me alienum puto*.³

La labor de recopilación de Olmos y Sahagún

Fray Andrés de Olmos llega a la Nueva España en 1528, junto con el obispo fray Juan de Zumárraga. Emprende el estudio de

² Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Madrid, Espasa-Calpe, 1968, p. 178.

³ “Soy hombre y nada humano me es ajeno”, en *Humanistas mexicanos del siglo XVI*, México, UNAM, 2008, p. VI.



la lengua náhuatl en Tepeapulco, a partir de 1530. En la *Historia eclesiástica indiana* de fray Jerónimo de Mendieta se registra que

en el año de 1533 fue encargado el padre fray Andrés de Olmos (por ser la mejor lengua mexicana que entonces había en esta tierra, y hombre docto y discreto), que sacase en un libro las antigüedades de estos naturales indios, en especial de México y Tezcucó y Tlaxcala, para que de ello hubiese alguna memoria, y lo malo fuera de tino se pudiese mejor refutar y, si algo bueno se hallase, se pudiese notar, como se notan y tienen memoria muchas cosas de otros gentiles.⁴

Tal libro se encuentra extraviado, por lo que no se tiene noticia de su contenido. No obstante, en su *Arte de la lengua mexicana* (1547) —obra muy significativa por ser la primera gramática del náhuatl— se puede apreciar tanto la revisión sistemática de dicha lengua como un apartado al final, denominado “De las maneras de hablar que tenían los viejos en sus pláticas antiguas” donde incorpora una serie de refranes. Además de éste, otro de los grandes esfuerzos realizados por el fraile fue la recopilación, hacia 1535, de discursos antiguos, enmendados y acrecentados, posteriormente, por fray Juan Baptista Viseo.

Un año después de Olmos, en 1529, fray Bernardino de Sahagún llega a México por instancia de fray Antonio de Ciudad Rodrigo, para formar parte del grupo de franciscanos misioneros que darían seguimiento al trabajo de conversión de los indígenas. Sin que la lengua resultara ser un obstáculo, Sahagún realizó, en el mismo año de su llegada, las labores de evangelización y enseñanza en el Imperial Colegio; condición que le permitió perfeccionar sus conocimientos de náhuatl. Después de ir a evangelizar al valle de Puebla, inició la recopilación de *huehuetlahtolli* en 1546, tal como antes lo había hecho Olmos. Cabe destacar que la tarea de transcripción de discursos no fue mandato de los superiores de Sahagún, no hasta 1558, año en el que fray Francisco del Toral le encomendara que escribiera en

⁴ En: *Huehuetlahtolli. Testimonios de la antigua palabra*. Recogidos por fray Andrés de Olmos hacia 1535. Edición y estudio introductorio de Miguel León-Portilla; transliteración del texto náhuatl, traducción al español y notas de Librado Silva Galeana, México, FCE, 2011, p. 20.



náhuatl, tal como lo menciona Bernardino “todo lo que me pareciese útil para la doctrina, cultura y manutención de la cristiandad destos naturales desta Nueva España, y para ayuda de los obreros y ministros que los adoctrinan”.⁵

Fray Bernardino visitó Tepeapulco para realizar sus pesquisas; posteriormente revisó la información en Tlatelolco y recabó más testimonios de otros sabios nahuas en el convento de San Francisco de la Ciudad de México, lo que desembocó en los doce libros que conforman la *Historia general de las cosas de Nueva España*. En el Libro VI, a lo largo de los primeros cuarenta capítulos, Sahagún incorporó discursos antiguos y, en seguida, agregó tres capítulos más en los que se ostentaron refranes, adivinanzas y metáforas.

El valor de la tradición oral recopilada

Como se ha podido observar hasta el momento, los dos franciscanos consideraron de suma importancia la tradición oral, por concentrarse en ella vasta información sobre la cosmovisión de los antiguos mexicanos. Cabe señalar que no fueron los únicos que se maravillaron con este tipo de composiciones, sino que otros frailes como fray Bartolomé de las Casas, Motolinía, Mendieta y Torquemada externaron su admiración ante este tipo de tradición oral,⁶ tanto por su belleza como por su valor ético.

Miguel León-Portilla conceptualiza este tipo de composiciones a partir del título que fray Bernardino confiere a su Libro VI: “De la retórica y filosofía moral y teología de la gente mexicana, donde hay cosas muy curiosas tocantes a los primores de su lengua y cosas muy delicadas tocantes a las virtudes morales”. La definición expresa:

⁵ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, t. II, Alfredo López Austin y Josefina García Quintana (eds.), México, CONACULTA, 2002, p. 129.

⁶ Véase: Huehuetlahtolli. *Testimonios de la antigua palabra. Recogidos por fray Andrés de Olmos hacia 1535*, op. cit., p. 18.



Los *huehuetlahtolli*, en cuanto a composiciones que dan testimonio de ancestral sabiduría, son la «antigua palabra». El lenguaje en que están expresados tiene grandes primores. Su contenido concierne a los principios y normas vigentes en el orden social, político y religioso del mundo náhuatl [...] son estos textos expresión la más profunda del saber náhuatl acerca de lo que es y debe ser la vida humana en la tierra. Son pláticas que se dirigen a una amplia gama de interlocutores que abarca a los hijos, desde pequeños hasta aquellos ya casados; los esposos; los gobernantes y los gobernados; los enfermos y los que han muerto; los mercaderes, artesanos y gente de las otras profesiones y que incluye asimismo, como destinatarios, a los dioses, entre ellos Tláloc, Tlazoltéotl y el supremo Tezcatlipoca.⁷

A partir de la definición anterior, pueden resaltarse las características que considero fundamentales para comprender la importancia de este tipo de tradición oral:

1. *Antigüedad*. Estos discursos no pudieron ser elaborados de forma inmediata, ya que, como lo menciona Ángel María Garibay, “la abundancia, y primor, muchas veces clarísimamente perceptibles, de estos documentos didácticos hace pensar que fueron elaborados durante largo tiempo. No es posible llegar a esta complicación de ideas, ceremonias, imágenes, proverbios, etcétera, en unos cuantos años”.⁸

León-Portilla señala que el origen de los *huehuetlahtolli* podría relacionarse con lo que se considera como parte de la *Toltecáyotl*, es decir, el conjunto de las composiciones toltecas.

2. *Reflejo de la tradición*. Son un producto social y conferían a los usuarios una poderosa identidad de grupo. La comunidad acepta un discurso porque coincide con la tradición (el cúmulo de experiencias de la realidad que se generan dentro del núcleo de la colectividad).

3. *Didáctica*. Aunque no es extensiva a todos los *huehuetlahtolli*, en muchos de ellos –como es el caso de los que revisaremos en esta ocasión– se reconoce una serie de valores y modos de comporta-

⁷ Miguel León-Portilla, *op. cit.*, p. 35-36.

⁸ Ángel Ma. Garibay, *Historia de la literatura náhuatl*, México, Porrúa, 1953, p. 444.



miento que se pretende recordar o inculcar en el individuo a quien va dirigido el discurso o refrán.

4. *Lenguaje retórico*. Al ser este tipo de composiciones consignadas a la memoria, se puede reconocer el uso de repeticiones, difrasismos, paralelismos, entre otros recursos que son comunes en la lengua náhuatl pero que, de manera particular en estas composiciones, hacen fácil su memorización. Por otra parte, dichos elementos, además de agregarles cierta belleza expresiva, son reflejo de la cosmovisión del mundo nahua, lo que permite un acercamiento a su cultura.

Como se puede interpretar, las tres primeras características están relacionadas con uno de los objetivos más importantes de la mayor parte de los *huehuetlahtolli* consignados: la regulación de la conducta moral de los antiguos mexicanos. A continuación se verá cómo se relaciona esto con el principio moral ideal del “justo medio”.

La escala axiológica y el principio moral ideal del “justo medio”

La ética es el área de la filosofía que describe el comportamiento de los individuos de una sociedad determinada, esto con base en la **moral**, misma que puede definirse como *todo lo que motiva al ser humano a actuar, tanto de manera individual como colectiva*. Habrá que apuntar que, al actuar, el individuo de una sociedad se guía por los denominados “valores”, los cuales resultan ser el objeto de estudio de la axiología,⁹ que es una rama de la ética que se aboca al estudio de la naturaleza de los valores y de los juicios que se emiten sobre éstos. Del griego *ἀξιος* “digno de estimar”, “valioso” y *λόγος* “tratado”, permite ponderar el valor ético del comportamiento humano, tanto en su sentido positivo como en el negativo.

⁹ En la Edad Moderna, el economista Adam Smith fue uno de los primeros estudiosos en mostrar interés en esta área. Posteriormente, a lo largo de los siglos XIX y XX, las reflexiones de filósofos como Hermann Lotze, Friedrich Nietzsche, Franz Brentano, Edmund Husserl, Max Scheler, no se harán esperar.



Se puede considerar que existe una jerarquía axiológica (valorativa) que tiende a establecerse de manera tanto individual como colectiva, con el objetivo de delimitar la forma de comportamiento de los integrantes de una sociedad específica. Dicha organización es fluctuante,¹⁰ ya que depende de factores directamente relacionados entre sí como lo son el sujeto (su biología, su psique, sus necesidades, sus preferencias, etcétera) y la situación (conjunto de factores ambientales, sociales, culturales e históricos).¹¹

A continuación se muestran algunos de los valores que forman parte de la escala axiológica de la sociedad nahua, mismos que se encuentran vertidos en discursos y también en estructuras parremiológicas, como son los refranes. El Libro VI de la *Historia general* de fray Bernardino de Sahagún, las estructuras incorporadas por fray Andrés de Olmos –tanto en los *huehuetlahtolli* que recogió hacia 1535, así como en el capítulo octavo de su *Arte de la lengua mexicana*– son las fuentes consultadas.

¹⁰ Es importante tener claro que puede sufrir modificaciones. Existen filósofos, como es el caso de Scheler –uno de los que ha incursionado de manera notable en el estudio de la ética– que plantean que una escala de valores inamovible sólo es posible en un mundo abstracto. *Cfr.* Scheler, *Ética material de los valores*, Madrid, Editorial Magisterio Español, 1972.

¹¹ Risieri Frondizi, *Introducción a los problemas fundamentales del hombre*, México, FCE, 1992, pp. 550-551.



Valor	Olmos	Sahagún
Discreción	<i>Discursos</i>	
	<p>Y ten cuidado con la saliva, de la baba, porque no es así recto, no es así bueno [...] Si algo riesgoso frente a ti se dice, se hace, no luego lo dirás, no luego lo expresarás, [no] solo descubrirás. Y aunque alguno te diga que lo des a conocer [...] no lo descubrirás porque si no quién sabe. ¿Acaso así como brote de maíz, como espiga, serás rasgado por la mitad?</p>	<p>Conviene que [...] en las cosas que oyeres y vieres, en especial si son malas, las disimules y calles, como si no las oyeras.</p> <p>Lo quinto que te guardes de oír las cosas que se dicen que no te complen, especialmente vidas ajenas y nuevas [...] si no te puedes apartar de donde se hablan estas cosas, no respondas ni hables cosas semejantes. Oye, no cures de hablar.</p>
	<i>Refranes</i>	
<p><i>Nimaquizcóatl, nichiquimolin ninochiuhtinemi</i></p> <p>“Me estoy volviendo serpiente, jilguerillo”.</p>	<p><i>Cuix nixilotl nechititzaiánaz?</i></p> <p>“¿Acaso soy un maíz tierno para que me abran las entrañas?”</p>	



Valor	Olmos	Sahagún
Humildad	<i>Discursos</i>	
	<p>[...] no a la ligera quieras aventajar a la gente, sobrepasarla en lo que no es tu merecimiento, en lo que no es un don para ti; no así lo tomes, no así lo cojas [...] Que cuando te conceda algo el Señor Nuestro con eso estés, con eso te mantengas erguido, con eso vivas. Y no podrás bien así vivir, si no eres prudente, [si no] vives en humildad.</p>	<p>Estos que fueron muy grandes señores tuvieron la dignidad del reino y senado, no se ensurberbecieron ni se engrieron, mas antes se humillaron y anduvieron encorvados y inclinados hacia la tierra, con lloros y lágrimas y suspiros. No se estimaron como señores, sino como pobres y peregrinos. Estos nuestros antepasados de quienes descendimos vivieron en grande humildad en este mundo.</p>
	<i>Refranes</i>	
<p><i>Teixco, teicpac nemi</i> “Anda frente a la gente, sobre la gente”.</p>	<p><i>Mocicinoa</i> “Se alaba”</p>	



Valor	Olmos	Sahagún
Obediencia	<i>Discursos</i>	
	<p>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 seas atribulada por tu desobediencia.</p>	<p>Sé muy diligente y muy ligero; no seas perezoso [...] No esperes a que dos veces te lo manden, porque esperar a dos veces ser llamado o ser mandado es cosa de bellacos, es cosa e perezosos y de personas viles y de ningún valor.</p>
	<i>Refranes</i>	
<p><i>Nicnezotía, nicnotlapalotía</i> “Me hago sangre, me hago color”.</p>	<p><i>Tzonpáchpul, cuitlanéxpul: huel achi itzónca titlalilia</i> “Desgreñado, mugroso, arréglale un poco su cabellera”.</p>	



Valor	Olmos	Sahagún
Respeto	<i>Discursos</i>	
	<p>Y no te rías, no te burles, no hagas bromas del anciano, de la anciana o del enfermo, del de la boca torcida, del ciego, del tuerto o del manco [...] o de aquel que sufre con los errores, o de quien frente a ti incurrió en faltas, de quien las cometió.</p>	<p>Ninguno que habla lo que se le viene a la boca, ha sido puesto en el trono y estrado real. Y si en algún lugar hay algún senador que dice chocarrerías y palabras de burla, luego le ponían un nombre, “tecuhcuecuchtli” que quiere decir “trohán”.</p>
	<i>Refranes</i>	
-----	<p><i>Tictezoa in chalchihuitl, ticoaoazoa in quetzalli</i></p> <p>“Muelas el jade, desgarras la pluma preciosa”.</p>	



Valor	Olmos	Sahagún
Sinceridad	<i>Discursos</i>	
	Y si es tu ocasión de hablar o que seas interrogado, sólo así hablarás con rectitud, ninguna falsedad dirás [...] Al hablar, al responder, que sólo caiga con nobleza tu palabra, así serás honrado.	Mira que no sea fingida tu humildad, porque entonces decirse ha de ti “titoloxochton” que es hipócrita. Decirse ya de ti también “titlanixiquipile”, que quiere decir hombre fingido. [...] Mira que no muestres una cosa de fuera y tengas otra de dentro.
	<i>Refranes</i>	
	<i>Zan quicuauhtalanaquía, zan quicuauhquixtía in ytláhtol</i> “Mete su palabra entre árboles, esconde su palabra entre árboles”.	<i>Tlanixiquipilhuax</i> “Arrastra la bolsa abajo”.

Como se ha podido observar, se establecen valores específicos con los que se pretende regular el comportamiento moral de los antiguos nahuas, mismo que está supeditado al denominado *principio moral ideal*. Para poder abordar este concepto, al igual que el que se refiere al *deber ser*, se tomará como referencia el trabajo de Immanuel Kant, que se ha considerado un parteaguas dentro del pensamiento de la Ilustración, con grandes alcances para la Filosofía de los siglos posteriores. Los trabajos de análisis de García Morente¹²

¹² Manuel García Morente, *La filosofía de Kant (Una introducción a la Filosofía)*, Madrid, Espasa-Calpe, 1975, p. 136.



y Risieri Frondizi¹³ –quien se basa en la obra *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*¹⁴– han sido de ayuda para este breve acercamiento a la ética kantiana.

Se puede establecer una división de la moral: de hecho y como ideal. La primera refiere a la forma real, en la cual se comporta el ser humano; la segunda implica el *deber ser*. Entonces, la ética es descriptiva –en cuanto a la moral de hecho se refiere–, pero netamente prescriptiva cuando se refiere a la moral ideal. En el caso de la sociedad nahua antigua, el “justo medio” se perfila como el principio moral ideal. Ya Aristóteles en el Libro II de su *Ética a Nicómaco* habla de tal concepto refiriéndose a un *intermedio*: “la virtud moral es intermedio y en qué sentido lo es, de modo que lo es entre dos vicios, uno de los cuales encierra exceso, deficiencia el otro, y que es así porque su carácter es la tendencia hacia lo que es justo medio en los afectos y en los actos”¹⁵.

Ahora bien, es de suma importancia señalar que “el ideal moral no es un hecho, no es la expresión de una realidad que es y existe en la experiencia”¹⁶ –ya que dista en gran medida de la forma de comportamiento del ser humano. ¿Cómo hablar de un ideal moral que se basa en el *ser* y no el *deber ser*? Así el justo medio se configura como la norma para la experiencia, es el *deber ser*.

A continuación se incorporan pequeños fragmentos de algunos de los *huehuetlahtolli* del Libro VI de la *Historia general* de Sahagún, en los que un comportamiento encaminado hacia el equilibrio resulta ser una constante en variados ámbitos de la vida:

¹³ Risieri Frondizi, *op. cit.*, pp. 51-83.

¹⁴ La *Fundamentación de la crítica de las costumbres* (1785), junto con la *Crítica de la razón pura* (1781) y la *Crítica de la razón práctica* (1788) constituyen las tres de las obras kantianas más representativas. En ellas se abordan conceptos básicos y principios que rigen la filosofía moral planteada por el alemán, misma que será considerada como un referente obligado para investigaciones posteriores.

¹⁵ Aristóteles, *Obras completas VI (Ética a Nicómaco)*, Madrid, Nueva biblioteca filosófica, 1951, p. 53.

¹⁶ Manuel García Morente, *op. cit.*, p. 144.



- En la plática al señor recién electo

*Mira señor, que en los estrados y en los tronos de los señores y jueces **no ha de haber arrebataimiento o precipitamiento de obras o de palabras, ni si ha de hacer alguna cosa con enojo. Mirad que [no os] pase por el pensamiento decir: “Yo soy señor, y yo haré lo que quisiere”.** Que esto es ocasión de destruir y atropellar y desbaratar todo vuestro valor.*

- En la plática del padre al hijo

- El atavío

*No busques mantas curiosas ni muy labradas, ni tampoco traigas atavíos, rotos y viles, porque es señal de pobreza y bajeza [...] Tampoco anudarás la manta tan corta que quede muy alta. **En esto tendrás el medio.***

- La alimentación

***Sé templado** en la comida y en la cena [...] La honestidad que debes tener en el comer es esta: cuando comieres, no comas muy aprisa; no comas con demasiada desenvoltura, ni des grandes bocados en el pan [...] comerás **con sosiego y reposo** y beberás **con templanza** cuando bebieres.*

- La sexualidad

*Mira que no te des demasiadamente a ella porque te echarás a perder. Aunque es así que es tu mujer y es tu cuerpo, **conviene tener templanza** en usar della, bien así como del manjar, que es menester tomarlo **con templanza** [...] Dixeron los viejos que serás en este caso como el maguey chupado, que luego se seca.*

- En la plática de la madre a su hija

- El andar

*No andes con apresuramiento ni con demasiado espacio, porque es señal de pompa andar despacio, y el andar de prisa tiene resabio de desasosiego y poco asiento. Andando **llevarás un medio**, que ni andes muy aprisa ni muy despacio.*



- El aseo personal

Y para que tu marido no te aborrezca, ataviate, lávate y lava tus ropas, y esto sea con regla y con discreción, porque si cada día te lavas y lavas tus ropas, decirse ha de ti que eres relimpia y que eres demasiado regalada.

Conclusiones

Como se ha podido observar a lo largo de esta somera revisión, los *huehuetlahtolli* o “palabra antigua” constituyeron una herramienta indispensable para regular la conducta de los integrantes de la sociedad mexicana, a quienes se les pedía comportarse conforme a una serie de valores fundamentales. Así, la sinceridad, la discreción, la obediencia, la humildad y el respeto –valores a los que me aboqué en esta ocasión– se posicionan en un lugar privilegiado dentro del corpus axiológico nahua.

Por otra parte, es importante recordar que dichos valores se encontraban supeditados al principio moral ideal establecido: el “justo medio” que, evidentemente, resulta ser un parámetro conductual bastante complejo y que nos habla de un alto nivel de exigencia. Ya Soustelle en su famoso estudio *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la Conquista* hace referencia a ello: “Un hombre civilizado es ante todo, aquel que se sabe dominar [...] que observa en todas las circunstancias una actitud digna, un comportamiento correcto y discreto”.¹⁷

Para finalizar, cabe enfatizar que gran parte de la riqueza de los antiguos nahuas se encuentra en su tradición oral, en “lo negro, lo rojo de los ancianos”, *intlil, intlápal in huehuetque*, por lo que se hace obligada su revisión para indagar en su pensamiento, en su cultura.

¹⁷ Jacques Soustelle, *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la Conquista*, México, FCE, 2013, p. 221.



Bibliografía

- ARISTÓTELES, *Obras completas VI (Ética a Nicómaco)*, Madrid, Nueva biblioteca filosófica, 1951.
- DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal, *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*, segunda edición, España, Espasa-Calpe, 1968.
- FRONDIZI, Risieri, *Introducción a los problemas fundamentales del hombre*, segunda edición, México, FCE, 1992.
- *¿Qué son los valores?*, tercera edición, México, FCE, 1972.
- GARCÍA MORENTE, Manuel, *La filosofía de Kant (Una introducción a la Filosofía)*, Madrid, Espasa-Calpe, 1975.
- GARCÍA QUINTANA, Josefina, “El huehuetlahtolli –antigua palabra– como fuente para la historia sociocultural de los nahuas”, en *Estudios de cultura náhuatl*, Vol. 12, México, UNAM, III, 1976.
- GARIBAY, Ángel María, *Historia de la literatura náhuatl*, México, Porrúa, 1953.
- *Panorama literario de los pueblos nahuas*, México, Porrúa, 1987.
- MÉNDEZ PLANCARTE, Gabriel, *Humanistas mexicanos del siglo XVI*, México, UNAM, 2008.
- OLMOS, Andrés de, *Arte de la lengua mexicana*, edición, estudio introductorio, transliteración y notas de Ascensión Hernández y Miguel León-Portilla, México, UNAM, 2002.
- *Huehuetlahtolli. Testimonios de la antigua palabra. Recogidos por Fray Andrés de Olmos*, segunda edición, edición y estudio introductorio de Miguel León-Portilla; transliteración del texto náhuatl, traducción al español y notas de Librado Silva Galeana, México, FCE, 2011.
- SAHAGÚN, Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Alfredo López Austin y Josefina García Quintana (eds.), t. II, México, CONACULTA, 2002.
- SCHULER, *Ética material de los valores*, Madrid, Editorial Magisterio Español, 1972.
- SOUSTELLE, Jacques, *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la Conquista*, México, FCE, 2013.



“Objetos y lugares sagrados” en la cosmovisión indígena de la *Historia general de las cosas de Nueva España* de Bernardino de Sahagún: estudio de tres procedimientos lingüísticos

Edith Chávez Urbán
FES Acatlán, UNAM

Resumen: El siguiente artículo es una adaptación de mi tesis de licenciatura “Objetos y lugares sagrados en la cosmovisión indígena de la *Historia general de las cosas de Nueva España* de Bernardino de Sahagún: ¿Acercamiento a una realidad?” Lo que aquí se tratará serán tres procedimientos lingüísticos a los que recurrió el fraile franciscano para acercarse, entender y dar a conocer la cosmovisión mexica, con el propósito de lograr la conversión de los catecúmenos.

Palabras clave: lenguaje, lengua, cultura, cosmovisión, lugares y objetos sagrados.

Introducción

Bernardino de Sahagún, fraile franciscano de grandes aspiraciones evangelizadoras, logró reunir, como bien es sabido, un gran volumen de palabras propias de la lengua náhuatl para cumplir su deseo más anhelado: la conversión de los naturales a la fe



en Cristo. Los vocablos que contiene la *Historia general de las cosas de Nueva España* que se refieren a los objetos y lugares sagrados de los que se ocupa este artículo representan la diferencia ideológica de dos culturas que se contraponen; sin embargo, el fraile franciscano tuvo que interpretarlos, de algún modo, con la intención de darlos a conocer para que, posteriormente, fueran elementos que ayudaran a lograr una conversión profunda de los indígenas mexicanos. Paradójicamente, su registro generó uno de los textos que contienen una valiosa compilación de nuestros antecedentes históricos, lo que ha permitido conservar el testimonio de aquellos naturales que colaboraron con fray Bernardino.

La compilación de palabras que incorpora el fraile franciscano demuestra que a medida que el hombre comienza a hablar, empieza a conocer, dominar y nombrar todos los seres y objetos, de esta forma se apropia de ellos; al penetrar en el mundo mexicano Sahagún hace suyo un universo al que es necesario entender. Asimismo, se sirve de términos para comunicar una idea, un pensamiento, una expresión a través de un sistema al que se le denomina léxico.

A lo largo del desarrollo de la ciencia del lenguaje surgió la idea que postulaba una relación estrecha entre la lengua, el pensamiento y la cultura. Tras sus investigaciones, Guillermo de Humboldt apuntaba, en el siglo XIX, que la función de la lengua es la de constituir el pensamiento;¹ comienza a plantearse que los vocabularios son el reflejo de la forma de pensar de las civilizaciones y los pueblos, que plasman, además, su entorno

¹ Guillermo de Humboldt, *Introduction a l'oeuvre sur le kavi*, "La función de la lengua específica y esencial que desempeña la lengua para el hombre tiene que ver con la energía que despliega al servicio del pensamiento, energía que juega un papel creador. Esta función es, en un sentido absolutamente profundo, inmanente y constitutiva del pensamiento". Citado por Jesús Tusón. *Aproximación de la historia de la Lingüística*, Barcelona, Teide, 1982. pp. 104-106. El pensamiento de Humboldt influyó en lingüistas de la década que comprende entre 1950 y 1960 como Edward Sapir y su alumno Benjamín Lee Whorf, de los cuales surge la hipótesis determinista que consiste en que: "todos los pensamientos están a merced de la lengua que ha venido a convertirse en el medio de expresión de nuestra sociedad". Véase: John Lyons, *Introducción al lenguaje y a la Lingüística*, tercera edición, trad. Ramón Cerdá, Barcelona, Teide, 1993, p. 264.



y su modo de vida; a través de éstos es posible registrar la existencia de una relación del hombre con el mundo que, al decir de Gadamer, se “caracteriza por la libertad que éste tiene frente a los nombres que damos a las cosas”.² De este modo las lenguas naturales se ponen en contacto con la realidad a partir del léxico y de su estructuración; de ahí que, desde fechas muy remotas, las civilizaciones más antiguas tuvieron la necesidad de crear catálogos de palabras o lexicones, bien para el uso interno de cada comunidad, bien para cubrir las necesidades de comunicación con otros pueblos por motivos comerciales o imperiales.

En el siglo XVI, el registro de vocablos contaba con una arraigada tradición lexicográfica; es muy seguro que, influido por esta, fray Bernardino advirtiera que el léxico era el camino que lo llevaría a acercarse y conocer un universo ajeno y extraño. No se trataba sólo de registrar y fijar cada vocablo de la lengua náhuatl, era necesario conocerlo, entenderlo porque, como apunta Villoro: “no es posible tratar con el otro sin comprenderlo, ello es aún más cierto si queremos dominarlo: la necesidad de comprender la cultura ajena nace de la voluntad de dominio”.³ En la explicación de cada palabra registrada se tenía que reflejar, de cierto modo, cómo los naturales determinaban, inconscientemente, su cosmovisión y sus conductas antes de la Conquista e incluso después de ésta, pues era frecuente ver que los indios continuaban practicando algunas de sus ceremonias religiosas. Dicha percepción no sólo era propia de fray Bernardino, también algunos misioneros de distintas órdenes como el jesuita José de Acosta percibía que: “Era necesario conocer los errores y supersticiones de los antiguos, para saber la vigencia de los ritos idolátricos que aún practicaban los indígenas”;⁴ en este sentido, el afán del fraile Bernardino recayó

² Georg-Hans Gadamer, “El lenguaje como horizonte de una ontología hermenéutica”, en *Verdad y método*, t. I, trad. Ana Agud Aparicio y Rafael Agapito, Salamanca, Sígueme, 2003, p. 532.

³ Luis Villoro, “Sahagún o los límites del conocimiento del Otro”, en *Estudios de cultura náhuatl*, Vol. 29, México, UNAM-IIIH, 1999, p. 16.

⁴ José de Acosta Landa, *Historia natural y moral de las Indias*, citado por Robert Ricard, *op. cit.*, p. 111.



en las palabras, lo que éstas significaban y en el empleo de cada una de ellas dentro de la cosmovisión del mexica y de la proyección de la misma.

Para ello, Bernardino de Sahagún llevó a cabo un método de compilación que debía dar los resultados de conversión esperados, además de cumplir con el objetivo de que el posible lector tuviera la oportunidad de adentrarse en muchas de las “antiguallas” de la cultura mexica; es decir, a las estructuras religiosa, moral, médica y mágica.⁵ Para fray Bernardino, como para otros compañeros de su orden, ahondar en el pensamiento mágico-religioso a través de la riqueza del vocabulario y la particularidad de los conceptos indígenas, así como de su correspondiente definición, fue una manera eficaz de introducirse en la cultura de los catecúmenos para, consecuentemente, eliminar la pertinaz idolatría.

Pero ¿cómo logró comprender Sahagún el mundo nahua para, posteriormente, exponerlo en castellano al lector europeo en la última versión de la *Historia general*? El misionero franciscano, preocupado por realizar a cabalidad su tarea de conversión, emprendió, en primera instancia, una indagación que le permitiera conocer el pensamiento de ese otro; por tanto, inició de manera sistemática sus pesquisas con el apoyo de la orden a la que pertenecía; de este modo, comienza a finales de 1558⁶ en Tepeapulco, que se localiza en el actual estado de Hidalgo, sus investigaciones con los ancianos más sabios de la región, quienes le proporcionaron al fraile la información contenida en sus códices y en aquella propia de la tradición oral, las que pueden consultarse, actualmente, en los llamados *Primeros Memoriales*. Sus indagaciones se apoyaron en la elaboración de “una minuta o memoria de todas las materias de que había de tratar”, la cual sería respondida con los testimonios de “diez o doce principales que me darían razón

⁵ Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, segunda edición, t. 2, México, UNAM-IIA, 1984, p. 22.

⁶ No hay que olvidar que desde 1547 fray Bernardino había recogido los testimonios conocidos como *huehuetlahtolli*, discursos pronunciados en diferentes momentos de la vida de los nahuas, y en 1553 aquellos relativos a la Conquista.



de todo lo que preguntase”. Ésta se aplicaría con la ayuda de “cuatro latinos, a los cuales yo pocos años antes había enseñado la gramática en el Colegio de Santa Cruz en el Tlatelolco”. La información obtenida estaría enriquecida, además, con los códices pictográficos que los mismos naturales mostraban al fraile: “todas las cosas que conferimos me las dieron por pinturas, que aquélla era la escritura que ellos antiguamente usaban, y los gramáticos las declararon en su lengua, escribiendo la declaración al pie de la pintura”,⁷ lo cual, con un afán lingüístico, demuestra un “profundo interés por explicar la forma, la función y el significado de los distintos términos nahuas que conforman el testimonio legado por sus informantes indígenas”.⁸ Es en la columna en castellano donde el fraile menor pormenoriza, a través de la definición de los vocablos que componen el léxico de la lengua náhuatl; es ahí donde, igualmente, el lector de dicho códice puede obtener una imagen de la realidad del mundo que rodeaba al natural mexica antes y después de la conquista.

Para la época actual, la *Historia general* representa tanto el objetivo evangelizador por el cual la obra se llevó a cabo, como una fuente directa para saber datos generales, así como específicos de la tradición de los antiguos mexicanos. El léxico registrado y sus correspondientes descripciones ha generado que de dicha obra se extraigan referencias que explican el pasado mexicano para entender, de alguna manera, cómo influyen en el presente; lo anterior se demuestra con los estudios que han realizado investigadores de diversas disciplinas como la historia de la medicina, de la herbolaria, de la alimentación, la educación, la literatura, la arquitectura, economía y, por supuesto, ha sido una fuente de la que han emanado estudios sobre la religión del pueblo indígena antes de ser dominado, entre otras especialidades.⁹

⁷ Fray Bernardino de Sahagún, *op.cit.*, prólogo, Lib. II, pp. 129-130.

⁸ Véase Pilar Máynez, “Fray Bernardino de Sahagún, precursor de los trabajos lexicográficos del Nuevo Mundo”, en *Estudios de cultura náhuatl*, Vol. 29, IIH-UNAM, México, 1999, p. 192.

⁹ Por ejemplo la obra de Bernardo Ortiz de Montellano *Medicina, salud y nutrición aztecas*, para la historia de la medicina, o bien para la herbolaria:



Es a través de las definiciones de los vocablos de la lengua náhuatl que se ha podido conocer, en buena medida, nuestro pasado histórico, porque a través de ésta se adquiere el acceso a un mundo rico y matizado que proporciona al hombre la capacidad de formar ideas para comunicar sus pensamientos en el transcurrir del tiempo. Los vocablos que contiene la *Historia general*, los objetos y lugares sagrados de los que se ocupa este artículo representan la diferencia ideológica de dos culturas que se contraponen; sin embargo, el fraile franciscano tuvo que interpretarlos, de algún modo. Definiciones que se redactaron mediante algunos procedimientos lingüísticos recurrentes en lo que se refiere al registro de los objetos y lugares sagrados: la comparación, la descripción y la traducción de términos que distaban mucho de la cosmovisión cristiana, pero que fue posible conocer gracias al invaluable esfuerzo lingüístico de fray Bernardino. Cabe aclarar que no son los únicos recursos utilizados por el fraile, pero aquí solo se destacarán los tres mencionados debido a su frecuencia.

Otro aspecto importante que debe aclararse se refiere a la selección del *corpus*, el cual fue extraído del libro II de la *Historia general*; de éste se tomaron los términos relativos a los objetos y conceptos religiosos; no obstante, también se incorporaron los vocablos relativos a los objetos y lugares sagrados advertidos en otros

Plantas, medicina y poder: Breve historia de la herbolaria mexicana botánica; además la obra de fray Bernardino ha sido fuente de consulta para algunos artículos de revistas especializadas como en el número 78 de *Arqueología Mexicana* con el artículo de la antropóloga Mayán Cervantes “El pasado prehispánico en la alimentación y el pensamiento de hoy”; en revistas electrónicas como *Con+ciencia* del Consejo nacional de educación y trabajo (Conevyt) con el artículo de Nora Estrada Márquez “La alimentación en el México antiguo”. El terreno de la historia de la educación ha sido abordado por Alfredo López Austin en su texto *La educación de los antiguos nahuas*, así mismo la Mtra. Lina Z. Ortega en el artículo “Educación y cohesión social en la sociedad mexica”, incluido en *Diferentes perspectivas de la obra de fray Bernardino de Sahagún*. Ha sido, además, fuente histórica en el ámbito literario por ejemplo: *Literatura náhuatl. Fuentes, identidades y representaciones* de Amos Segala. Dentro de la historia de la Arquitectura contamos con la antología del escritor y diplomático Artemio del Valle Arizpe: *Historia de la Ciudad de México según los relatos de sus cronistas*.



libros incluidos en este trabajo, por ejemplo, *Acatecomatl* libro IV, *Cihuatlampa*, libro VI, *Amantlan*, libro IX o bien, *Ayahualtitlan* del libro XI entre otros; existen nombres de templos que se encuentran en el libro II pero que aparecen, igualmente, en otros, por ejemplo *calmécac*, que está registrado asimismo en los libros III, VIII, IX y XI debido a sus diversos *sentidos de uso*¹⁰ dentro de la cosmovisión mexicana.

El corpus contiene, además, palabras referentes tanto a objetos que eran utilizados en los rituales, ceremonias o en los sacrificios, como nombres de templos y lugares sagrados donde residían los sacerdotes mexicas que llevaban a cabo las diferentes ceremonias, ayunos, procesiones, ritos y sacrificios; también se incluyeron algunos topónimos dado que representan lugares en los que se llevaban a cabo distintas ceremonias y rituales. Cabe aclarar aquí que, por razones de espacio, solo se presentarán modelos de lo que se considera representarían los recursos lingüísticos más frecuentes con los que el padre Bernardino realizó la explicación de cada término náhuatl. La selección de los objetos y lugares sagrados se tomó de la clasificación realizada por Pilar Máynez, los cuales se incorporaron dentro del campo léxico “objetos y lugares sagrados”, que a su vez pertenece al archilexema,¹¹ de “religión y magia”. Como *campo léxico* John Lyons entiende que:

los lexemas y otras unidades semánticas relacionadas paradigmática o sintagmáticamente dentro de un sistema lingüístico dado pertenecen a un mismo campo (semántico) como miembros de él; un campo cuyos miembros son lexemas constituye un campo léxico.

¹⁰ Christian Baylón y Paul Fabre explican la relación dinámica del sentido y del lenguaje en la que es importante tanto el *sentido de uso* –llamado por otros efectos de sentido, sentido del discurso, sentido textual, sentido contextual– como el *sentido de lengua* también llamado *sentido potencial*. Véase *La semántica*, Barcelona, Paidós, 1994, p. 27.

¹¹ Un archilexema es un conjunto de rasgos semánticos comunes a una serie de unidades léxicas; su contenido es idéntico al de todo un campo semántico: “cítrico” es el archilexema de “naranja”, “limón”, “pomelo”, etc. Theodor Lewandowski, *Diccionario de Lingüística*, trad. María da Luz García-Denche Navarro y Enrique Bernárdez, Madrid, Cátedra, 1983.



Un campo léxico es pues, un subconjunto paradigmática o sintagmáticamente estructurado del vocabulario (o léxico).¹²

Por lo que los vocablos que ejemplificarán los procedimientos lingüísticos de fray Bernardino que se expondrán a continuación están organizados bajo este concepto. Dichos ejemplos son parte del *corpus* que se analizó en el trabajo, integrado por unidades que comparten un sema común, lo sagrado, y una misma categoría gramatical, sustantivos, por medio de los cuales fray Bernardino se acercó a la realidad extralingüística (las cosas) a través del lenguaje (las palabras), para dar a conocer a quien lo necesitara los significados que envolvían una determinada ceremonia religiosa de los naturales mexicas. Tal vez el fraile franciscano tenía claro que el vocabulario “es la última capa lingüística anterior al paso a la realidad, es decir, representa la capa de la lengua que está en unión inmediata con la realidad extralingüística”;¹³ por lo cual creyó necesario explicar, de distintos modos, vocablos que refirieran hasta el más mínimo detalle del entorno de lo sagrado del nativo.

Uso de la comparación

Uno de los recursos lingüísticos frecuentemente usados es la comparación, para homologar un lexema náhuatl con uno español. A través de la analogía es posible comprender mejor situaciones o hechos diferentes que comparten alguna semejanza. Resultaría impensable que entre ámbitos tan opuestos como lo son la religión politeísta de los naturales y el cristianismo de los evangelizadores pudiera existir una relación de semejanza entre algunas palabras de cada una de las lenguas que representaban cosmovisiones tan contrapuestas; sin embargo, fray Bernardino explica algunos vocablos nahuas mediante este recurso. De acuerdo con Helena Beristáin:

¹² John Lyons y Paul Fabre, *op. cit.*, p. 210.

¹³ Horst Geckeler, *op. cit.*, p. 215.



La comparación consiste en realzar un objeto o un fenómeno manifestando, mediante un término comparativo (como o sus equivalentes) resulta ser un elemento casi imprescindible para la descripción en sus distintos tipos (etopeya, topografía, etc.). [...] La comparación suele darse entre las cualidades análogas de los objetos [...] la analogía se manifiesta, en la similitud, mediante el recurso de la comparación que produce un acercamiento de los términos comparables. La comparación gramatical relaciona términos análogos con otro que se introduce para enriquecer la descripción. [...] La homologación en la comparación, aparece apoyada en equivalencias de formas y/o de funciones; equivalencias que la refuerzan, pues el nexo comparativo es el eje de una construcción bimembre: aquélla cuyos términos se equiparan.¹⁴

Cuando el fraile explica la palabra *Otlat* apunta:

También tenían en mucha veneración al **báculo** conque caminaban, que era una caña maciza que ellos llaman *utlatl*, y también usan de otra manera de **báculo** que es una caña negra liviana, maciza, sin ñudo alguno, que es **como junco de los que usan en España** (I, XIX, 101).¹⁵

Como puede observarse, en el modelo expuesto se advierte que la recopilación de vocablos que componen la magna obra de fray Bernardino refleja la manera como los naturales indígenas conceptualizaron las acciones, estados, cualidades y entidades que componían lo sagrado de la realidad en la que estaban inmersos. La explicación, finalmente, sirvió a nuestro fraile para quitar toda extrañeza al objeto o lugar sagrado para que no fuera pasado por alto, sobre todo por los misioneros. Fray Bernardino tuvo la necesidad de explicar lo ajeno y lo no familiar, aquello que no tenía función inmediata en el contexto del crítico-intérprete, para que tales objetos se inscribiesen en su propio contexto y adquirir así un sentido.¹⁶

¹⁴ Helena Beristáin, *op. cit.*, 2000, pp. 98-100.

¹⁵ El resaltado dentro de las citas es responsabilidad de la autora. N del E.

¹⁶ Mario Valdés, “De la interpretación” en Marc Angenot, *Teoría literaria*, trad. Isabel Vericat, México, Siglo XXI, 1993, p. 318.



Uso de la descripción

Ahora bien, si el objetivo que lo llevó a la recopilación de los vocablos nahuas fue primordialmente religioso, puede decirse que, para lograr la efectiva conversión de los naturales al cristianismo, resultaba imprescindible informar a quien lo necesitara las diversas manifestaciones del universo del antiguo mexicano. Para aproximarse lo más posible a esta realidad mexicana recurre, fray Bernardino, a la descripción de muchos de los objetos que conformaban la cosmovisión de los naturales. La descripción es un recurso propio de la forma narrativa, y en la *Historia general* es utilizada con mucha frecuencia, por ejemplo, al referirse a las actividades de la vida cotidiana en tiempos precolombinos o bien en el relato mismo de la conquista de México desde la propia voz de los nahuas, registrada en el libro XII de la *Historia*; igualmente en las numerosas especificaciones de objetos, lugares, fiestas, procesos, fenómenos naturales, epidemias y animales, entre otros.

Para la relación de lugares es posible advertir que se trata de un tipo de descripción a la que, dentro de la nomenclatura literaria, se denomina topografía o *loci descriptio*.¹⁷ Hay que poner principal atención en la información que fray Bernardino proporciona de los templos como lugares ceremoniales, a través de oraciones subordinadas sustantivas, que a su vez son predicativas. Esta clase de enunciados consiste en “un predicado nominal, pero con el verbo explícito. Su núcleo es sustantivo o adjetivo (o sintagmas equivalentes); se construye después de un verbo copulativo y afecta al sujeto que, generalmente, concuerda con éste (en género y número), así como con el verbo con el que también concuerda (en número y persona)”.¹⁸ El verbo *ser* admite como predicativo un adjetivo, mientras que *estar* sólo un adjetivo o construcción preposicional con valor adjetival.¹⁹ Es a través de estas construc-

¹⁷ Helena Beristáin, *op. cit.*, 2000, p. 136.

¹⁸ Helena Beristáin, *Gramática estructural de la lengua española*, tercera edición, México, UNAM, 1984, p. 141.

¹⁹ Miguel Ángel Caminos, *La gramática actual*, Magisterio del Río de la Plata, Buenos Aires, 2005, pp. 76-77.



ciones sintácticas que fray Bernardino da a conocer el nombre de los diversos templos, a quiénes estaban dedicados y las diversas ceremonias, fiestas y rituales que se llevaban a cabo entre ellos. En el apéndice del libro segundo se encuentra una relación de los edificios que integraban el **Gran Templo de México** el cual, según la descripción de Sahagún:

Tenía un patio muy grande. Tendría hasta doscientas brazas en cuadro. Era todo enlosado. Tenía dentro de sí muchos edificios y muchas torres. Destas torres unas eran más altas que otras, y cada una de ellas era dedicada a un dios. La principal torre de todas estaba en el medio y era más alta que todas; era dedicada al dios *Huitzilopuchtli o Tlacahuepan Cuexcoztin*. Esta torre estaba dividida en lo alto, de manera que parecía ser dos, y así tenía dos capillas o altares en lo alto, cubiertas cada una con su capitel y en la una de ellas y más principal estaba la estatua de Huitzilopuchtli, que también la llamaban *Ilhuicatl Xoxouhqui*.²⁰

Otro recurso lingüístico frecuentemente utilizado en muchos de los vocablos por el fraile franciscano que aquí se estudia es la traducción; a través de ésta se presentan tanto lugares como objetos sagrados mediante la construcción **que quiere decir**, precedidos por oraciones subordinadas adjetivas. Sahagún recurrió a este procedimiento cuando no existía la posibilidad de equiparación entre ambas lenguas, el náhuatl y el español.

Tlilatl:

En este oratorio o templo –del dios Ixtlilton– había muchos lebrillos y tinajas de agua. Todos estaban atapadas [sic] con tablas o comales. Llamaban a esta agua *tlilatl*, **que quiere decir** “agua negra”. Y cuando algún niño enfermaba, llevábanle al templo o tabernáculo deste dios Ixtlilton, y abrían una de aquellas tinajas, y daban de beber al niño de aquel agua, y con ella sanaba.²¹

²⁰ Fray Bernardino de Sahagún, *op.cit.*, (II, ap. 272).

²¹ *Ibid.*, (I, XVI, 95).



Consideraciones finales

En la *Historia general* no sólo se insertan las denominaciones de los lugares y de los objetos que refieren, sino que es posible advertir la manera en que cada palabra representa el contexto en que son utilizadas para entender el significado, sobre todo religioso, dentro de la actividad cultural que reflejan; pues lo que más recalcó el misionero franciscano, a lo largo de la *Historia*, fue la preponderancia que la religión ejercía en todos los ámbitos de los antiguos mexicanos, pero también se percató de que el fervor religioso podría ser aprovechado para la instauración de la nueva religión cristiana. Ambas percepciones lo condujeron a describir la cultura náhuatl desde dos perspectivas con las que pudo, de este modo, insertarse en la realidad de un mundo organizado por el lenguaje, desbordado en significados. El texto revela las caras de una moneda; o, como advierte Luis Villoro, dos perfiles:²² el primero llamado sobrenatural, del que aquí se habla, presentado por fray Bernardino como execrable, que honra al demonio, en el que se ubica al hombre mexica como enemigo del mensaje cristiano y, por lo tanto, merece ser castigado por demostrar, con la práctica de la idolatría, su infidelidad. El segundo, el perfil natural, en el cual, aunque existe un dominio religioso, el misionero franciscano reconoce en el “otro” sus potenciales; considera a los antiguos mexicanos como hermanos, hijos de Adán, a quienes, obligadamente, hay que amar; porque esos hermanos tienen las habilidades para todas las artes mecánicas; para aprender la santa teología, y en “las cosas de política echan el pie delante a muchas otras naciones que tienen gran presunción de políticos”;²³ son merecedores del amor de Dios porque esos hermanos reunieron las cualidades por haber sido debidamente cultivados en el cristianismo. Sin embargo, ambas posturas llevaron a Sahagún, como se menciona líneas más arriba, a una paradoja: destruir, pero conservar; eliminar, pero

²² Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo*, México, CIESAS-SEP, Col. Lecturas Mexicanas, segunda serie, núm. 103, 1987, pp. 37-91.

²³ Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 63-65.



no del todo; registrar lo sobrenatural para transformarlo y, de este modo, erradicarlo; el segundo, el perfil natural, para conservarlo.

El acercamiento lingüístico de Sahagún le permitió una apertura hacia lo desconocido que el “otro” implicaba, de este modo le dio voz a través de las encuestas que aplicó a los hombres más sabios en cada uno de los lugares en los que realizó su compilación. Asimismo, a través de su conocimiento y dominio del náhuatl y lo que le había sido proporcionado por sus encuestados le permitió valorar la *Historia general* desde el panorama antropológico. Para el fraile franciscano era muy importante la veracidad de sus registros, de ahí que cuando fue necesario él mismo corroboró que, de manera oculta, continuaban algunas prácticas idolátricas, entonces buscó en las fuentes y escaló los montes; apearse lo más posible, lo más cercano, lo más real al mundo indígena del siglo XVI conllevaba a una conversión auténtica, veraz.

Ahora bien, el trabajo lexicográfico del fraile Bernardino se enfocó en la información que la palabra náhuatl pudiera proporcionar, así como al uso y la función de cada objeto o cada lugar sagrado dentro de esa cosmovisión tan opuesta a la de él, al sentido que emanaba de cada vocablo. Si bien afirmar que el fraile franciscano definió o describió cada lexema es una tarea que merece una investigación más profunda. Es posible, sin embargo, advertir que, a través de su obra más acabada, mostró a generaciones posteriores el mundo de nuestros ancestros. La atracción que la *Historia general* suscita en muchos estudiosos de su obra parte de que es posible para Sahagún (junto con toda la empresa misionera europea) trascender la otredad del catecúmeno mexicana al querer reemplazar su religión con la de él; esto con el fin de hacerlos más parecidos a él mismo;²⁴ más merecedores de las bondades del cristianismo que profesaba y, por lo tanto, más comprendidos.

Finalmente, los doce libros que conforman la *Historia general de las cosas de Nueva España* son el resultado del afán de un

²⁴ John Keber, “Sahagún y la hermenéutica: La cultura azteca desde la perspectiva de un etnógrafo cristiano”, en *El trabajo de Bernardino de Sahagún, Pionero de la Etnografía azteca del siglo XVI*, Vol. II, Jorge Klor de Alva, et al, (eds.), EEUU, University of Texas Press, 1988. El artículo fue traducido por Erik Franco.



“fraile manso y humilde” que no vaciló en profundizar en el nuevo universo para implantar la “verdadera religión” pero que, por otro lado, ese anhelo por lograr la conversión religiosa de los catecúmenos generó un profundo conocimiento de la cultura mexicana que lo conquistó a través de su riqueza lingüística; asimismo, no es arriesgado aseverar que la obra refleja las condiciones culturales de las que se habla en todos sus contextos.

Bibliografía

Fuentes

SAHAGÚN, Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, estudio introductorio, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, tercera edición, México, Cien de México-CONACULTA, 2000.

Estudios

ANGENOT, Marc, *Teoría Literaria*, trad. Isabel Vericat, México, Siglo XXI, 1993.

BAYLÓN, Christian y Paul Fébre, *La semántica*, trad. María Teresa Valbuena, Barcelona, Paidós, 1994.

BERISTÁIN, Helena, *Gramática estructural de la lengua española*, tercera edición, México, UNAM, 1984.

----- *Diccionario de retórica y poética*, octava edición, México, Porrúa, 2001.

CAMINOS, Miguel Ángel, *La gramática actual*, Buenos Aires, Magisterio del Río de la Plata, 2005.

CARRASCO, Pedro, “Cultura y sociedad en el México antiguo”, en *Historia general de México*, México, El Colegio de México, 2000.

CASTILLO FARRERAS, Víctor M., *Estructura económica de la sociedad mexicana. Según las fuentes documentales*, tercera edición, México, UNAM, 1996.



- CERVANTES, Mayán. “El pasado prehispánico en la alimentación de hoy”, en *Arqueología mexicana*, Vol. XII, Número 78, marzo-abril, 2006.
- COSERIU, Eugenio, *Principios de semántica estructural*, Madrid, Gredos, 1977.
- CUEVAS SÁNCHEZ, Susana, “La etnociencia”, en *La antropología en México: Panorama histórico*, Carlos García Mora (coord.), t. III, México, INAH, 1988.
- D’OLWER, Nicolau, *Fray Bernardino de Sahagún (1499-1590)*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1952.
- DURKHEIM, Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, segunda edición, trad. Ramón Ramos, México, Coyoacán, 2001.
- DUVERGER, Christian, *La conversión de los indios de Nueva España*, trad. María Dolores Peña, México, FCE, 1993.
- FLORESCANO, Enrique, “De la naturaleza de los dioses”, en *Estudios de cultura náhuatl*, Vol. 27, UNAM-IIIH, 1997.
- FOUCAULT, Michel, *Las palabras y las cosas; una arqueología de las ciencias humanas*, México, FCE, 1986.
- GADAMER, Georg-Hans, “El lenguaje como horizonte de una ontología hermenéutica”, en *Verdad y método*, trad. Ana Agud Aparicio y Rafael Agapito, t. I, Salamanca, Sígueme, 2003.
- GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, segunda edición, México, FCE, 1981.
- GARCÍA QUINTANA, María José, “¿Por qué una traducción del Florentino al español?”, en *El Universo de Sahagún: Pasado y Presente*, Pilar Máynez y José R. Romero Galván (coords.), México, UNAM, 2007.
- GARCÍA YEBRA, Valentín, *Teoría y práctica de la traducción*, t. I, tercera edición, Madrid, Gredos, 1997.
- GECKELER, Horst, *Semántica estructural y teoría del campo léxico*, trad. Marcos Martínez Hernández, segunda edición, Madrid, Gredos, 1971.



- GEERTZ, Clifford, *La interpretación de las culturas*, trad. Alberto I. Bixi, Barcelona, Gedisa, 1996.
- GÓMEZ CAMPUZ, Juan, *La inmigración léxica*, Madrid, Arco/Libros, col. Cuadernos de lengua española, núm. 84, 2005.
- GRUZINSKI, Serge, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español, siglos XV-XVI*, trad. Jorge Ferreiro, México, FCE, 1991.
- HARRIS, Marvin, *Antropología cultural*, trad. Vicente Bordoy y Francisco Revuelta, segunda edición, Madrid, Alianza, 1990.
- HERSKOVITS MELVILLE, J., *El hombre y sus obras: la ciencia de la antropología cultural*, México, FCE, 1952.
- KEBER, John, “Sahagún y la hermenéutica: La cultura azteca desde la perspectiva de un etnógrafo cristiano”, en Erick Franco (trad.), *El trabajo de Bernardino de Sahagún, Pionero de la Etnografía azteca del siglo XVI*, Vol. II, Jorge Klor de Alva (ed.), University of Texas Press, 1988.
- LARA, Luis Fernando, *Teoría del diccionario monolingüe*, México, El Colegio de México, 1997.
- *Ensayos de teoría Semántica: lengua natural y lenguajes científicos*, México, El Colegio de México, 2001.
- LÁZARO CARRETER, Fernando, *Diccionario de términos filológicos*, tercera edición, Madrid, Gredos, 1968.
- LENSKI, Emanuel G., *El factor religioso: una encuesta sociológica*, Barcelona, Labor, 1967.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel, *Bernardino de Sahagún: pionero de la antropología*, México, UNAM-El Colegio Nacional, 1999.
- LEWANDOWSKI, Theodor, *Diccionario de Lingüística*, trad. María da Luz García-Denche Navarro y Enrique Bernárdez, Madrid, Cátedra, 1983.
- LYONS, John, *Introducción al lenguaje y a la Lingüística*, trad. Ramón Cerdá, tercera edición, Barcelona, Teide, 1993.



LÓPEZ AUSTIN, Alfredo y Luis Reyes, *Religión, mito y magia*, México, SEP-INAH, 1969.

----- *Hombre-Dios: religión y política y política en el mundo náhuatl*, México, UNAM, 1973.

----- “Estudio acerca del método de investigación de fray Bernardino de Sahagún”, en *La investigación social de campo en México*, coordinador Jorge Martínez Ríos, México, UNAM, 1976.

----- *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, segunda edición, t. 2, México, UNAM-IIA, 1984.

----- *La educación de los antiguos nahuas*, México, SEP, col. El caballito, 2 Vols., 1985.

LUNA TRAILL, Elizabeth, Alejandra Viguera Ávila (et al.), *Diccionario básico de lingüística*, México, UNAM, 2005.

MÁYNEZ, Pilar, *Religión y magia. Un problema de transculturación lingüística en la obra de Bernardino de Sahagún*, México, UNAM-ENEP Acatlán, 1989.

----- “Fray Bernardino de Sahagún, precursor de los trabajos lexicográficos del Nuevo Mundo”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 29, México, IIH-UNAM, 1999.

----- y José Rubén Romero (coords.), *El universo de Sahagún. Pasado y presente*, 2008, México, UNAM, 2011.

ORTEGA, Lina Z., “Educación y cohesión social en la sociedad mexicana” incluido en *Diferentes perspectivas de la obra de fray Bernardino de Sahagún*, México, UNAM, 2008.

REVILLA, Santiago, *Gramática española moderna*, segunda edición, México, McGraw-Hill, 2001.

RICARD, Robert, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, México, FCE, 1986.



RODRÍGUEZ PARGA, Juan L. *et al.*, (eds). “Los espacios urbano-arquitectónicos en la *Historia general de las cosas de Nueva España*”, en *Diferentes perspectivas de la obra de fray Bernardino de Sahagún*, México, UNAM, 2008.

SECO, Rafael, *Manual de gramática española*, onceava edición, Madrid, Aguilar, 1988.

SEGALA, Amos, *Literatura náhuatl. Fuentes, identidades y representaciones*, México, Grijalbo, 1990.

SOUSTELLE, Jacques, *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*, segunda edición, trad. Carlos Villegas, México, FCE, 1970.

TUSÓN, Jesús, *Aproximación de la historia de la Lingüística*, Barcelona, Teide, 1982.

TYALOR, S. J. y R., Bogdan, *Introducción a los métodos cualitativos de investigación: La búsqueda de significados*, trad. Jorge Piatigorsky, México, Paidós, 1987.

WALDE, Lillian von der; María José Rodilla; Serafín González (*et al.*), *Ingerto peregrino de bienes y grandezas admirables: Estudios de literatura y cultura española e hispanoamericana (siglos XVI al XVIII)*, México, UAM-Iztapalapa, 2007.

VALLE ARIZPE, Artemio del, *Historia de la Ciudad de México según los relatos de sus cronistas*, México, Editorial Jus, 1977.

VILLORO, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, SEP, col. Lecturas mexicanas, 103, 1987.

----- “Sahagún o los límites del conocimiento del Otro”, en *Estudios de cultura náhuatl*, Vol. 29, México, UNAM-III, 1999.

Páginas electrónicas

Diccionario histórico del español en <http://corpus.rae.es/cgi-bin/crpsru>

ESTRADA MÁRQUEZ, Norma, *La alimentación en el México antiguo*, página electrónica del CONEVyT, <http://www.conevyt.org.mx>



L ÉXICO Y GRAMÁTICAS



Las ‘maneras de hablar comunes’ en el *Arte de la lengua mexicana* de Andrés de Olmos¹

Karien van der Mei²
Universidad de Ámsterdam, Holanda

Resumen: Los misioneros en la Nueva España hacían uso de los moldes greco-latinos para la composición de sus artes. Sin embargo, si los clásicos dedicaron unos párrafos a los “vicios contra la latinidad” y al uso de lenguaje elegante, en las gramáticas misioneras del náhuatl se encuentran en dicha sección unos párrafos intitolados *De mexicanismos* o *maneras/modos de hablar*. En este trabajo se estudia cómo varios conceptos de la tradición greco-romana se relacionan con la terminología y la inclusión de temas en las *maneras de hablar comunes*. Estas *maneras de hablar comunes* forman el capítulo séptimo del *Arte de la lengua mexicana*, la primera gramática misionera del náhuatl, com-

¹ Este artículo es una adaptación de mi tesina de maestría *Elegancia y Traducción. Los ‘mexicanismos’ y ‘maneras de hablar’ en cuatro gramáticas misioneras del náhuatl*, escrita en 2014, <http://dare.uva.nl/cgi/arno/show.cgi?fid=544520>.

² Agradezco mucho las oportunidades que me han dado el Dr. Otto Zwartjes, la Dra. Pilar Máynez y el Dr. José Antonio Flores Farfán. Les agradezco mucho los sabios consejos, ayuda y supervisión en la consecución de este trabajo. Debo además mis gracias a las siguientes instituciones que me prestaron apoyo financiero para realizar mi estancia en México: *Amsterdams Universiteitsfonds*, *Bekker-la-Bastide-Fonds*, *Horizonfonds Universiteit van Amsterdam*, *Jo Kolk Studiefonds*, *L.A. Bumastichting*.



puesta en el año 1547 por el franciscano Andrés de Olmos. Se enfoca sobre todo en los conceptos ‘barbarismos’, ‘solecismos’ e ‘idiotismos’. Además, se ha considerado oportuno estudiar hasta qué punto la inclusión de los temas en esta parte de la gramática fue sistemática o más bien arbitraria.

Palabras clave: lingüística misionera, Nueva España, náhuatl, Andrés de Olmos, Renacimiento.

Gramáticas misioneras en la Nueva España

Durante más de tres siglos, misioneros de varias órdenes religiosas compusieron “artes” de las lenguas indígenas de territorios coloniales. Estas artes consistían en una descripción detallada de la gramática del idioma indígena, comúnmente completada por un vocabulario, el paternóster, sermonarios y el catecismo. La composición de estas artes permitía a los misioneros no fiarse en los intérpretes locales. Así pudieron prevenir que ellos enturbiasen o cambiasen involuntariamente la palabra de Dios.³

En el virreinato de la Nueva España, la composición de las gramáticas del náhuatl desempeñó un papel importante. Fue éste el idioma que había sido *lingua franca* justamente antes de la colonización española, en el imperio azteca. Por consiguiente, el náhuatl fue la primera lengua que los misioneros en la Nueva España estudiaron amplia y metódicamente.⁴ La orden que desde principios de la colonización en 1519 estuvo presente fue la franciscana. De ahí que la primera gramática del náhuatl fuera redactada por un misionero de esta orden católica: Andrés de Olmos (c. 1480-1568). Compuso su *Arte de la lengua mexicana* en el año 1547, pero no fue editada hasta 1875.⁵

Se ha subrayado repetidas veces que, en la redacción de estas artes, los misioneros tomaron como punto de partida las gramáticas

³ José Luis Suárez Roca, *Lingüística misionera española*, Oviedo, Pentalfa, 1992, p. 15.

⁴ *Ibid.*, p. 65.

⁵ *Ibid.*, p. 66.



latinas más prestigiadas de su tiempo.⁶ Estas obras eran, principalmente, el *Ars Maior*, compuesto por el gramático romano Elio Donato en el siglo IV, y las *Introductiones Latinae* de Antonio de Nebrija, la cual fue compuesta en 1481 y estaba basada en el *Ars Maior*.⁷ Las obras latinas les daban un molde y un metalenguaje gramatical a los misioneros, para así poder describir la lengua de manera más eficaz.

En las últimas secciones del *Ars Maior* y de las *Introductiones Latinae* tanto Donato como Nebrija incorporaron fenómenos lingüísticos que se desviaban de la norma gramatical, bajo los títulos *De barbarismos*, *De soloecismo*, *De ceteris vitii*, *De metaplasmo*, *De schematibus* y *De tropis*. Estos fenómenos lingüísticos formaban parte de la retórica en la antigua Grecia, pero confluían gradualmente con la disciplina de la gramática en tiempos romanos.⁸

A pesar de que los misioneros generalmente seguían los marcos teóricos grecolatinos, no se encuentran secciones en las gramáticas del náhuatl que lleven los títulos *De barbarismo*, *De soloecismo*, etc., mencionados anteriormente. Por otra parte, incorporan secciones sobre ‘maneras de hablar’, ‘idiotismos’ o ‘mexicanismos’.⁹

⁶ *Ibid.*, p. 72; Esparza Torres, 2007, “Nebrija y los modelos de los misioneros lingüistas del Náhuatl”, en O. J. Zwartjes, G. James y E. Ridruejo (eds.), *Missionary linguistics = Lingüística misionera. III Morphology and syntax: selected papers from the third and fourth international conferences on missionary linguistics, Hong Kong/Macau, 12-15 March 2005, Valladolid, 8-11 March 2006*, pp. 3-40. Amsterdam & Philadelphia, John Benjamins, p. 33.

⁷ Casas Rigall, “Vicios gramaticales y licencias oratorias: un capítulo deturpado de la *Gramática* de Nebrija”, en *Neophilologus* 81(4), p. 539.

⁸ Donato, 1961[s.a.]. “Ars Maior”, en Heinrich, Keil, *Grammatici Latini/ ex recensione Henrici Keilii*. Hildesheim: Olmos, pp. 392-402; Elio Antonio de Nebrija. 1481. *Ael. Antonii Nebrisensis Introductiones in latinam Grammaticen per eundem recognite atq[ue] exactissime correctae glossematis cum antiquo exemplari collatis ...*, pp. 232-243. En <http://www.bibliotecavirtualdeanalucia.es/catalogo/consulta/registro.cmd?id=6237>

⁹ Andrés de Olmos, 2002[1547], en *Arte de la Lengua Mexicana*, A. Hernández de León-Portilla y M. León-Portilla (eds.), México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, [Facsímiles de Lingüística y Filología Nahuas, Vol. 9], f. 171; Alonso de Molina 1945[1571], 1945[1571], *Arte de la lengua*



En el caso de Olmos se trata de una sección intitulada *De algunas maneras de hablar comunes*.¹⁰ Aquí el misionero describe construcciones típicas del náhuatl, enfatizando que explica sólo algunas y no todas las construcciones que denominaba ‘maneras/modos de hablar’. El misionero coétaneo de Olmos, Antonio del Rincón, quien compuso otra gramática misionera del náhuatl, plantea además que los temas descritos en esta última sección “[...] parecen cosas contra las reglas de las concordancias de la gramática.”¹¹ Este planteamiento sugiere que los términos ‘mexicanismo’ y ‘maneras de hablar’ están hasta cierto punto vinculados a los términos ‘barbarismo’ y ‘solecismo’ que Donato y Nebrija incluían en la sección final de sus gramáticas. Los barbarismos y

*Mexicana y Castellana, compuesta por el muy Reuerendo padre fray de la orden de Señor San Francisco, México, en casa de Pedro Ocharte, edición en facsímil por Antonio Graíño, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica [Colección de incunables americanos, siglo XVI, Vol. 6], p. 23; Antonio del Rincón, 2005 [1595], *Arte mexicana compuesta por el padre de la Compañía de Jesús dirigido al ilustrísimo y reverendísimo señor Don Diego Romano Obispo de Tlaxcala y del Consejo de su Magestad, &c*, México, Pedro Balli, edición preparada por Ignacio Guzmán Betancourt, con la colaboración de Leonardo Manrique Castañeda, Miguel León-Portilla y Thomas C. Smith-Stark [Edición conmemorativa IV Centenario, manuscrito de los editores]; Diego de Galdo Guzmán, 1642, *Arte Mexicano*, México, por la viuda de Bernardo Calderón, [Biblioteca Nacional, Sign. R 1008], f. 200; Horacio Carochi, 1645, *Arte de la lengva mexicana con la declaracion de los adverbios della*. Al Illustriss.o y Reuerendiss.o Señor Don luna de Mañozca Arçobispo de Mexico, del Consejo de su Magestad, &c. por el Padre Rector del Colegio de la Compañía de Iesvs de San Pedro, y San Pablo de Mexico, México, Juan Ruyz, [Biblioteca Nacional, Sign. R 38201], f. 84; Agustín de Vetancurt, 1673, *Arte de lengva mexicana dispvesto Por orden, y mandato de N. Rmo P. Fr. Francisco Treviño, Predicador Theologo, Padre de santa Provincia de Burgos, y Comissario General de todas las de la Nueva España, y por el Reverendo, y Venerable Diffinitorio de la Provincia del Santo Evangelio dedicado al Bienaventvrado S. Antonio de Padva. Por el P. Fr., hijo de la dicha Provincia del Santo Evangelio, Predicador jubilado, ex lector de Theologia, y Preceptor de la lengua Mexicana, Vicario de la Capilla de S. Joseph de los Naturales en el Convento de N.P.S. Francisco de Mexico*, México, Francisco Rodriguez Lupercio, [Biblioteca Nacional, sign. R/8565], f. 44.*

¹⁰ Olmos, *op. cit.*, f. 171.

¹¹ Rincón, *op. cit.*, f. 60r.



solecismos se referían a, respectivamente, errores al nivel lexical y errores al nivel sintáctico.

Hasta ahora no se ha analizado profundamente la relación entre los conceptos antiguos y el concepto 'maneras de hablar' en las gramáticas misioneras del náhuatl. La siguiente observación de Suárez Roca ha sido inspiración para analizar este tema más profundamente:

Las reglas de la gramática no son suficientes para explicar todos los fenómenos que se producen en el habla. Muchos "modos de decir" hay que se desvían de la norma ideal. Pero se utilizan frecuentemente, y el hablante extranjero debe conocerlos si desea en verdad entenderse con los indios. Se preocupan, pues, los misioneros de reunir y comentar la construcción y el sentido de ciertos "modos de hablar" o "locuciones especiales" que revelan parte del genio e idiosincrasia del idioma indígena. Son en este "propios y elegantes", y si se traducen "materialmente" a otra lengua saldrán disparates y barbarismos.¹²

Suárez Roca explica brevemente algunos temas que los misioneros analizaron en la parte de los mexicanismos o maneras de hablar.¹³ Aspiramos a exponer más en detalle a qué se refiere exactamente con el término 'maneras de hablar' en el *Arte de la lengua mexicana* de Andrés de Olmos. Se ha elegido esta gramática por ser la primera del náhuatl. Se analizará los temas que Olmos incluyó en dicha sección y se estudiará cómo el concepto 'manera de hablar' se relaciona con los de 'barbarismo', 'solecismo' e 'idiotismo'. Se pretende descubrir hasta qué punto los mexicanismos fueron considerados idiosincrasias neutrales o hasta positivas que podrían causar problemas de traducción, como hace constatar Suárez Roca,¹⁴ y hasta qué punto fueron considerados vicios contra la norma lingüística. Además, se pretende determinar en qué medida estas clasificaciones de 'maneras de hablar' son sistemáticas.

¹² Suárez Roca, *op. cit.*, p. 192.

¹³ *Ibid.*, pp. 193-195.

¹⁴ *Ibid.*, p. 192.



Barbarismos y solecismos

Como queda dicho, las maneras de hablar de Olmos parecen estar vinculadas con varios conceptos de la tradición grecolatina.

En tiempos de Aristóteles (siglo IV a.C.), los conceptos ‘barbarismo’ y ‘solecismo’ formaban parte de la retórica y se referían ambos a vicios contra el uso del griego puro y elegante. Aristóteles, en su reflexión estética *Ars Poetica*, ya definió implícitamente el concepto ‘barbarismo’; al apuntar que “procede de la confusión de los dialectos” y advirtió que “se han de usar con discreción en el discurso”.¹⁵ La cita de Aristóteles, por lo tanto, revela una estrecha relación con la transferencia lingüística.¹⁶

Al transcurrir los siglos se amplía el concepto ‘gramática’, por lo que confluye más con la retórica.¹⁷ El retórico hispanorromano Quintiliano (siglo I. d.C.) –quien tendría mucha influencia en la obra de Donato y otros clásicos– avisa que el gramático debe advertir contra el uso de palabras y construcciones erróneas, o sea contra los barbarismos y solecismos:

Evítese la primera la fealdad del barbarismo y del solecismo, pero como estos vicios se disculpan, o con la costumbre, o con la autoridad, o con la antigüedad, o finalmente con la proximidad a las virtudes (porque muchas veces es difícil separarlos de las figuras), para que ninguno ignore tan peligrosa observación, aplíquese atenta y vigorosamente el gramático a esta distinción sutil [...].¹⁸

¹⁵ Aristóteles, 1798[s.a.]. “Ars Poetica”, en José Goya Muniain, 1798, *El arte poética de Aristóteles en castellano. De orden superior de la imprenta de Don Benito Cano*, Madrid, imprenta de Don Benito Cano, p. 69, <https://archive.org/details/elartepoticadea00unkngoog>

¹⁶ Ueding, *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Tübingen, Niemeyer, 1992, p. 963.

¹⁷ Arellano, *Historia de la Lingüística. Desde sus orígenes hasta el siglo XIX inclusive*, t. 1, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, Institutos Humanísticos de Investigación, 1977, p. 76.

¹⁸ Quintiliano, 1797[s.a.]. *Pensamientos originales de M.F. Quintiliano. Traducidas de latín en castellano para instruir en sus respectivas obligaciones a los padres, maestros y discípulos de primeras letras, gramática y retórica.*



Esta cita de Quintiliano muestra la importancia de evitar cualquier vicio, pero al mismo tiempo subraya la estrecha vinculación de los 'vicios absolutos' con los 'vicios excusables'. O sea, los barbarismos y solecismos se aceptaban bajo ciertas circunstancias.

El romano sigue después con una definición del concepto barbarismo: "*interim vitium, quod fit in singular verbis, sit barbarismus*" [mientras que el vicio que está en un verbo singular es barbarismo]¹⁹ y también incluye una subdivisión de los tipos de barbarismos que existen en la escritura, explicando que las posibilidades son: añadir (*adjectio*), quitar (*detractio*), trocar (*inmutatio*) y trastocar (*transmutatio*).²⁰ Por consiguiente, un barbarismo se puede cometer añadiendo una(s) letra(s)/sílabas(s), quitar una(s), cambiarla(s) o por trastocar el orden de ellas.

En Quintiliano una vez más destaca la relación con el contacto lingüístico: "[que] hay barbarismos de muchos más modos: el primero, de nación cual es si alguno mezcla con la oración latina nombres africanos o españoles [...]"²¹

En cuanto a los solecismos, Quintiliano asegura que hay quienes piensan que se pueden cometer solecismos a los mismos niveles que los barbarismos, o sea: añadir, quitar, trocar o trastocar.²² Quintiliano expone que un solecismo es "poner una cosa por otra" y que los solecismos "se encuentran en todas las partes de la oración" aunque, según él, se cometen más en los verbos que en cualquier otra parte de la oración, por la gran cantidad de accidentes que tiene.²³

Con notas del traductor Don Juan Antonio González de Valdes. Con licencia en la oficina de Don Benito Cano, p. 61.

¹⁹ Quintiliano, 1920 [s.a.], H.E. Butler (trad.) *The Institutio Oratoria of Quintilian*, Vol. IV, Ed. The Loeb Classical Library. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, p. 80.

²⁰ Quintiliano, 1797[s.a.], *op. cit.*, p. 62.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibid.*, p. 72.

²³ *Ibid.*, p. 73.



Ueding hace una especificación de los tipos de solecismos distinguidos por los autores clásicos.²⁴ En primer lugar destaca el solecismo de *adjectio*, que es un error sintáctico que consiste en añadir un elemento. En segundo lugar, existen los solecismos de *detractio*, que comprenden los yerros de sintaxis por omitir un elemento. Los solecismos de *inmutatio* se cometen cuando se desplaza el orden de las preposiciones o conjunciones en una frase. Por último, el solecismo de *transmutatio* está en mayor grado relacionado con el solecismo de *inmutatio*, ya que también tiene que ver con el orden de partes de la oración. Sin embargo, donde el solecismo de *inmutatio* es un error que se comete en el orden de las preposiciones y conjunciones, el solecismo de *transmutatio* ocurre en diferentes niveles sintácticos. Ueding explica que ésta es la categoría del solecismo que más comprende y añade una categorización, hecha por Lausberg, del cuarto tipo de solecismo:²⁵

1) Los solecismos de las partes de la oración. Estos disparates se cometen por cambiar las partes de la oración, las clases de palabras o por el incorrecto uso idiomático de partículas sintácticamente relevantes.

2) Los solecismos de los accidentes de las partes de la oración. Este tipo de solecismos de *transmutatio* se subdivide en:

- a. solecismos de género
- b. solecismos de número
- c. solecismos de casos
- d. solecismos de tiempos
- e. solecismos de modos
- f. solecismo de la comparación [la transmutación o la omisión de las formas de comparación, por ejemplo del superlativo]
- g. solecismos de personas [usar, por ejemplo, un verbo de tercera persona cuando tiene que ser de primera o segunda persona]

²⁴ Ueding, *op. cit.*, pp. 961-962.

²⁵ *Ibid.*, p. 962.



- h. solecismos de *inconvenientiae* [inserción, posición o fusión errónea de partes de la oración, que resultan en discordancia sintáctica].

El gramático romano Elio Donato heredó los conceptos y las subdivisiones de Quintiliano, lo cual vemos reflejado en su definición de barbarismo:

*Barbarismus est una pars orationis vitiosa in communi sermone; in poemate metaplasmus, itemque in nostra loquella barbarismus, in peregrina barbarolexis dicitur, ut siquis dicat mastruga cateia magalia. Barbarismus fit duobus modis, pronuntiatione et scripto. His bipertitis quattuor species subponuntur: adiectio, detractio, inmutatio, transmutatio litterae, syllabae, temporis, toni, adspirationis.*²⁶

Esta cita refleja la gran cantidad de tipos de barbarismos que hay y subraya que el barbarolexis es un barbarismo que surge en el contacto lingüístico. Donato también define el solecismo:

*Soloecismus est vitium in contextu partium orationis contra regulam artis grammaticae factum. Inter soloecismum et barbarismum hoc interest, quod soloecismus discrepantes aut inconsequentes in se dictiones habet, barbarismus autem in singulis verbis fit scriptis de solecismo vel pronuntiatis, quamquam multi errant, qui putant etiam in una parte orationis fieri soloecismum, si aut demonstrantes virum hanc dicamus, aut feminam hunc [...].*²⁷

Se concluye, por lo tanto, que las definiciones de los barbarismos y solecismos son iguales a las que encontramos en Quintiliano. Sin embargo, la clasificación extensiva de Lausberg de los diferentes solecismos que se distinguían en siglos anteriores, no se vuelve a encontrar en Donato.²⁸ Donato sí hace constatar, tal como sus antecesores, que hay dos tipos de solecismo: uno cometido por accidentes, otro por medio de las partes del discurso. De ambos aporta un ejemplo: un solecismo en las partes del

²⁶ Donato, *op. cit.*, p. 392.

²⁷ *Ibid.*, p. 393.

²⁸ Citado en Ueding, *op. cit.*, p. 962.



discurso es usar *foris exeo* en lugar de *foras exeo* (‘voy afuera’), o decir *intro sum* en lugar de *intus sum* (‘estoy dentro de’).²⁹ El solecismo en ambos ejemplos se encuentra en el hecho de que *foris* e *intus* son adverbios locativos que no indican movimiento. Los ejemplos de solecismos de accidentes que incluye Donato se relacionan con el género y número. Marchand explica, por ejemplo, que *pars in frusta secant* (algunos lo cortan en piezas) es un solecismo, ya que *pars* requiere un verbo en singular³⁰ y aquí se usa la tercera persona plural del presente de indicativo del verbo *secare*.³¹

Donato copió mucho de Quintiliano, pero también se perdió una parte de las definiciones empleadas por los clásicos de los siglos anteriores. Nebrija, en el *editio princeps* de *Introductiones Latinae*, copia la sección de barbarismos y solecismos de Donato, a quien menciona explícitamente.³² La sección lleva el título *Donati Barbarismus* y las definiciones de barbarismos y solecismos en las *Introducciones Latinae* son exactamente iguales a las del *Ars Maior* de Donato. Como Monzón muestra en su estudio, la *Gramática de la lengua castellana* de Nebrija nunca tuvo influencia en la nomenclatura y el metalenguaje empleados por los frailes en la Nueva España, por lo que es muy probable que la obra nunca llegara a los territorios mexicanos.³³ Por lo tanto, no

²⁹ Donato, *op. cit.*, p. 393.

³⁰ Marchand, *Donatus Ars Maior*, <http://investigacioneshistoricaseuroasiaticas-ihea.com/files/Donatusarsmaior.pdf>

³¹ Donato, *op. cit.*, p. 393.

³² Roldán Pérez, “Las *Introductiones latinae* y la *Gramática castellana*: una propuesta de mentalenguaje retórico”, en R. Escavy, J. M. Hernández Terrés y A. Roldán (eds.), *Nebrija V Centenario: Actas del Congreso Internacional de Historiografía Lingüística. La obra de Nebrija*, 85-118, Murcia, Universidad de Murcia, 1994, p. 93.

³³ Monzón, “La influencia del español en la conjugación: la Nueva España en el período de 1547 a 1574”, en O. J. Zwartjes (ed.), *Las gramáticas misioneras de tradición hispánica (siglos XVI-XVII)*, Amsterdam/Atlanta, Rodopi, 2000, p. 117.



se presta mucha atención en este artículo a las definiciones de la obra de Nebrija del año 1492.

Sin embargo, sí encontramos una explicación importante de los términos en la *Gramática de la lengua castellana* que revela algo sobre su etimología y, posiblemente, sobre cómo se definen los conceptos a finales del siglo XV. Nebrija propone que los barbarismos y los solecismos se producen en el habla de los “peregrinos que cometen algún vicio en la lengua castellana”.³⁴ Explica además que:

Barbarismo es vicio no tolerable en una parte de la oración, y llámase barbarismo porque los griegos llamaron bárbaros a todos los otros sacando a sí mismos, a cuya semejanza los latinos llamaron bárbaros a todas las otras naciones sacando a sí mismos y a los griegos.³⁵

[Solecismo viene] de Solos, ciudad de Cilicia, la cual pobló Solón, uno de los siete sabios, que dio las leyes a los de Atenas, con los cuales, mezclándose otras naciones peregrinas, comenzaron a corromper la lengua griega, y de allí se llamó solecismo aquella corrupción de la lengua que se comete en la juntura de las partes de la oración.³⁶

Estas explicaciones etimológicas muestran que, en la definición de Nebrija a finales del siglo XV, los barbarismos y solecismos están estrechamente vinculados con la transferencia lingüística, pero no solo se limitan a ella. Es destacable que las definiciones del célebre lexicógrafo Covarrubias Horozco no revelen nada sobre la relación con la transferencia lingüística:

[Un barbarismo es] el uso de alguna dicción o escrita o pronunciada contra las reglas y leyes del bueno y casto language, comunmente recebido; y en esta acepción llamamos bárbaros a

³⁴ Nebrija, [1492], en A. Quilis (ed.), *Gramática de la lengua castellana*, tercera edición, Madrid, Centro de Estudios Ramón Aceres, 1989, p. 223.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibid.*, p. 224.



los que escriben o hablan la lengua latina grosseramente, careciendo de las buenas letras.³⁷

[Un solecismo es] una composición de oración desvaratada, cuyas partes no convienen entre sí.³⁸

Aunque las definiciones de barbarismos y solecismo, y las diferentes maneras de cometer estos errores, difieren en las obras de cada uno de los autores, todos mencionan la posibilidad de transferencia lingüística, algo que Covarrubias no indica explícitamente.

Un concepto vinculado a los barbarismos y los solecismos es el ‘idiotismo’, el cual también se clasificaba como un error contra el *latinitas*.

Idiotismos

Al igual que los barbarismos y solecismos, el concepto ‘idiotismo’ se remonta a tiempos clásicos. En la antigüedad fue sumamente importante evitar el uso de lenguaje ordinario, cotidiano –y por lo tanto de poco prestigio– en la poesía. El término ‘idiotismo’ tiene su etimología en esta percepción. En la antigua Grecia, *tó idiōtikón* se refería al lenguaje cotidiano, que se consideraba lenguaje bajo el nivel de la norma estilística.³⁹

Ueding destaca que también los clásicos romanos consideraban los idiotismos como vicios intolerables contra el *latinitas* o *el sermo purus* (‘habla pura’).⁴⁰ La diferencia con los barbarismos y solecismos en la época greco-latina se encuentra en que los idiotismos tenían una relación con los diferentes registros, mientras que los barbarismos y solecismos o estaban vinculados a los diferentes dialectos o lenguas, o eran cometidos por toda clase de gente, independientes de los registros.

³⁷ Covarrubias Horozco, [1611], *Tesoro de la lengua castellana o española*, en I. Arellano y R. Zafra (eds.), Navarra, Universidad de Navarra, 1996, p. 291.

³⁸ *Ibid.*, p. 1447.

³⁹ Ueding, *op. cit.*, p. 169.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 169.



La prueba de que los idiotismos tampoco fueron rechazados siempre en el lenguaje literario la encontramos en diferentes obras. En el *Institutio Oratoria* de Quintiliano, por ejemplo, el romano enfatiza, hablando de *elocutio*, que los autores elegantes sí podían usar los idiotismos y que a veces los idiotismos daban cierta elegancia a los textos:

An cum dicit in Pisonem Cicero "cum tibi tota cognatio serraco advehatur", incidisse videtur in sordidum nomen, non eo contemptum hominis quem destructum volebat auxisse? XXII. Et alibi: "caput opponis cum eo coruscans". Vnde interim grati idiotismi [de quo], qualis est ille apud M. Tullium: "pusio qui cum maiore sorore cubitabat" [...].⁴¹

La cita muestra claramente la valoración de una expresión del registro popular y refuta el planteamiento de que los idiotismos no podían aparecer en textos literarios. Desde este punto de vista, vale la misma relatividad el concepto 'idiotismo' que los de 'barbarismo' y 'solecismo': cuando aparecen en ciertos contextos, pueden contribuir al decoro. Sin embargo, donde el barbarismo y el solecismo tienen sus homólogos aceptados (respectivamente el metaplasmo y el *schèma*), los idiotismos no los tienen.

En los siglos después de Quintiliano, el empleo de una mezcla de lenguaje de prestigio con lenguaje del registro bajo, o de lenguaje viejo con nuevo y de lenguaje poético con el cotidiano, se consideraría vicioso también.⁴² En el siglo IV se ven reflejadas estas rígidas normas en Diomedes, quien menciona el término, pero no califica el idiotismo como lenguaje que puede dar elegancia. Al contrario, enfatiza que se usa la construcción que denomina 'idiotismo' por falta de conocimiento y confronta una manera más culta para decir lo mismo:

[hanc] speciem [i.e. relativa, for 'modal attraction', or simply 'subordination'] in consuetudine parum multi observant inperitia lapsi, cum dicunt nescio quid facis, nescio quid fecisti. eruditius enim dicitur nescio quid facias, nescio quid feceris. quo more et

⁴¹ Quintiliano, 1920 [s.a], *op. cit.*, p. 222.

⁴² Ueding, *op. cit.*, p. 169.



*Cicero loquitur pro Sexto Roscio [...], ‘credo ego vos, iudices, mirari quid sit quod, cum tot summi oratores hominesque nobilissimi sedeant, ego potissimum surrexerim’; non dixit credo vos mirari quid sit quod surrexi, quod est idiotismos.*⁴³ [Énfasis mío.]

Diomedes se refiere aquí a una regla importante en latín en cuanto a las cláusulas subordinadas:

*The relative clause also stands in the subjunctive if it occurs in an indirect speech [...]. The subjunctive is also used by modal attraction in relative clauses that depend on infinitives and subjunctives and form an integral part of the thought.*⁴⁴

En otras palabras, el uso del indicativo en el habla indirecta en estas cláusulas relativas no sólo es ‘poco culto’ sino que, según las reglas gramaticales del latín, es incorrecto. Por lo tanto, Diomedes usa el término para una forma de expresarse que es errónea. No hay indicaciones de que sea un error relativo que, desde el punto de vista de la norma gramatical, fuera aceptado en ciertos contextos.

Ferri y Probert subrayan que el idiotismo tal como lo usa Donato comprende más que el ‘idiotismo quintiliano’.⁴⁵ Si Quintiliano emplea el término ‘idiotismo’ para referirse a formas lexicales de un registro bajo⁴⁶ y a neologismos coloquiales, Donato además incluye elementos pragmáticos y enfáticos como el uso de nombres propios para suavizar un anuncio.⁴⁷ Los ejemplos de idiotismos que Donato encontró al comentar la obra de Terencio (s. II a.C.), son el uso de *se duxit foras* para decir *abiit*

⁴³ Diomedes (s.a.: 1.395.15) citado en Ferri y Probert, 2010, “Roman Authors on Colloquial Language”, en Dickey, Eleanor y Anna Chahoud, *Colloquial and Literary Latin*, 12-42, Cambridge, Cambridge University Press, p. 31.

⁴⁴ Panhuis, *Latin Grammar*, D. Panhuis y G. Champe (trad.), Michigan, Michigan University Press, 2009, p. 176.

⁴⁵ Ferri y Probert, *op. cit.*, p. 33.

⁴⁶ Es importante recordar que ‘bajo’ se refiere a ‘bajo la norma estilística’ y no necesariamente a ‘perteneciente a la clase baja’. Aunque los dos significados pueden traslaparse, no es preciso que sea así.

⁴⁷ Ferri y Probert, *op. cit.*, p. 33.



(‘se fue’), una forma que se encuentra sobre todo en registros más informales.⁴⁸ Es interesante que los autores enfatizan que *se duxit* es un idiotismo que también encontramos en otras obras y que es una traducción literal del griego coloquial *ὑπαγε*.⁴⁹ Sugiere que la temática ya estaba, en cierto grado, vinculada a la traducción en tiempos clásicos.

Donato además incluye el empleo de expresiones metafóricas que están relacionadas con el lenguaje cotidiano y elementos enfáticos como el uso de nombres propios para suavizar ruegos.⁵⁰ A pesar de que Donato incluye más fenómenos que considera ‘idiotismos’ que Quintiliano, los elementos pragmáticos y enfáticos no necesariamente exceden los límites del registro coloquial. Por lo tanto, con Donato el término sigue significando, en principio, lo mismo que antes, aunque ahora también comprende una traducción literal de otro idioma.

Donato no se expresa explícitamente sobre un uso subestándar de la lengua que no cumpla las normas de la literatura. Además, a veces es difícil determinar si los idiotismos son idiosincrasias gramaticalmente correctas o incorrectas, como ilustra el ejemplo que describen Ferri y Probert sobre el uso del adverbio *facio*:

*Some instances of this adverb seem employed to mark more decidedly substandard usage, though Donatus is not explicit on this point, as he is predictably reluctant to identify incorrect Latin in a school author such as Terence [...]. Donatus clearly has a notion that slaves and free men use or ought to use different vocabulary and phraseology, and that badly educated people make mistakes, but comments about idiotisms apply indifferently to all classes of characters involved: all notion of sociolect is lost.*⁵¹

Así que Ferri y Probert ponen aquí que los comentarios de Donato en cuanto a los idiotismos no se limitan a ciertos sociolectos, sino que más bien se trata de variación lingüística al nivel

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 33-34.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 33.

⁵¹ *Ibid.*, p. 35.



individual, o sea de idiolectos. Además enfatizan que no es totalmente claro si se refiere a una forma correcta o incorrecta.

En la Edad Media, las ideas sobre los vicios contra el *latinitas* cambian drásticamente y, con ello, el significado de la palabra ‘idiotismo’. Se observa que, en el Renacimiento, el término idiotismo ha perdido completamente esta noción de idiolecto que vimos con Donato, y que el idiotismo define más bien ‘el habla de un grupo o una nación’:

Idiotismo es nombre griego [...] *idiotismus loquendi è vulgo sumptum*. Son ciertas frasis y modos de hablar particulares a la lengua de cada nación, que trasladados en otra, no tienen tanta gracia, como hebraísmos los que son de la lengua hebrea y éstos tenemos no pocos en la lengua castellana.⁵²

En otras palabras, los idiotismos se han convertido en primer lugar en elegancias que forman problemas de traducción y ya no es importante si cumplen las normas de la elocuencia. En esta definición de Covarrubias no se vuelve a encontrar el ‘aspecto vicioso’, pero el lexicógrafo sí menciona la relación con un lenguaje coloquial que los idiotismos tienen: *idiotismus loquendi è vulgo sumptum* [idiotismos tomados de la lengua vulgar].⁵³ Esto revela que originalmente eran formas pertenecientes al lenguaje coloquial, pero que ahora se consideran elegancias.

Aunque Nebrija mismo no menciona el concepto ‘idiotismo’, las definiciones de Covarrubias son indicativos para el *Zeitgeist* del Renacimiento. El estudio renacentista de los documentos e idiomas clásicos resultó en la conciencia de que todos los idiomas tenían la posibilidad de ser bonitos y apropiados para fines elegantes como la literatura. Esto cambió el significado del concepto ‘idiotismo’, que ahora también podía ser interpretado como una característica de una lengua y ya no tanto como un fallo que viola el lenguaje puro y elegante.⁵⁴ Es importante recordar esto al analizar

⁵² Covarrubias Horozco, *op. cit.*, p. 1085.

⁵³ *Loc. cit.*

⁵⁴ Ueding, *op. cit.*, p. 170.



el documento de Andrés de Olmos, el cual fue redactado en pleno Renacimiento.

'Las maneras de hablar comunes' en Olmos

Andrés de Olmos introduce su capítulo séptimo con una breve definición de las 'maneras de hablar comunes':

Cosa prolixa seria poner todas las oraciones en las quales discrepa nuestro romance de la manera de dezir de esta lengua: quiero dezir que lo indio no corresponde al castellano. Pondremos algunas que son comunes, y poner se han por la orden de los adverbios principales que en tales oraciones se ponen. Para mejor se halla la oracion que queremos convertir en la lengua. Despues pondremos algunos otros romances extravagantes y destos que aquí se pusieren, ansi de los unos como de los otros, podremos tomar tino por ellos hazer oraciones semejantes.⁵⁵

Olmos subraya que da una selección de construcciones en las que el náhuatl difiere de la lengua castellana. Además, enfatiza que las oraciones sirven de ejemplos para hacer oraciones semejantes, 'tomando tino' o sea respetando las reglas específicas de la lengua y teniendo cuidado antes de traducir.

En cuanto a la temática, la diferencia del uso de modos y tiempos en oraciones subordinadas desempeña un papel esencial en esta parte de la gramática de Olmos. Empieza con una serie de frases subordinadas con 'si', o sea con subordinadas condicionales. Las condicionales se introducen generalmente por *intla* (si) y el empleo de modos y tiempos en subordinadas introducidas por esta conjunción se caracteriza por cierta libertad. Olmos describe unas dieciséis oraciones condicionales para ilustrar este uso relativamente libre. Aquí no se analizarán en detalle todos los ejemplos: nos limitamos a la información más importante. Olmos advierte que:

[todos] los romances que fueren por este tiempo acabados en *ni* que sirve de preterito imperfecto, perfecto y pluscuamperfecto del subjuntivo y optativo que en las oraciones del subjuntivo por la mayor

⁵⁵ Olmos, *op. cit.*, f. 171.



parte les responde esta partícula *quia*, y aunque otras veces se dize también respondiendole el mismo tiempo acabado en *ni* en la segunda oración.⁵⁶

Con esta advertencia se refiere a cómo se forman las cláusulas condicionales en las que la condición (ya) no se puede cumplir y en las cuales se emplea el pasado general del optativo.⁵⁷ Launey explica que *-zqui(a)* es el sufijo que se añade a la raíz del verbo al expresar un contrafactual (“counterfactual”), o sea cuando se expresa algo que está refutado por los hechos.⁵⁸ Según Andrews, en las oraciones en las que la condición sí se puede cumplir (“open condition sentences”, o formas hipotéticas) se puede usar un presente, un futuro o un pasado, dependiendo del tiempo usado en la oración principal.⁵⁹ En castellano el uso está más restringido, ya que después del adverbio ‘si’ no puede seguir un futuro de indicativo. Olmos da un ejemplo para mostrar que en náhuatl clásico el futuro del indicativo sí se coloca en la subordinada:

Si yo dixese el pecado de alguno mucho en ello ofendaria se traduce con un *yntla nictelhuiz tetlatlacolh, cenca ic nitlatlacoz*.⁶⁰

En su paradigma de verbos muestra que el futuro para las personas singulares se forma añadiendo una *-z* a la forma del presente, lo cual se halla en su traducción:⁶¹

⁵⁶ *Ibid.*, f. 172.

⁵⁷ El náhuatl se caracteriza básicamente por tres modos: el indicativo (para reportar hechos), el optativo/imperativo (para expresar deseos/órdenes) y el admonitivo (para amonestar). *Cfr.* Andrews, *Introduction to Classical Nahuatl*, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 2003, p. 54; Launey, *An Introduction to Classical Nahuatl*, Christopher Mackay (trad.), Nueva York, Cambridge University Press, 2011, p. 78.

⁵⁸ Launey, *op. cit.*, p. 222.

⁵⁹ Andrews, *op. cit.*, p. 533.

⁶⁰ Olmos, *op. cit.*, f. 172.

⁶¹ *Ibid.*, f. 60.



<i>Yntla</i>	<i>ni-</i>	<i>c</i>	<i>tē-</i>	<i>ilhui-</i>
Si	1ª PERS SG	PREF OBJ 3ª PERS SG	animado INDEF	acusar (raíz) reclamar/
<i>z</i>	<i>tē-</i>	<i>tlatlacol</i>		
FUT	animado INDEF	pecado/falla (base)		

Launey confirma que es correcto este uso del futuro:

*[if] the condition does prove true, then some consequence will in fact follow. This sort of condition is generally used to express circumstances whose realization is considered either likely or at least perfectly reasonable to expect. In Nahuatl, the if-clause takes in tlā + future, and the then-clause also takes the future.*⁶²

El hecho de que la oración principal tiene el futuro simple, también es el caso en el ejemplo de arriba de Olmos:

<i>cenca ic</i>	<i>ni-</i>	<i>tlatlaco</i>	<i>-z</i>
mucho cuando	1ª PERS SG	pecar	futuro

Olmos sigue después con los 'romances del *como*', o sea con las subordinadas temporales. Incluye un ejemplo del uso del pretérito de indicativo en náhuatl, donde en castellano se esperaría un presente de subjuntivo. No pone explícitamente que se trate de un uso temporal diferente de la norma castellana:

Este romance: como yo aya predicado te lo diré [...], se reduce a este quando yo aya predicado te lo diré y hazense así *yn iquac onitemachti, nimitzilhuiz*.⁶³

Un análisis muestra que se usa el pretérito perfecto en náhuatl, lo cual Olmos incorpora también en su traducción al castellano:

<i>Yn iquac</i>	<i>o</i>	<i>ni-</i>	<i>te-</i>	<i>machti</i>
Quando	PERF 1ª PERS SG	animado INDEF		predicar/enseñar

⁶² Launey, *op. cit.*, p. 354.

⁶³ Olmos, *op. cit.*, f. 173.



<i>ni-</i>	<i>mitz</i>	<i>ilhui-</i>	<i>z</i>
1ª PERS SG	OBJ.DIR 2ª PERS SG	decir raíz	FUT

En esta traducción se muestra que, en la formación del pretérito, el verbo *machtia*⁶⁴ (predicar/enseñar) no solo recibe el antecedente perfectivo (*o-*) como prefijo, sino también pierde la terminación *-a*. Esto corresponde con la explicación de Olmos mismo:

El pretérito perfecto se forma del presente, y por la mayor parte los acabados en *a, i*, pierden la *a* y la *i* [...].⁶⁵

Y es de notar que antes de los pronombres *ni, ti, an*, tomaran una *o*.⁶⁶

El uso del pretérito en la oración de Olmos es un pasado relativo. Esto quiere decir que el pretérito no indica que sea un hecho en el pasado, sino que es la forma que se usa para decir que ‘predicar’ es un hecho anterior a la acción de ‘decir’.⁶⁷ Esta aplicación del pretérito la encontramos sobre todo en cláusulas temporales en las que la oración subordinada empieza con *in*, mientras que la oración principal (si está expresada explícitamente) se inicia con *niman*.⁶⁸

El tercer tipo de subordinadas que aporta Olmos son las finales. En los *romances del para o para que* el franciscano explica que hay que tomar en cuenta los argumentos verbales que siguen la construcción ‘para’ + infinitivo. Si quedan suprimidos el sujeto y el complemento directo, se utiliza el futuro de la voz impersonal. Si se menciona “a quien ha de amar”, pero no “el sujeto que ama”, se pone “la primera oración por el futuro de la voz passiva, y la segunda por el futuro de la voz impersonal”.⁶⁹ Si se

⁶⁴ Es forma causativa del verbo *mati* que significa saber/conocer. Launey, *op. cit.*, p. 194.

⁶⁵ Olmos, *op. cit.*, f. 71.

⁶⁶ *Ibid.*, f. 72.

⁶⁷ *Cfr.* Launey, *op. cit.*, p. 134.

⁶⁸ *Ibidem.*

⁶⁹ Olmos, *op. cit.*, f. 174.



expresan ambos argumentos, en las dos partes de la oración se usa un futuro de indicativo.

Aquí Olmos se refiere evidentemente al hecho de que el uso de la voz impersonal y de la voz pasiva están estrictamente separados y comprometidos con reglas más específicas que en castellano. Las dos voces se usan con cláusulas transitivas e intransitivas, pero la diferencia está en la presencia de un pronombre objeto proyectivo específico:

[if] the VNC is transitive, the transformation can take place only if the active VNC that serves as source does not contain a specific projective object pronoun. The restriction is based on the fact that in Nahuatl an event can be expressed impersonally only when it is not related to specifically identified personal entities (either as agents or as patients).⁷⁰

Olmos continúa con siete ejemplos que conciernen a subordinadas adverbiales de finalidad. No será posible analizarlos todos, por lo que nos limitamos a constatar una diferencia general entre el náhuatl y el castellano. Donde en castellano estas construcciones siempre llevan el modo subjuntivo o se expresan mediante una construcción con para + infinitivo, el náhuatl hace uso de construcciones con el presente, futuro o pretérito de indicativo.

El franciscano concluye su sección con un párrafo “De otros romances extravagantes”, de los que analizaremos un ejemplo. En castellano se usa el verbo ‘soler’ para expresar costumbre o repetición. Olmos advierte que no se usa una cláusula semejante en náhuatl. En náhuatl, se expresa sirviéndose del tiempo “acabado en *ni* del optativo y subjuntivo”.⁷¹ El morfema *ni*, no obstante, además de representar el pasado del optativo, indica el “presente habitual”.⁷² Launey añade que de hecho esta forma que acaba en *-ni* expresa más bien un tipo de ‘modalidad’: cuando se añade *-ni* a la raíz, significa que el agente realiza la acción del verbo (en general), sin dar ninguna información sobre si la

⁷⁰ Andrews, *op. cit.*, p. 171.

⁷¹ Olmos, *op. cit.*, f. 175.

⁷² Andrews, *op. cit.*, p. 55.



acción se ha realizado en un momento específico.⁷³ Por lo tanto, se puede traducir la forma con “tener la tendencia de + verbo”, “gustar + verbo” o “tener el hábito de + verbo”. Esto explica la presencia de dicho morfema en construcciones con el verbo español ‘soler’, el cual da a entender repetición o costumbre. En la parte donde trata los verbos, Olmos tampoco incluye un paradigma para el “presente habitual”. En general se puede constatar que los recursos de la formación de cláusulas verbales compuestas son muy ricos en náhuatl y que el proceso de formación hace convertir los niveles sintácticos a niveles morfológicos.⁷⁴ Aunque ambos idiomas disponen de muchas posibilidades lingüísticas para formar perífrasis, las reglas son específicas para cada lengua y falta la coincidencia entre ambas.

Conclusión

Del estudio de varios conceptos y su posible relación con *las maneras de hablar communes*, de Olmos, se sacan varias conclusiones.

En primer lugar, se concluye que el barbarismo y el solecismo originalmente se referían a errores contra la virtud del *hēllēnismós* (griego puro), y luego contra la del *latinitas* (latín puro). Las palabras tenían sus raíces en el contacto lingüístico. Un barbarismo refería a un error al nivel lexical y un solecismo era un error cometido al nivel sintáctico. Los gramáticos de los primeros siglos después de Cristo heredan estos conceptos y hacen una subdivisión de varios barbarismos y solecismos. Quintiliano distingue cuatro posibilidades para los barbarismos y solecismos: añadir (*adjectio*), quitar (*detractio*), trocar (*inmutatio*) y trastocar (*transmutatio*). Los solecismos de *transmutatio* forman la categoría más grande y se subdivide en los solecismos en las partes de la oración y los solecismos en los accidentes de las partes de la oración. Donato y Nebrija heredaron estas definiciones quin-

⁷³ Launey, *op. cit.*, p. 161.

⁷⁴ Andrews, *op. cit.*, p. 235.



tilianas, aunque las describen menos extensamente. En todos los autores estudiados se encuentra una vinculación más o menos explícita a la transferencia lingüística.

Aún más importante en este estudio ha sido la herencia del concepto 'idiotismo'. En tiempos de Quintiliano y Donato un idiotismo indicaba un error al nivel del registro, aunque parece que siempre existía una tensión entre el idiotismo como 'vicio' y el idiotismo como 'vicio excusable'. Al alborear el Renacimiento, el idiotismo ya se había convertido en 'característica típica de una lengua'. Este cambio de significado se debe al estudio de documentos e idiomas clásicos, lo cual despertó la conciencia de que todos los idiomas podían ser 'bonitos' o 'prestigiosos'. Esto resultó en una creciente valoración de las lenguas vernáculas. Con esta evolución del concepto idiotismo, la noción de traducir con cuidado se fortalecía poco a poco.

La definición de 'las maneras de hablar' de Olmos revela que no se trata de errores en náhuatl, sino de advertencias que se deben tomar en cuenta antes de traducir literalmente. Esto corresponde con la definición renacentista del idiotismo. La adopción a la norma del lenguaje del grupo a quien se dirige fue algo muy sintomático para la tardía Edad Media y el Renacimiento. Los idiotismos, si partimos de la definición renacentista de Covarrubias, también caben en esta tendencia de la época. En la definición de Covarrubias, un idiotismo es el habla particular de una nación y es una elegancia, pero podría convertirse en un error al traducirla literalmente.⁷⁵ Sin embargo, si los idiotismos están relacionados con el habla coloquial, las maneras de hablar de Olmos se refieren a temas que no están limitados a registros coloquiales. Aparte del término 'manera de hablar' (énfasis mío), no hay nada que revele una vinculación más estrecha con registros populares o informales que con otras variedades diastráticas.

Todas las maneras de hablar en Olmos son construcciones morfosintácticas.⁷⁶ Por lo tanto, hay que matizar el planteamiento

⁷⁵ Covarrubias Horozco, *op. cit.*, 1085.

⁷⁶ Se emplea aquí la palabra 'morfosintáctico' por la tenue línea divisoria que el náhuatl tiene entre la morfología y la sintaxis.



de Suárez Roca de que al traducirlas literalmente “saldrán disparates y barbarismos”.⁷⁷ En el caso de Olmos, no saldrían barbarismos, sino solecismos. Los temas que Olmos clasifica como ‘maneras de hablar’ se limitan, en primer lugar, a las diferencias de modos y tiempos. Olmos menciona el uso del perfecto y del futuro donde en castellano se usa un subjuntivo, la diferencia entre la voz pasiva y la voz impersonal, la libertad relativa de modos y tiempos en subordinadas (comparada con el castellano) y el uso del presente habitual. El tema de los modos/tiempos se trata sobre todo en el contexto de las oraciones subordinadas y, por lo tanto, está relacionado al idiotismo que encontramos en Diomedes: el uso del indicativo en subordinadas. No obstante, si con Diomedes fue erróneo el uso, en este caso no se trata de errores. Olmos tan sólo expone que podrían salir solecismos en los accidentes al nivel de los modos y/o tiempos, si no tomamos en cuenta las reglas gramaticales del náhuatl. Además, la semejanza con Diomedes se encuentra en un solo ejemplo y no se ha podido encontrar una influencia directa o indirecta de Diomedes en la obra de Olmos.

En cuanto a la temática que se trata en la sección de las ‘maneras de hablar’, destaca que la inclusión parece arbitraria. Hay temas que están estrechamente vinculados a los descritos pero que no se incluyen. Un ejemplo en cuanto a los modos y tiempos es el hecho de que en náhuatl se usa un presente para indicar ‘estaba + gerundio’ en la oración principal.⁷⁸ Otro ejemplo es la diferencia entre los pretéritos de los verbos que expresan ‘venir’: *huĩtz* y *huāllauh*. Donde *ōhuĩtza* indica que la persona que vino ya no está presente, *ōhuāllâ* indica que ha venido y aún está.⁷⁹ Éste es un tema que hubiera sido muy adecuado para el párrafo de las ‘maneras de hablar’, ya que se tratan de una diferencia entre el náhuatl y el castellano a nivel modal y temporal.

Es importante subrayar que las ‘maneras de hablar’ no representan las reglas gramaticales que más difieren de la norma

⁷⁷ Suárez Roca, *op. cit.*, p. 192.

⁷⁸ Launey, *op. cit.*, p. 135.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 75.



castellana. Los temas que se han encontrado no son los que más caracterizan al náhuatl en comparación con el castellano. Hay formas que se consideraban figuras retóricas, construcciones de cortesía y fenómenos lingüísticos que mucho se desvían de la gramática castellana, pero que no se ven incluidos en la sección de las 'maneras de hablar'.

A pesar de la aparente arbitrariedad de los temas, queda claro que el pensamiento de la época penetró claramente en el arte de Olmos. Lo anterior muestra que la norma lingüística ya no es estática, sino que depende de cada lengua en sí. Ni el hecho de que el misionero intentara seguir fielmente los marcos clásicos proporcionados por Nebrija podía prevenir que el *Zeitgeist* renacentista resonara en su obra.

Bibliografía

Fuentes

ALDAMA Y GUEVARA, Ioseph Augustín, 1754, *Arte de la lengua mexicana dispuesto por ---- Presbytero de el Arzobispado de Mexico*, en la Imprenta nueva de la Bibliotheca Mexicana, en frente de el Convento de San Augustin [Colección Tavera].

ARISTÓTELES, s.n. 1798[s.a.], "Ars Poetica", en José Goya Muniain, *El arte poética de Aristóteles en castellano. De orden superior de la imprenta de Don Benito Cano*, Madrid, imprenta de Don Benito Cano, consultado el 13 de marzo de 2014, <https://archive.org/details/elartepoticadea00unkngoog>

CAROCHI, Horacio, 1645, *Arte de la lengva mexicana con la declaracion de los adverbios della. Al Illustriss.o y Reuerendiss.o Señor Don Iuan de Mañozca Arçobispo de Mexico, del Consejo de su Magestad, yc. por el Padre ---- Rector del Colegio de la Compañia de Iesvs de San Pedro, y San Pablo de Mexico. México, Iuan Ruyz. [Biblioteca Nacional, Sign. R 38201].*

CICERÓN, Marco Tulio, 1954 [s.a.], *Ad C. Herennium. De ratione dicendi*, Harry Caplan (trad.), Cambridge, Harvard University Press.



- COVARRUBIAS HOROZCO, Sebastián de. 1996[1996[1611]], *Tesoro de la lengua castellana o española*, en I. Arellano y R. Zafra (eds.), Navarra, Universidad de Navarra.
- DONATO, Elio, 1961[s.a.], “Ars Maior”, en Heinrich. Keil. *Grammatici Latini/ ex recensione Henrici Keilii*, Hildesheim, Olms.
- GALDO GUZMÁN, Diego de, 1642, *Arte Mexicano*, México, por la viuda de Bernardo Calderón, [Biblioteca Nacional, Sign. R 1008].
- MOLINA, Alonso de, 1945[1571], *Arte de la lengua Mexicana y Castellana, compuesta por el muy Reuerendo padre fray ----- de la orden de Señor San Francisco*, México, en casa de Pedro Ocharte, edición en facsímil por Antonio Grañó, Madrid, ediciones Cultura Hispánica, 1945[1571], [Colección de incunables americanos, siglo XVI, Vol. 6].
- NEBRJJA, Antonio de, 1481, *Ael. Antonii Nebrisensis Introductiones in latinam Grammaticen per eundem recognite atq[ue] exactissime correctae glossematis cum antiquo exemplari collatis*, consultado el consultado el 3 de marzo de 2014, <http://www.bibliotecavirtualdeandalucia.es/catalogo/consulta/registro.cmd?id=6237>.
- 1989[1492], *Gramática de la lengua castellana*, en A. Quilis (Ed.), tercera edición, Madrid, Centro de Estudios Ramón Aceres.
- OLMOS, Andrés de, 2002 [1547], *Arte de la Lengua Mexicana*, en A. Hernández de León-Portilla y M. León Portilla (eds.), México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, [Facsímiles de Lingüística y Filología Nahuas, vol. 9].
- PAREDES, Ignacio de, 1979[1759], *Compendio del arte de la lengua mexicana del P. Horacio Carochi de la Compañía de Jesus; dispuesto con brevedad, claridad, y propiedad, por el P. ----- de la misma Compañía, y morador del Colegio destinado solamente para Indios, de S. Gregorio de la Compañía de Jesus de Mexico*. Mexico: en la Imprenta de la Bibliotheca



Mexicana, edición facsimilar: *Arte de la lengua mexicana* [Gramática náhuatl], Horacio Carochi e Ignacio Paredes, México, Editorial Innovación, s.a.

PRISCIANO, s.n. 1961[s.a.], “*Institutiones Grammaticae*”, en *Heinrich Keil Grammatici Latini/ ex recensione Henrici Keilii*, Hildesheim, Olms.

QUINTILIANO, Marco Fabio, 1797[s.a.], *Pensamientos originales de M.F. Quintiliano. Traducidas de latín en castellano para instruir en sus respectivas obligaciones a los padres, maestros y discípulos de primeras letras, gramática y retórica. Con notas del traductor Don Juan Antonio González de Valdes. Con licencia en la oficina de Don Benito Cano.*

----- 1920 [s.a.], *The Institutio Oratoria of Quintilian*, H.E. Butler (trad), Vols. I, II, III y IV, ed. The Loeb Classical Library, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.

----- *Institutiones Oratoria*, consultado el 14 de mayo de 2014, <http://www.intratext.com/IXT/LAT0332/>

RINCÓN, Antonio del, 2005[1595]. *Arte mexicana compuesta por el padre ---- de la Compañía de Jesús dirigido al ilustrísimo y reverendísimo señor Don Diego Romano Obispo de Tlaxcala y del Consejo de su Magestad & c.*, México, Pedro Balli, edición preparada por Ignacio Guzmán Betancourt, con la colaboración de Leonardo Manrique Castañeda, Miguel León-Portilla y Thomas C. Smith-Stark [Edición conmemorativa IV Centenario, manuscrito de los editores].

VETANCURT, Agustín de, 1673. *Arte de lengua mexicana disprevosto Por orden, y mandato de N. Rmo P. Fr. Francisco Treviño, Predicador Theologo, Padre de santa Provincia de Burgos, y Comissario General de todas las de la Nueva España, y por el Reverendo, y Venerable Diffinitorio de la Provincia del Santo Evangelio dedicado al Bienaventurado S. Antonio de Padva. Por el P. Fr. ---- hijo de la dicha Provincia del Santo Evangelio, Predicador jubilado, ex lector de Theologia, y Preceptor de la lengua Mexicana, Vicario de la Capilla de S.*



Joseph de los Naturales en el Convento de N.P.S. Francisco de Mexico, México, Francisco Rodriguez Lupercio, [Biblioteca Nacional, sign. R/8565].

Estudios

ANDREWS, Richard, 2003, *Introduction to Classical Nahuatl*, Oklahoma, University of Oklahoma Press.

ARELLANO, Fernando, 1977, *Historia de la Lingüística. Desde sus orígenes hasta el siglo XIX inclusive*, t.1, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, Institutos Humanísticos de Investigación.

CASAS RIGALL, Juan, 1997, “Vicios gramaticales y licencias oratorias: un capítulo deturpado de la *Gramática* de Nebrija”, en *Neophilologus* 81(4), pp. 539-549.

ESPARZA TORRES, Miguel Ángel, 2007, “Nebrija y los modelos de los misioneros lingüistas del Náhuatl”, en *Missionary linguistics = Lingüística misionera. III Morphology and syntax: selected papers from the third and fourth international conferences on missionary linguistics, Hong Kong/Macau, 12-15 March 2005, Valladolid, 8-11 March 2006*, O. J. Zwartjes, G. James y E. Ridruejo (eds.), pp. 3-40. Amsterdam y Philadelphia, John Benjamins.

FAIRWEATHER, Janet, 1981, *Seneca the Elder*, Cambridge, Cambridge University Press.

FERRI, Rolando y Probert, Philomen, 2010, “Roman Authors on Colloquial Language”, en Dickey, Eleanor y Anna Chahoud, *Colloquial and Literary Latin*, pp. 12-42, Cambridge, Cambridge University Press.

FURLAN, Mauri, 2002, *La retórica de la traducción en el Renacimiento*, tesis doctoral, Universitat de Barcelona, <http://diposit.ub.edu/dspace/handle/2445/41647>

GÓMEZ GÓMEZ, Juan María, 2000, “La figura de construcción en la gramática de Manuel Álvares. Un planteamiento lingüístico-retórico”, en *Anuario de estudios filológicos*, 23, pp. 187-204.



- LAUNEY, Michel, 2011, *An Introduction to Classical Nahuatl*, Christopher Mackay (trad.), Nueva York, Cambridge University Press.
- LEWIS, Charlton T. y Short, Charles, 1879, *A Latin dictionary, founded on Andrews' edition of Freund's Latin dictionary*, Oxford, Clarendon Press.
- LUCAS GONZÁLEZ, Rosa, 2003, *Grammatica Maturini*, t. I, Zamora, El Colegio de Michoacán.
- MARCHAND, Jim, *Donatus Ars Maior*, consultado el 13 de mayo de 2014, <http://investigacioneshistoricasseuroasiaticas-ihea.com/files/Donatusarsmaior.pdf>
- MEI, van der Karien, 2014, *Elegancia y traducción. Los 'mexicanismos' y 'maneras de hablar' en cuatro gramáticas misioneras del náhuatl*, agosto 2014, <http://dare.uva.nl/cgi/arno/show.cgi?fid=544520>
- Monzón, Cristina, 2000, “La influencia del español en la conjugación: la Nueva España en el período de 1547 a 1574”, en *Las gramáticas misioneras de tradición hispánica (siglos XVI-XVII)*, O. J. Zwartjes (ed.), pp. 107-123, Amsterdam/Atlanta, Rodopi.
- PANHUIS, Dirk G. J., 2009, *Latin Grammar*, D. Panhuis y G. Champe (trad.), Michigan, Michigan University Press.
- RODRÍGUEZ VILLEGAS, Manuel, *Nahuatl Dictionary On-line in Aulex*, consultado el 11 de junio de 2014, <http://aulex.org/nah-es/?idioma=en>
- ROLDÁN PÉREZ, Antonio, 1994, “Las Introducciones latinae y la Gramática castellana: una propuesta de mentalenguaje retórico”, en *Nebrija V Centenario: Actas del Congreso Internacional de Historiografía Lingüística. La obra de Nebrija*, R. Escavy, J. M. Hernández Terrés y A. Roldán (eds.), pp. 85-118, Murcia, Universidad de Murcia.
- SUÁREZ ROCA, José Luis, 1992, *Lingüística misionera española*. Oviedo, Pentalfa.



UEDING, Gert, 1992, *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Tübingen, Niemeyer.

WOOD, Stephanie, s.a. *Nahuatl Dictionary*, consultado el 20 de enero de 2014, <http://whp.uoregon.edu/dictionaries/nahuatl/index.lasso>

Lista de abreviaturas

ABS = absoluto

APL = aplicativo

ART = artículo

AUX = auxiliar

CLAUS TEMP = cláusula temporal

DEF = definido

DEMO = demostrativo

DET = determinado

DIR = directo

FUT = futuro

HON = honorífico

IMP = imperfecto

INDEF = indefinido

IND/INDIC = indicativo

INDIR = indirecto

OBJ = objeto

PART = partícula

PERF = perfecto

PERS = persona

PL = plural

POS = posesivo

PREF = prefijo

PRES = presente

PRET = pretérito

PRON = pronombre

REFL = reflexivo

REL = relativo

SG = singular

SUBJ = subjuntivo

SUF = sufijo



Los verbos reverenciales en las artes
de la lengua mexicana de Carochi, Vetancurt
y Vázquez Gastelu.
Un breve acercamiento

Lucero Pacheco Ávila
FES Acatlán, UNAM

Resumen: El presente trabajo expone los primeros acercamientos que sobre los verbos reverenciales brindaron los misioneros Horacio Carochi, Agustín de Vetancurt y Antonio Vázquez Gastelu en sus artes de la lengua mexicana. Sin ser propiamente lingüistas, observaron que para la construcción de esta clase de palabras se empleaban distintos afijos (*mo-*, *-tia* o *-ltia*, *-lia*, *-huia* y *-tziua*). Cabe mencionar que se interesaron por ellos ya que no sólo eran una de las formas empleadas por los hablantes de esta lengua para manifestar respeto por su interlocutor, sino también porque eran necesarios para expresar reverencia por el Dios cristiano.

Palabras clave: lengua náhuatl, verbo reverencial, artes del náhuatl.

Introducción

En el presente trabajo se indagará sobre los procesos morfosintácticos que sufren algunos verbos reverenciales que se encuentran incluidos en el *Arte de la lengua mexicana con la declaración de los adverbios della* (1645), del jesuita Horacio



Carochi; el *Arte de lengua mexicana* (1673), del franciscano Agustín de Vetancurt; y el *Arte de lengua mexicana* (1689), de Antonio Vázquez Gastelu, quien también perteneció a la orden franciscana. Estos religiosos señalaban que si los verbos neutros-intransitivos, activos- transitivos o reflexivos agregaban el prefijo *mo-* y los sufijos *-tia* o *-ltia* (causativo); *-lia* o *-huia* (aplicativos) y *-tzinoa* a los verbos primitivos, se manifestaba cierto respeto por su interlocutor. Es decir, se expresaba así un sentido honorífico. Valga como ejemplo el caso de *yoli*, ‘vivir’, que, al añadir uno de los afijos ya mencionados, adoptaba la siguiente forma: *timoyōlitia* ‘Vuestra Majestad vive’.¹

Con esta breve investigación no sólo se pretende realizar un análisis lingüístico de estos verbos, sino también responder por qué los autores de estas gramáticas novohispanas aprendieron con ahínco cómo se formaban y funcionaban dichas palabras. En primera instancia, su interés por ellos se debió a que eran necesarios para la traducción de los sacramentos cristianos: debían dirigirse a Dios con veneración. Motivo por el cual Vetancurt mencionó que existían dos tipos de verbos reverenciales: los comparativos y los superlativos, estos últimos eran los empleados para manifestar respeto por las divinidades cristianas.

1. Los verbos reverenciales del náhuatl clásico. Consideraciones generales

De acuerdo con Michael Launey, toda lengua natural construye expresiones reverenciales por medio de dos mecanismos: “ampliación de la persona para darle más importancia (tú>usted)” y “el uso de la tercera persona, pues los participantes de un acto comunicativo no se atreven a dirigirse directamente”; cabe precisar que el náhuatl opta por el primer procedimiento.² Pittman señala

¹ Horacio Carochi, *Arte de la lengua mexicana con la declaración de los adverbios della* (1645), edición facsimilar y estudio introductorio de Miguel León-Portilla, México, UNAM-III, 1983, fol. 66v.

² Michael Launey, “Las formas reverenciales del náhuatl clásico”, en *Taller de náhuatl-UNAM*, Material de trabajo, México, UNAM, 2013.



que el sistema honorífico o reverencial de este idioma es notorio tanto en los nombres o sustantivos como en los pronombres, preposiciones y, sobre todo, en los verbos.³ Para ello, esta lengua posee dentro de su morfología distintas marcas para indicar el respeto y la distancia entre los interlocutores; entre ellas, podemos mencionar el prefijo *mo-*, los sufijos *-tzin*, *-lia* y *-tzinoa*.⁴

En los siglos XVI y XVII, misioneros como Olmos, Rincón, Carochi, Vetancurt y Vázquez Gastelu, entre otros, partieron de distintos criterios y paradigmas para exponer en las páginas de sus tratados gramaticales el primer acercamiento al sistema honorífico de la lengua mexicana. Consideraban que sus hermanos de orden los debían manejar, ya que “(...) los naturales los usan mucho, mayormente los menores con sus mayores. Y en la predicación es muy necesaria para hablar con propiedad, porque hablar con Dios por otros verbos, es irreverencia y de poco respeto”.⁵ Fue así que eran dignos de un trato cortés personas como Jesucristo, mas no así los indígenas, ni Judas ni el demonio. Una de las problemáticas a las que se enfrentaron los religiosos fue el abuso de los honoríficos; sin embargo, consideraron que era mejor hablar con “ternura y deferencia”, pues así había una mayor comunidad espiritual.⁶

³ Pittman estudió el náhuatl hablado en Tetelcingo, Morelos. En esta variante dialectal, los honoríficos o reverenciales se encuentran determinados por el estado marital de la persona; sin embargo, las mujeres son las que se dirigen con mayor respeto a sus esposos. En “Nahuatl Honorifics”, *International Journal of American Linguistics*, 14 (4), Baltimore, MD, publicado por Waverly Press de la Universidad de Indiana, con el auspicio de la Linguistic Society of America, 1948, p. 236, (<http://www.jstor.org/stable/1262877>).

⁴ Jane C. Hill y Kenneth C., Hill. “Honorific usage in Modern Nahuatl: The expression of social distance and respect in the Nahuatl of the Malinche Volcano area”, en *Language*, 54 (1), Washington, D. C., Linguistic Society of America, 1978, pp. 124-126 (<http://www.jstor.org/stable/413001>). Véase Jane C. Hill y Kenneth C., Hill, *Hablando mexicano: la dinámica de una lengua sincrética en el centro de México*, México, CIESAS-INI, 1999, p. 165-171.

⁵ Fray Alonso de Molina citado por Suárez Roca, *Linguística misionera española*, Oviedo, Pentalfa Ediciones, 1992, p. 141.

⁶ *Ibid.*, p. 142.



Ahora bien, en la cuarta declinación del nombre,⁷ las partículas *-tzin* y *-tzintli* podían denotar reverencia, conmisericordia y lástima.⁸ Por ejemplo, Horacio Carochi ubicó dentro del primer significado a *ilhuicahuàcātzintli* ‘el venerable Señor del cielo’; decir *cocoxcātzintli* ‘un pobre enfermo’, pero sin un sentido de respeto.⁹ Por otro lado, los verbos era una de las palabras más importantes para denotar el carácter honorífico del náhuatl, como ya lo mencionaba Pittman. Carochi expuso que al mudar o alterar sus raíces, éstos se convertían en reverenciales.¹⁰ El franciscano Antonio Vázquez Gastelu describió el procedimiento de la siguiente forma:

Advertase, que para que el Verbo simple que en si no importa cortesía, ni reverencia, se haga reverencial, son menester dos cosas; la primera que se anteponga <n> à el verbo simple estos semipronombres, *nino*, para primera persona: *timo* para segunda: *mo*, para la tercera; y si fuere transitivo, tomará *nicno*, *ticmo*, *quimo*, con advertencia que no se ponen para denotar flexión, como en los verbos simples sucede, sino para reverencia, assi lo mismo significa *nitetlaçotla*, yo amo, *ninotetlaçotilia*.¹¹

Por lo tanto, estaban presentes dos clases de derivación: prefijación a través del *mo-* y sufijación, por medio de *-tia*, *-ltia*, *-lia*,

⁷ Si bien la lengua mexicana no poseía casos como el latín, los misioneros-lingüistas emplearon el término “declinación” para exponer las distintas formas en que se pluralizan los nombres y la forma en la que éstos se derivan mediante los sufijos absolutivos, diminutivos y reverenciales.

⁸ Fray Andrés de Olmos mencionó sobre *-tzin* se añadía a los pronombres (*nehualtzin*), nombres propios (*Pedrotzin*), algunos nombres apelativos (*ueuetzin* ‘viejo honrado’) y algunos adverbios (*amotzin* ‘no’) y algunas conjunciones (*auhtzin* ‘y’). Asimismo, dijo que “(...) significa reverencia, pequeñez, disminución o ternura de amor”. En lo concerniente a *-tzintli*, el franciscano apuntó que podía expresar lo mismo que *-tzin*, pero éste sólo se le agregaba a los nombres apelativos. En *Arte de la lengua mexicana*, edición, estudio introductorio, transliteración y notas de Ascensión H. de León-Portilla y Miguel León-Portilla, México, UNAM-IIIH, 2002, pp. 51-52.

⁹ Horacio Carochi, *op. cit.*, fol. 7v.

¹⁰ *Ibid.*, fols. 66r al 66v.

¹¹ Antonio Vázquez Gastelu, *Arte de lengua mexicana* (1689), edición facsimilar, Guadalajara, Jalisco, Edmundo Aviña Levy (editor), 1969, fol. 22v.



-*huia* y -*tzinoa*, afijos que se añadían a la base verbal dependiendo de su carácter neutro o intransitivo, y activo transitivo o reflexivo. Sin embargo, Agustín de Vetancurt señaló que la significación de estos tipos de verbos era la misma que la del primitivo; es decir, no porque presenta un prefijo reflexivo y un sufijo compulsivo o aplicativo se traducía como ellos.¹² Para más detalles de lo anterior, véase el siguiente cuadro que se conformó a partir de las explicaciones de Horacio Carochi:

Tipo de verbo	Función que presenta	Prefijo Reflexivo	Base verbal Verbo Primitivo	Sufijo que se les añade	Forma reverencial¹
Neutro Intransitivo	Compulsivo (causativo)	Mo-	<i>Polihui</i> 'perder'	- <i>tia</i>	<i>Timopolihuītia</i> 'Se pierde Vuestra Majestad'
		Mo-	<i>Tlachia</i> 'Ver'	- <i>Itia</i>	<i>Motlachialtia</i> 'Él vio'
		Mo-	<i>Tequiti</i> 'trabajar'	- <i>lia</i>	<i>Timotequitilia</i> 'Vuestra Majestad trabaja'
Activo	Aplicativo	No-	<i>Namiqui</i> 'encontrar'	- <i>lia</i>	<i>Nicnonāmiqulia</i> 'Le encuentro'
		No-	<i>Tlāpaloa</i> 'saludar'	- <i>huia</i>	<i>Nicnotlāpalhuia</i> 'Le saludo'
Reflexivo		Mo-	<i>Teochiua</i> 'rezar'	- <i>tzinoa</i>	<i>Timoteōchiuhtzinoa</i> 'Vuestra Majestad reza'

Cabe aclarar que Vetancurt y Vázquez Gastelu coincidieron en que los reverenciales se construían mediante los prefijos reflexivos y una serie de sufijos. Pero ¿puede considerarse que los mecanismos de sufijación y prefijación que sufren los verbos reverenciales son

¹² Agustín de Vetancurt, "Arte de lengua mexicana", en *Colección de gramáticas de la lengua mexicana*, publicadas bajo el cuidado de los señores D. Francisco del Paso y Troncoso y D. Luis González Obregón por el Museo Nacional de México, t. I (1547-1673), México, Imprenta de Ignacio Escalante e Imprenta del Museo Nacional, 1904, p. 592.



simultáneos? Desde la perspectiva de este estudio, lo que sucede primero es que a la base verbal se le añade un sufijo y, posteriormente, el prefijo, sobre todo en lo concerniente a los verbos compulsivos (causativos) y aplicativos. Los autores aquí estudiados brindaron poca información sobre este aspecto; sin embargo, en su *Arte*, Carochi fue más explícito en exponer los procesos que sufrían algunos verbos reverenciales del náhuatl clásico. Acerca de *choca* ‘llorar’,¹³ expresó:¹⁴

Verbo	Sufijación a través del aplicativo -lia	Forma honorífica		
<i>Choca</i> ‘llorar’	<i>Choquilia</i>	<i>Mochōquilia in nonantzin</i> <i>mo- chōqui-lia</i> REF.HR-llorar-APL.HR	<i>in</i> DET	<i>no-nan-tzin</i> IPOS-madre-HR
		‘llora mi madre’		

Sin embargo, en el caso de los verbos reflexivos que se convertían en reverenciales, primero añadían a su base el prefijo *mo-*

¹³ Al revisar el *Vocabulario en lengua mexicana y castellana* (1571) de fray Alonso de Molina, se hizo evidente que ubicó primeramente el verbo *choca* y lo clasificó como intransitivo (le añade sólo el prefijo personal *ni*); posteriormente, proporcionó las entradas léxicas de *choctia ne* (llorar por algo y hacerme llorar mis pecados); en este caso, se encuentra acompañada por el prefijo reflexivo indefinido *ne* y por el sufijo de causativo *-tia*; posteriormente cita *choctia nite* (hacer llorar a otro). En *Vocabulario en lengua mexicana y castellana*, México, Casa de Antonio de Spinosa, 1571, fols. 21v al 22r.

¹⁴ Horacio Carochi, *op. cit.*, fol. 67r. Asimismo, en nuestro glosado morfológico emplearemos las siguientes abreviaturas:

APL	Aplicativo	IND	Obj. Indefinido	NEG	Negación	PART	Partícula
CAUS	Causativo	IMP	Imperativo	OBJ	Prefijo Objeto	PL	Plural
CON	Conjunción	INT	Interrogativo	POS	Poseensivo	REF	Reflexivo
DET	Determinante	HR	Honorífico	PAS	Pasado	SG	Singular



y después el *-tzinoa*, cuya función era la de aportar el carácter reverencial.¹⁵

Verbo	Prefijación con el reflexivo	Forma honorífica
<i>Tlaloa</i> 'Correr'	<i>Ninotlaloa</i> 'Yo corro'	<i>Timotlalòtzinoa</i> <i>ti-mo-tlalò-tzinoa</i> 2SG-REF.HR-correr-HR 'Vuestra Majestad corre'

A continuación se ahondará más sobre cada uno de los afijos que participan en la formación de los verbos reverenciales.

2. Los prefijos reflexivos

De acuerdo con Pittman, uno de los principales indicadores del aspecto honorífico en los verbos es el prefijo *mo-*. Ahora bien, Carochi, Vetancurt y Vázquez Gastelu le aportaron el carácter de reflexivo a este elemento, porque la acción verbal no pasaba a un paciente distinto, sino que recaía en el mismo agente. Cabe decir que, en el siglo XVII, recibió el título de *semipronombre reflexivo* (Carochi y Vázquez Gastelu) y *pronombre reverencial* (Vetancurt). El primer término se debió a que, según los misioneros, los *semipronombres* no podían tener una plena significación por sí solos, únicamente si eran añadidos a un nombre, pronombre personal, a un adverbio o a un verbo; mientras que los pronombres –como *nèhua* o *nèhuatl* 'yo', *tèhuān* o *tèhuāntin* 'nosotros'– se usaban fuera de la composición, es decir, tenían un grado mayor de independencia. Es por ello que en el *Arte* de Vetancurt, los prefijos reflexivos y reverenciales (llamados por él, respectivamente, reflexivos comparativos y reverenciales conjugativos) aparecían enunciados de la siguiente manera:

¹⁵ Carochi, *op. cit.*, fol. 69v.



Prefijos reflexivos				
	<i>Singular</i>		<i>Plural</i>	
Persona	Reflexivo	Transitivo y reflexivo	Reflexivo	Transitivo y reflexivo
Primera	Ni, no	Nic, no	Ti, to	Tic, to
Segunda	Ti, mo	Tic, mo	Anmo	Anquimo
Tercera	Mo	Quimo	Mo	Quimo

Como puede observarse, el prefijo reflexivo tiene tres variaciones: *mo-*, para la segunda y tercera persona tanto del singular como del plural; *no-* para la primera del singular y *to-* para la primera del plural. En el caso de los verbos que a su vez son reflexivos y transitivos, después del prefijo reflexivo es notable la presencia de un prefijo objeto que indica la transitividad, ya sea *c-* o *qui-*. Para una mejor comprensión de todo lo anterior, véase a continuación el caso de *tlaloo* ‘correr’:

1) *Ninotlaloa*

ni-no-tlaloa

1SG-REF-correr

‘Yo corro’

(Carochi, 1983 [1645]:13v)

Acerca de 1), Carochi precisó que este y otros verbos eran reflexivos en cuanto a la conjugación, pero no en la significación. Otra de las funciones que poseía este prefijo es el de ser una marca reverencial, como en 2):

2) *Timonemītia*

ti-mo-nemī-tia

2SG-REF.HR-vivir-CAUS.HR

‘Vuestra Majestad vive’

(Carochi, 1983 [1645]: fol.66v)



No obstante, el jesuita mencionó que algunos verbos neutros o intransitivos al tomar su compulsivo y reverenciales se volvían reflexivos, como en el caso de 2) y de *polihui* ‘perder>*polihuītia* ‘perderse’>*timopolihuitia*. Véase el ejemplo 3).

3) *¿Cāmpa ōtimopolihuīti?*

campa o-ti-mo-polihuī-ti

INT PAS-2SG-REF.HR-perder-CAUS.HR

‘¿Dónde se perdió Vuestra Majestad?’

(Carochi, 1983 [1645]: fol. 66v.)

Al respecto, Carochi apuntó que cuando *polihui* ‘perder’ adoptaba el sufijo *-tia*, no se usaba en su forma compulsiva (causativa), únicamente en construcciones reverenciales.¹⁶

3. El sufijo *-tia* o *-ltia*

De acuerdo con los autores aquí tratados, los verbos activos-transitivos neutros o intransitivos se podían derivar como compulsivos a través del sufijo *-tia* o *-ltia*, cuya significación era de “(...) compeler, mover, ó hazer que se haga lo que el Verbo significa”.¹⁷ Actualmente, estos verbos son llamados causativos, los cuales exigen dos argumentos: el causante o agente y causador o paciente.¹⁸ Dicho de otra manera, los verbos intransitivos dan un paso a la transitividad.¹⁹ Para ello, todas las lenguas siguen procesos distintos: analíticos, algunos idiomas –según Lucien Tesnière–

¹⁶ Carochi, *op. cit.*, fol. 61r.

¹⁷ Vetancurt, *op. cit.*, p. 590.

¹⁸ Valentín Peralta Ramírez, “El causativo *-tia* o el honorífico *-i:tia*”, en *Avances y balances de las lenguas yutoazteca. Homenaje a Wick Miller*, José Luis Moctezuma Zamarrón y Jane H. Hill (eds.), México, INAH (Serie Lingüística), 2001, p. 401.

¹⁹ Antonio Aranda, *La expresión de la causatividad en español actual*, Zaragoza, Libros Pórtico, 1990, p. 21.



emplean un verbo auxiliar; los sintéticos construyen formas verbales, como el náhuatl, mediante afijos; y los no marcados.²⁰ Para ejemplificar lo anterior, Carochi mencionó que *cochi* ‘dormir’ no regía paciente, pero sí lo hacía su compulsivo, *cochitia*: *Nimitzcochitia* ‘te hago dormir’.²¹ Este mismo comportamiento lo tenía *choca* ‘llorar’, clasificado como neutro, en *nicchōquilia in notlàtlacōl* ‘lloro mis pecados’. Launey menciona que, en las expresiones honoríficas, hay un desdoblamiento del sujeto: “La persona respetada aparece así no sólo como sujeto sino también como objeto, por ello se exige la presencia de los sufijos de compulsivo (causativo) o aplicativo. Y puesto que se trata de la misma persona, el objeto será marcado por el prefijo reflexivo”.²² Aquí sólo regía un solo caso, a pesar del sufijo *-lia* que ostentaba en su terminación. Si se sigue la terminología de Lucien Tesnière, se tendría dos actantes: el sujeto y el objeto directo; en la de los misioneros, se estaría hablando de un agente y un paciente.

Asimismo, el verbo *choca* ‘llorar’ se forma como reverencial mediante los afijos antes mencionados; valga como ejemplo la construcción *mochōquilia in nonāntzin, pampa ca ōmomiqūli in notātzin*:

4)

<i>mochōquilia</i>	<i>in nonāntzin</i>	<i>ipāmpa ca</i>	<i>ō</i>	<i>momiqūli</i>	<i>in</i>	<i>notātzin</i>
mo-chōqui-lia	in no-nān-tzin	ipāmpa ca	ō-	mo -miqui -li	in	no -tā -tzin
REF.HR-llorar- APL.HR	DET IPOS-madre-HR	porque	PART	PAS-REF.HR -morir -APL.HR	DET	IPOS -padre-HR

‘llora mi madre, porque se ha muerto mi padre’

(Carochi, 1983 [1645]: fol. 67r)

Por otro lado, Carochi, Vetancurt y Vázquez Gastelu sugirieron que algunos compulsivos (causativos) se construían también

²⁰ *Ibid.*, pp. 55-56.

²¹ Carochi, *op. cit.*, fol. 61r.

²² Michael Launey, *Introducción a la lengua y a la literatura nahuas*, trad. de Cristina Kraft, México, UNAM-IIA, 1992, p. 196.



mediante el sufijo *-lta*, como: *ninemi* > *nicnemiltia* o *nicnemiltia* ‘le crio o le sustentó’.²³ Aclaró el jesuita que los terminados en *a* e *i* adoptaban este sufijo; no obstante, Vetancurt enunció otras formas de él: *-iltia*, *-ctia* y *-tia*.

Verbo	Variantes del sufijo <i>-tia</i> , según Vetancurt		Traducción ²
<i>Miqui</i> ‘morir’	<i>-iltia</i>	<i>Nicmiquiltia</i>	‘Le mato o aporreo’
	<i>-ctia</i>	<i>Nicmictia</i>	
	<i>-tia</i>	<i>Nicmiquitia</i>	

Lo que hizo Vetancurt fue tomar parte de la base verbal para enunciar las distintas terminaciones que este verbo adopta en su forma causativa. Sin embargo, cuando el verbo *miqui* pierde la vocal *i* adopta la grafía *c*, pero el sonido no cambia y, entonces, sólo se le agrega el *-tia*; por lo tanto, la división morfológica debiera ser como en 5).

5) *Nicmictia*

ni-c-mic-tia

1SG-3OBJ-matar-CAUS

‘Yo lo hago matar’

4. Los sufijos aplicativos *-lia* y *-huia*

Antonio del Rincón, quien perteneció a la Compañía de Jesús, fue el primero en analizar por separado, dentro de su *Arte mexicana* (1595), los verbos aplicativos y los reverenciales.²⁴ Carochi, quien siguió muy de cerca los planteamientos de su hermano de orden, los definió de la siguiente manera: “(...) ordena la acción a otra persona o cosa atribuyéndosela por vía de daño, o prove-

²³ Carochi, *op. cit.*, fol. 61r.

²⁴ Una Canger, *Five studies inspired by nahuatl verbs in -oa, with a summary in Spanish*, Copenhagen, The Linguistic Circle of Copenhagen (Travaux du Cercle Linguistique de Copenhagen, vol. XIX), 1980, p. 118.



cho, quitándose la o poniéndose la, ò refiriéndola de cualquier manera q<ue> sea, como se entenderá verbi gracia *nitlaqua*, como algo, su aplicativo es *nictlaquālia in notàtzin* como algo a mi padre (...).²⁵ Este tipo de verbos, al igual que los causativos, demandan otro objeto; es decir, forman construcciones bitransitivas.²⁶ Por lo tanto, exigen la presencia de quien lleva a cabo la acción y de la persona u objeto al que se le aplica ésta; véase el caso de 6)

6) *Nimitzcotōnilia in momàpil*

ni-mitz-cotoni-lia in mo-mà-pil
1SG-2OBJ-cortar-APL DET 2POS-mano-hijo
‘Yo te corto tu dedo’

(Carochi, 1983 [1645]: fol. 63v)

Por otro lado, los que termina en *-oa* formaban su aplicativo en *-huia* y, con este mismo elemento, su reverencial. A continuación se proporciona el caso de *tlapaloa* ‘saludar’> *tlapalhuia*>*nicnotlapalhuia*:

7) *Nicnotlàpalhuia*

ni-c-no-tlapàl-huia
1SG-3OBJ-REF.HR-saludar-APL.HR
‘Le saludo’

(Carochi, 1983 [1645]: fol. 67v)

Ahora bien, ¿qué procesos morfológicos y sintácticos sufren los verbos que son propiamente causativos y aplicativos al volverse reverenciales? De acuerdo con Carochi y Vázquez Gastelu, éstos pierdían la vocal *a* de los sufijos compulsivos (causativos) o aplicativos y añadían el *-lia*. Véase, para mayores detalles, los siguientes ejemplos:

²⁵ Carochi, *op. cit.*, fol. 63r.

²⁶ Launey, *Introducción a la lengua y a la literatura nahuas*, p. 188.



Chihua

‘Hacer’

(Carochi 1983 [1645]: fols. 61r y 68v)

- Transitivo** *Nicchihua in tlaxcalli*
 ni-c-chihua in tlaxcalli
 1SG-3OBJ-hacer DET tortilla
 ‘Hago pan’
- Causativo** *Nictēchihualtia in tlaxcalli*
 ‘ni-c-tē-chihua-ltia in tlaxcalli
 1SG-3OBJ-IND-hacer-CAUS DET tortilla
 ‘Hazer pan à otros ò para otros’
- Reverencial** *Nicnochīhualtilia in tlaxcalli in nonāntzin*
 ni-c-no-chīhua-lti-lia in tlaxcalli in no-nān-tzin
 1SG-3OBJ-REF.HR-hacer- DET tortilla DET DET 1POS-
 CAUS-APL.HR madre-HR
 ‘Hago que mi madre haga pan, ó tortillas’

Por otro lado, en el *Cathecismo breve de lo que pressisamente debe saber el Christiano, en lengua Mexicana* escrito por Vázquez Gastelu e incluido en la parte final de su arte del náhuatl, se encuentra la siguiente frase:

- 8) *Ma xitechmotlapopolhui* intotlatlacol
 ma xi-tech-mo-tla-popolhui-li in-to-tlatlacol
 OPT 2IMP-1OBJ.PL-REF.HR-IND-perdonar. DET-1POS.PL-pecados
 APL-APL.HR

‘Usted, perdónenos nuestros pecados’

(Vázquez Gastelu, 1969 [1689]: fol. 39r)

Carochi precisó, al respecto, que *pòpoloa* era un verbo que significaba desperdiciar hacienda o gastarla, pero si se quería expresar “perdonar” era necesario que se hiciera aplicativo: *popoloa>pòpolhui*. Señaló que “los más entendidos desta lengua yerran en su construcción”; por eso apuntó que si lo que se perdona no se especificaba (el objeto directo), se usaba el *tla* (*xinechtlapòpolhui* ‘perdóname’); en cambio, si se indicaba,



debía omitirse el prefijo objeto de indefinido (*xinechpòpolhui in notlàtlalcol* ‘perdóname mis pecados). Asimismo, expuso que cuando se volvía reverencial era necesario añadirle el *-lia*: *Xinechmopòpolhuili in notlàtlacōl* ‘Perdóneme, Vuestra Majestad, mis pecados’.²⁷ Si seguimos lo dicho por Carochi, en la construcción brindada por Vázquez Gastelu habría un error al incorporar el prefijo de objeto indefinido *tla-*.

5. El sufijo reflexivo *-tzinoa*

De acuerdo con Launey, el sufijo reverencial *-tzinoa* para los verbos reflexivos se deriva de *-tzin* (sufijo, como ya se señaló, denota respeto, pequeñez y conmiseración) y de la terminación *-oa*.²⁸ Señala Carochi que el verbo reflexivo y reverencial se construye de la siguiente manera:²⁹

Reflexivo: *Timo* + verbo + *-tzinoa* = *Timoteōchiuhtzinoa*
‘Vuesta Majestad reza’

Agustín de Vetancurt afirmó que existen dos tipos de verbos reverenciales: los comparativos, grupo integrado por los derivados de causativos y aplicativos, y los superlativos, los que usaban el *-tzinoa*.³⁰ Además, mencionó que estos aspectos carentes en el nombre estaban presentes en el verbo, ya que del “(...) verbo positivo se halla un reverencial, que dice un grado más en comparación del positivo, y del comparativo se forma un reverencial en superlativo grado”.³¹ Sin embargo, este planteamiento no era nuevo, pues Andrés de Olmos mencionó en su propia gramática del náhuatl que mediante esta partícula y las otras terminaciones se expresaba un supremo grado de cortesía o reverencia “con el

²⁷ Carochi, *op. cit.*, fol. 69r.

²⁸ Michael Launey, *Las formas reverenciales del náhuatl clásico*.

²⁹ Carochi, *op. cit.*, fol. 69r.

³⁰ Vetancurt, *op. cit.*, pp. 592-593.

³¹ *Ibidem*.



verbo a quien se ayunta”.³² Para mayores detalles, véase a continuación la siguiente tabla formada a partir de los ejemplos expuestos por Vetancurt.

Verbo primitivo	Grado	Sufijo que presentan	Ejemplo
<i>Tlaçotla</i> 'Amar'	Positivo	Ninguno	<i>Nictlaçotla in nopiltzin</i> 'Yo amo a mi hijo'
	Comparativo	<i>-tia</i> <i>-lia</i>	<i>Nicotlaçotilia in no Tatzin</i> 'Yo amo a mi padre'
	Superlativo	<i>-tia</i> o <i>-lia</i> <i>-tzinoa</i>	<i>Nicotlaçotilitzinoa in Dios</i> 'Yo amo a Dios'

Vetancurt aclaró que si se deseaba expresar con propiedad había tres formas de hacerlo: si se hablaba de un inferior o igual, se empleaba el verbo positivo; si se comunicaba con alguien que sabe más, el comparativo; y si se dirigía a Dios, los sufijos *-tia* o *-lia* más el *-tzinoa*.³³ Este último sufijo, según Carochi, volvía a los verbos más reverenciales. Para ejemplificar lo anterior, tanto él como Vetancurt retomaron el caso de *tlazotla* 'amar':

9) a. *Nictlaçotla*

ni-c-tlaçotla

1SG-3OBJ-amar

'Yo le amo'

b. *Nicotlaçotilia in Totēcuiyo*

ni-c-no-tlaçotli-lia

in To-tēcui-yo

1SG-3OBJ-REF.HR-amar-APL.HR DET 1POS.PL-señor-POS

'Yo amo à nuestro Señor'

³² Olmos, *op. cit.*, p. 144.

³³ Vetancurt, *op. cit.*, pp. 578-579.



c. *Nicotlaçòtilitzinoa* (in *Totēcuiyo*)³⁴

ni-c-no-tlazoti-li-tzinoa (in To-tēcui-yo)

ISG-3OBJ-REF.HR-amar- APL.HR-HR DET 1POS.PL-señor-POS

‘Yo amo a nuestro honorable señor’

(Carochi, 1983 [1645]: fol. 69v)

Tanto en 9b) y 9c), el verbo *tlazotla* expresa reverencia, pero es en 9c) donde aumenta el respecto por la persona nombrada al duplicarse la marca del honorífico. Aspecto que era imprescindible entender para redactar doctrinas, sermonarios y catecismos, instrumentos que les ayudarían a los misioneros lenguas a lograr la tan ansiada evangelización.

A manera de conclusión

Horacio Carochi, Agustín de Vetancurt y Antonio Vázquez Gastelu explicaron, en las páginas de sus *artes* de la lengua mexicana, los procesos morfosintácticos que sufren los verbos honoríficos. Determinaron que mediante los prefijos reflexivos (mo-) y los sufijos *-tia* o *-ltia*, *-lia*, *-huia* y *tzinoa* se formaban los verbos reverenciales. Sin embargo, *-tia*, *-ltia*, *-lia* y *-huia* no sólo poseían sólo esta función, sino también formaban verbos causativos y aplicativos; mientras que el único papel de *-tzinoa* era indicar y aumentar el respeto por el interlocutor.

A pesar de las tareas pendientes, pudo observarse brevemente que las expresiones reverenciales en el siglo XVII eran necesarias para llevar a cabo la conversión religiosa; además ellas manifestaban una característica del náhuatl que diferenciaba a esta lengua de las europeas.

³⁴ En el caso de 9c) decidimos incluir entre paréntesis las palabras *in Totēcuiyo*, para completar el ejemplo brindado por Carochi en su arte del náhuatl.



Bibliografía

Fuentes

- CAROCHI, Horacio, *Arte de la lengua mexicana con la declaración de los adverbios della*, edición facsimilar y estudio introductorio de Miguel León-Portilla, México, UNAM-IIIH, 1983 [1645].
- MOLINA, Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y lengua mexicana y castellana*, México, Casa de Antonio de Spinosa, 1571.
- OLMOS, Andrés de, *Arte de la lengua mexicana*, edición, estudio introductorio, transliteración y notas de Ascensión H. de León-Portilla y Miguel León-Portilla, México, UNAM-IIIH, 2002.
- VÁZQUEZ GASTELU, Antonio, *Arte de lengua mexicana*, Edmundo Aviña Levy (editor), Guadalajara, Jalisco, 1969 [1689].
- VETANCURT, Agustín de, “Arte de lengua mexicana”, en *Colección de gramáticas de la lengua mexicana*, publicadas bajo el cuidado de los señores D. Francisco del Paso y Troncoso y D. Luis González Obregón por el Museo Nacional de México, México: Imprenta de Ignacio Escalante e Imprenta del Museo Nacional, t. I (1547-1673), 1904 [1673], 539-620.

Estudios

- ANDREWS, J. Richard, *Introduction to Classical Nahuatl*, Estados Unidos de América, University of Texas Press, Austin y London, Vol. 1, 1975.
- ARANDA, Antonio, *La expresión de la causatividad en español actual*, Zaragoza, Libros Pórtico, 1990.
- CANGER, Una. *Five studies inspired by nahuatl verbs in -oa, with a summary in Spanish*, Copenhagen, The Linguistic Circle of Copenhagen (Travaux du Cercle Linguistique de Copenhague, Vol. XIX), 1980.
- Gran Diccionario Náhuatl* [en línea]. Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad Universitaria, México, 2012 [ref del 01 de marzo de 2016]. Disponible en <http://www.gdn.unam.mx>



HILL, Jane C. y Kenneth C., Hill, “Honorific usage in Modern Nahuatl: The expression of social distance and respect in the Nahuatl of the Malinche Volcano area”, en *Language*, 54 (1):123-155. Washington, D. C.: Linguistic Society of America, <http://www.jstor.org/stable/413001>

----- *Hablando mexicano: la dinámica de una lengua sincrética en el centro de México*, México, CIESAS-INI, 1999.

LAUNEY, Michael, *Introducción a la lengua y a la literatura nahuas*, Traducción de Cristina Kraft, México, UNAM-IIA, 1992.

----- “Las formas reverenciales del náhuatl clásico”, en *Taller de náhuatl-UNAM*, material de trabajo, México, UNAM, 2013.

----- “Verbos causativos y aplicativos en el náhuatl”, en *Taller de náhuatl-UNAM*, material de trabajo, México, UNAM, 2013.

PERALTA RAMÍREZ, Valentín, “El causativo -tia o el honorífico -i:tia”, en *Avances y balances de las lenguas yutoazteca. Homenaje a Wick Miller*, José Luis Moctezuma Zamarrón y Jane H. Hill (eds.), México, INAH (Serie Lingüística), 2001, pp. 399-412.

PITTMAN, Richard S. “Nahuatl Honorifics”, en *International Journal of American Linguistics*, 14 (4), Baltimore, MD, publicado por Waverly Press de la Universidad de Indiana, con el auspicio de la Linguistic Society of America, pp. 236-239. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/1262877>

SUÁREZ ROCA, José Luis, *Lingüística misionera española*, Oviedo, Pentalfa Ediciones, 1992.

SULLIVAN, Thelma D., *Compendio de gramática náhuatl*, prefacio de Miguel León-Portilla, segunda edición, México, UNAM-IIH, 1998.



Recursos lingüísticos presentes
en el *Confesionario de zapoteco del Valle*,
de Fray Antonio Vellón (siglo XIX).
Un breve acercamiento

Luis Daniel Peña Gutiérrez
FES Acatlán, UNAM

Resumen: Durante el proceso de evangelización del Nuevo Mundo, la diferencia de lenguas entre los frailes y los indígenas fue un problema central. Los documentos religiosos preparados por los misioneros dan cuenta de él y muestran las estrategias lingüísticas utilizadas para transmitir la fe católica. La complejidad de tal situación, al parecer, rebasó el periodo novohispano. En el México decimonónico vio la luz el *Confesionario de zapoteco del Valle*, de fray Antonio Vellón, documento en el cual se identifica por lo menos la presencia de tres procesos lingüísticos usados por el autor: hispanismos, hibridismos y construcciones en zapoteco. En el presente trabajo se intenta dar cuenta de ellos y mostrar la riqueza lingüística de la mencionada obra penitencial.

Palabras clave: lingüística misionera, obras religiosas, lengua zapoteca, procedimientos lingüísticos.

Una vez lograda la conquista del imperio mexica y en vista de la consecuente hispanización de los pueblos indígenas mesoamericanos, Hernán Cortés pidió al emperador Carlos V mandara religiosos para predicar el evangelio y convertir al cristianismo a



los nuevos súbditos de la Corona española. El monarca, a su vez, escribió al papa Adriano VI solicitando “le concediese su plena autoridad a los religiosos que para esta obra oviesen de ser enviados de las órdenes mendicantes, en especial la de san Francisco, para que con toda su facultad y poder, como sus delegados, pudiesen dar recaudo de remedio espiritual en todo lo que se ofreciese en estas partes tan remotas”.¹ En respuesta, el pontífice “proveyó con mucha diligencia que las tres órdenes mendicantes fuesen a predicar a aquellas gentes tan apoderadas de los demonios y tratando con las provincias de las órdenes de santo Domingo, san Francisco y san Agustín, les mandó que escogiesen varones religiosos y tales que aprovecharan con palabra y ejemplo aquellos que tanta necesidad tenían”.²

Con lo anterior, las órdenes religiosas arribaron casi inmediatamente a la Nueva España: los franciscanos en 1524, los dominicos en 1526, los agustinos en 1533 y los jesuitas en 1572.³ Los misioneros, hombres cultos y formados en el espíritu humanista de las universidades europeas, abrazaron el ideal apostólico e, impulsados por el deseo de expandir la fe católica y de ganar para su causa las almas de los habitantes de las nuevas tierras, iniciaron una compleja travesía; ésta les exigió enfrentarse a un mundo totalmente diferente y por lo cual fue primordial aprender las lenguas “exóticas” de los nativos. Lo anterior se logró gracias al trabajo constante y cercano con los indígenas e, incluso, varios frailes se volvieron expertos en ellas y así, elaboraron artes, vocabularios y obras religiosas en varios idiomas originarios. Así, todo este conocimiento léxico y gramatical fue el punto

¹ Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, México, Porrúa, 1980, p. 191.

² Alonso de Zorita, *Relación de algunas de las muchas cosas notables que hay en la Nueva España y de su conquista y pacificación y de la conversión de los naturales de ella*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1999, p. 639.

³ Cfr: Alejandra Moreno Toscano, “El siglo de la conquista”, en Daniel Cossío Villegas (coord.), *Historia general de México*, t. 1, México, El Colegio de México, 1981, p. 324.



de partida necesario para consumir el objetivo de los evangelizadores: la conversión de los nativos americanos al cristianismo.

A este conjunto de obras, Thomas C. Smith Stark lo denomina “trilogía catequística”. Ésta no sólo sirvió para transmitir la doctrina cristiana, también estableció una política lingüística dirigida a la codificación y normalización de las lenguas del virreinato. De este modo, se entiende que no se trata de un mero conjunto de libros, sino de una respuesta a la necesidad de sentar bases útiles para la vida religiosa, administrativa y personal de la Nueva España.⁴

Ahora bien, en este trabajo interesa especialmente el caso del estado de Oaxaca, territorio en donde se habla la lengua zapoteca y en el cual también se elaboró este tipo de materiales. Como ejemplo de tal producción están, por sólo mencionar algunos, la *Doctrina cristiana en lenguas castellana y zapoteca* (1567) de fray Pedro de Feria, el *Arte del idioma zapoteco* y el *Vocabulario castellano-zapoteco*, ambos del dominico Juan de Córdova (1578), el *Arte de la lengua zapoteca, conforme a la gramática latina que escribió Antonio de Nebrija* (1697) de fray Pedro de la Cueva y el *Cathecismo de la doctrina cristiana en lengua zapoteca* (1776) de fray Leonardo Levanto.⁵

El genio de los lingüistas misioneros, así como su esfuerzo y trabajo sorprendente, han legado un gran acervo bibliográfico en donde se da cuenta de las particularidades de las lenguas indígenas, además de funcionar como testimonio del complejo contacto lingüístico y cultural iniciado en el siglo XVI; éste, además, tuvo importante vigencia y desarrollo durante todo el periodo virreinal. Posteriormente, en el siglo XIX, estas obras seguían elaborándose aunque en menor cantidad. Algunos ejemplos de estos nuevos textos son los anónimos *Arte zapoteca, confesionario*,

⁴ Cfr. Thomas C. Smith Stark, “La trilogía catequística: artes, vocabularios y doctrinas en la Nueva España como instrumentos de una política de normalización”, en Rebeca Barriga Villanueva y Pedro Martín Brutagueño (coords.), *Historia sociolingüística de México*, t. 1, México, El Colegio de México, 2010, p. 453.

⁵ Puebla, Oficina Palafoxiana, 1776.



administración de los santos sacramentos y otras curiosidades (1800) y la *Gramática de la lengua zapoteca* (1823).

Una vez planteada la necesidad de elaborar tales textos para poder aproximarse a los aprendices de la doctrina, se buscó contuvieran los elementos necesarios para dar a los indios una instrucción religiosa completa, efectiva y sólida. Esta tarea, por sí misma complicada, contó con un obstáculo más: el resolver cómo verter la doctrina cristiana a la mentalidad indígena (tan ajena a ésta) asegurando la correcta explicación del nuevo credo para evitar el sincretismo con la religión mesoamericana.

La especial atención demandada por este último punto se refleja en la disyuntiva enfrentada por los frailes al intentar traducir algunos conceptos o dogmas cristianos. ¿Cómo transmitir ideas como alma, pecado, sacramento, el misterio de la Trinidad, la concepción virginal de María y la misión redentora de Jesucristo? Los religiosos optaron por dos vías: la primera implicó insertar términos españoles y latinos en las obras en lenguas indígenas para referirse a conceptos de fe (proceso con el cual, además, se buscaba impedir el sincretismo); la segunda consistió en el uso de estructuras nativas (como el difrasismo y la analogía en el caso del náhuatl), en el discurso religioso; para ello se buscó “potenciar las posibilidades formales y semánticas de los propios idiomas vernáculos a fin de generar nuevos significantes o frases descriptivas o de imprimir otros significados a los significantes preexistentes”.⁶ La reflexión de los misioneros puede entenderse

⁶ Pilar Máynez, “Los hispanismos en la *Doctrina cristiana* de Molina: su incidencia”, en Ignacio Guzmán Betancourt, Pilar Máynez, Ascensión Hernández de León-Portilla (coords.), *De historiografía lingüística e historia de las lenguas*, México, UNAM-Siglo XXI, 2004, p. 100. Respecto al complejo proceso de traducción, Klaus Zimmerman comenta que “la dificultad para los misioneros no residía en la dificultad de la traducción como acto del traductor, sino en la representación conceptual de ciertos términos en el cerebro de los recién evangelizados. La intervención evangelizadora implicaba ya una intervención lingüística a nivel semántico”. Cfr. Klaus Zimmerman, “Traducción, préstamos y teoría del lenguaje. La práctica transcultural de los lingüistas misioneros en el México del siglo XVI”, en Otto Zwartjes y Cristina Altman (eds.), *Missionary linguistics II (Lingüística misionera II). Orthography and phonology*, Ámsterdam, J. Benjamins, 2009, p. 125.



como un dilema entre transmitir de manera ortodoxa el mensaje cristiano con palabras españolas y latinas o, de otra manera, realizar el esfuerzo de volverlo comprensible y cercano para los indígenas en sus propias lenguas.

Como ejemplo de este proceso a continuación se presenta el análisis de un caso. Se trata del *Confesionario de zapoteco del Valle*, opúsculo penitencial realizado por fray Antonio Vellón.

El Confesionario de zapoteco del Valle, de fray Antonio Vellón

El documento en cuestión es bilingüe (español y zapoteco) y se encuentra en la obra titulada *Gramática de la lengua zapoteca, por un autor anónimo* (1886); compendio preparado por Antonio Peñafiel, el cual contiene dos textos gramaticales (la anónima *Gramática de la lengua zapoteca* y la *Breve explicación del arte zaapoteco* de fray Andrés Valdespino), un trabajo lexicográfico (la *Cartilla de la ideoma sapoteca*, de fray Leonardo Levanto) y, finalmente, dos opúsculos doctrinales (el mencionado confesionario de fray Antonio Vellón y el manual anónimo *Para administrar los santos sacramentos en idioma zaapoteco*); todos escritos en la misma lengua oaxaqueña.

La obra religiosa que aquí interesa contiene lo necesario para que el sacerdote imparta el sacramento de la confesión al fiel. Comienza con una amonestación inicial, le sigue una serie de preguntas para revisar el cumplimiento de los diez mandamientos de la ley de Dios y cierra con una amonestación final donde se incluye la penitencia impuesta. Como se ha mencionado, los misioneros, al preocuparse por la correcta recepción y asimilación del mensaje cristiano, idearon diversas estrategias en sus obras de carácter doctrinal.

Varios de estos procesos lingüísticos aparecen en el *Confesionario de zapoteco del Valle* y, por lo tanto, se ha decidido estudiarlo. Primero se anotarán algunas particularidades de este tipo de materiales religiosos. En ellos se atiende a la prepa-



ración y desarrollo del sacramento de la confesión o penitencia.⁷ Dionisio Borobio lo explica de la siguiente manera:

Los confesionarios, en continuidad con los *Libri poenitentiales* de la Edad Media, y con los “Manuales de confesores” del Renacimiento, vienen a ser pequeñas obras de moral práctica, con preguntas breves y concisas para ayuda de penitentes o confesores, con el fin de lograr un examen completo, y posibilitar una confesión clara, detallada e íntegra. Las preguntas siguen sobre todo el orden de los mandamientos.⁸

Tales textos, de notable presencia en Europa, fueron traídos a América en el siglo XVI por los frailes evangelizadores y formaron parte de los instrumentos utilizados para extender la fe católica. En el contexto novohispano destacó fray Alonso de Molina, al realizar el *Confesionario mayor en lengua mexicana y castellana* y el *Confesionario breve, en lengua castellana y mexicana*, ambos publicados en 1565. Ahora bien, el *Confesionario de zapoteco del Valle*, de fray Antonio Vellón, fue elaborado aproximadamente entre los años 1808 y 1823.

A continuación se abordarán brevemente las estrategias lingüísticas utilizadas por el autor del texto penitencial arriba mencionado.

1. Hispanismos

Por hispanismos entendemos las palabras españolas que aparecen en un texto escrito en idioma indígena. Así, en el *Confesionario* de Antonio Vellón, en la parte correspondiente al zapoteco, se

⁷ “Es uno de los siete sacramentos de la Iglesia Católica; implica que el penitente se acuse de sus pecados ante un sacerdote con el objeto de obtener la absolución. Se trata de un encuentro con Dios del cual el penitente se había apartado por el pecado mortal, o el encuentro más íntimo y amoroso, que representa una confesión sin culpa grave.” Royston Pike. *Diccionario de religiones*, México, FCE, 1978, p. 111.

⁸ Dionisio Borobio, *Evangelización y sacramentos en la Nueva España (S. XVI)*, según Jerónimo de Mendieta, Murcia, Instituto Tecnológico Franciscano, 1992, p. 134.



encuentran treinta y uno de estos elementos. Su clasificación ha sido guiada por el artículo “La incidencia de hispanismos en los confesionarios mayor y menor de fray Alonso de Molina: Un análisis contrastivo” de Pilar Máynez. En él, la autora analiza la importancia y el significado de las voces hispánicas en el apartado náhuatl de los confesionarios de fray Alonso de Molina; para tal fin propone una organización del contenido.⁹ Siguiendo esta postura, se procederá a ordenar los hispanismos encontrados en la obra de fray Antonio Vellón.

- 1) Divinidad y seres iluminados: *Dios (Huarapalo xbeea cozaacalo laa Dios?* “¿Tienes por costumbre jurar el nombre de Dios?), *Santísima Trinidad (Cuyceelylachilo quitoobilachylo los misterios xtenni Santísima Trinidad?* “¿Has creído con todo tu corazón los misterios de la Santísima Trinidad?”), *Dios Espíritu Santo (...loo xquella chyña Dios Espíritu Santo* “por obra de Dios Espíritu Santo”), *santo (Pezeetexihuilo (...) laa niaxteni tutila santo?* “¿Has jurado por el nombre de algún santo?”), *ánima y ánimas (Connachylo loo bejuannana Dios, quitoobilachilo, qitoobi anima xtennelo?* “¿Has amado a Dios nuestro señor con todo tu corazón y toda tu alma?”).
- 2) Dignidades e instancias eclesiásticas y gubernamentales: *cristiano, Santa Iglesia (Xiñaana Santa Iglesia rennabeeani, qitoobi xeneepe cristiano coxoobaxtollani.* “La madre Santa Iglesia manda confesarse a todos los cristianos”), *testigo, juez (Gocalo testigo, coxylo quella huezeete loo quella renabeea juez?* “¿Has sido testigo, has recibido juramento por mandato de juez?”), *gobernador y alcalde (Huanacalo, laa cocalo Gobernador, Alcalde, Colaabachiña laa Guixyaga?* “¿Eres o has sido Gobernador, Alcalde, Tiquitlaco o Topil?”).¹⁰

⁹ Pilar Máynez, “La incidencia de hispanismos en los confesionarios mayor y menor de fray Alonso de Molina: Un análisis contrastivo”, en *Estudios de cultura náhuatl*, Vol. 30, México, UNAM, 1999, p. 280.

¹⁰ La presencia de estos nahuatlismos en el texto resulta interesante pues muestra la vigencia que tales voces y cargos indígenas tuvieron todavía en el México decimonónico.



- 3) Calendario y fiestas: *Pascua, Cuaresma* (...*chaaga yza chy cuaresma, chela rennabee ani zyliolachyni pellarati nayoona xtenni bejuannana* Jesucristo *chy pascua* “en la cuaresma, y que reciba el cuerpo sagrado de nuestro señor Jesucristo en la pascua”), *misa, misas* (*Pezaanalo* *misa chy domingo, chi laani roo?* “¿Has dejado la misa los domingos y las fiestas?”), *vigilia* y *Sábado de Gloria* (*Pecuanalo gueta, pecuanalo pella, chy viernes xtenni nabaana*, *Sábado de Gloria, huanes vigilia batoo huini?* “¿Has ayunado los viernes de cuaresma, Sábado de Gloria y vigilia de Navidad?”).
- 4) Sacramentos: *Santo Sacramento, Santos Sacramentos* y *extremaunción* (*Cirooteete naca, quella no zaabi, ni huarapani benni* cristiano *coxoobaxtollani zy lyo lachyni pellarati yoonani bejuannana* Jesucristo, *chela zyni Santo Sacramento...* “Muy grande es la obligación que tiene el cristiano de confesarse, comulgar y recibir la Santa Extremaunción, cuando está enfermo y hay posibilidad de recibir estos Santos Sacramentos...”).
- 5) Objetos y lugares sagrados: *santa cruz* (*Pezeetexihuilo... laa niaxtenni benaabi* Santa Cruz? “¿Has jurado por el nombre de la Santa Cruz?”) y *purgatorio* (*Cocani misas, ni connabeani bixooce xiñaalo, loo guychi* testamento *xtenni ni niani bejuannana* Dios *cuceni* animas *xtennini, extenni* purgatorio? “¿Se dijeron las misas que mandaron tus padres en su testamento para que Dios nuestro señor saque sus almas del purgatorio?”).
- 6) Enseñanza y moral cristiana: *diezmos* (*Cotyxelo* diezmos *xtenni* Santa Madre? “¿Has pagado los diezmos a nuestra Santa Madre Iglesia?”), *gracia* (... *xynnini Bejuannana* Jesucristo *connitiloo ni looy toola xtennilo, chela guelazelachi ni looy quella* gracia *xtennini nyanni azootichy connilo toola*. “Que ruegue a su hijo nuestro señor Jesucristo, te perdone tus pecados y te dé su gracia para nunca más pecar”) y *penitencia* (*Xynnina yaaca pennilo* penitencia, *ni Bixxooce coopa Bitoo pechyba xguiguelo?* “¿Por qué no cumpliste la penitencia que te impuso el sacerdote?”).



- 7) Relaciones sociales y religiosas: *persona* (...*coroopa* persona *xtenni* Santísima Trinidad... “la segunda persona de la Santísima Trinidad”), comadre (*Tutila gonaaca guee ni pexihuiñeelo huanaca xtialo laa raca xtiani lechelalo, laa naca* comadre *xtennilo*? “¿Alguna de esas mujeres con quienes pecaste, es tu parienta o es parienta de tu esposa, o es tu comadre?”) y *alcahuete* (*Cocalo* alcahuete? “¿Has sido alcahuete?”).
- 8) Objetos y seres inanimados: *semana* (...*corropa beo, cotoobi* semana, *naace, neeguee*... “un mes, una semana, antier, ayer”), *juramento* (*Quiennilo xinni xtennia, ni nacani naquiñateete, niani* juramento *cacani nazaaca*... “Has de saber, hijo mío, que es muy necesario que el juramento sea bueno...”) y *testamento* (*Cocani* misas, *ni conna-beani bixooce xiñaalo, loo guychi* testamento *xtenni ni niani bejuanana* Dios *cuceni* animas *xtennini, extenni* purgatorio? “¿Se dijeron las misas que mandaron tus padres en su testamento para que Dios nuestro señor saque sus almas del purgatorio?”).

Se puede notar cómo fray Antonio Vellón sólo trasladó las palabras españolas al discurso en zapoteco quizá con la intención de asegurar la inequívoca interpretación de los conceptos cristianos. Sin embargo, el autor no se limitó a este recurso y, como a continuación se verá, exploró otras posibilidades lingüísticas para transmitir el nuevo credo a los naturales de la región.

2. Elementos híbridos

En el texto penitencial de Antonio Vellón también se encuentra el proceso de hibridación; es decir, la coincidencia de elementos lingüísticos de diversos orígenes que resulta del contacto entre lenguas.¹¹ Así pues, a continuación se presentan los componentes

¹¹ Cfr. Elizabeth Luna Traill, Alejandra Viguera Ávila y Gloria Estela Baez Pinal, *Diccionario básico de lingüística*, México, UNAM-IIF, 2007, p. 703.



híbridos que aparecen en el *Confesionario* de Antonio Vellón que, como se verá, atienden a conceptos religiosos.¹²

- 1) *Xiñaana* Santa Iglesia. En esta construcción se encuentra la palabra zapoteca *xiñaana* “madre”, de modo que se entiende: madre Santa Iglesia.
- 2) *Bitoo* Dios. En este caso, el autor unió la voz “*Bitoo*” (usada en zapoteco para referir a lo divino), con la palabra castellana “Dios” con el fin de nombrar a la deidad del catolicismo. Aparecen dos variantes de esta construcción: *Xtenni Bitoo* Dios, en la que agrega el posesivo “*xtenni*” para formar: Dios nuestro; y, *Xtenni* Dios, donde ha eliminado la voz “*Bitoo*”, pero manteniendo el significado de la forma anterior.
- 3) *Chy* domingo: El nombre del día de la semana está precedido por la palabra *chy* “día” para formar la construcción: “día domingo”. De forma similar encontramos *chy* viernes “día viernes” y *chy* vigilia “día de vigilia”.
- 4) Misterios *quella ryelilachy* Dios. En este caso se observa que las palabras españolas están acompañadas por la forma zapoteca *quella ryelilachy* –la cual, según Córdova en su *Vocabulario en lengua zapoteca*, significa “fe o creencia”–. Así pues, la estructura en su totalidad se entiende como: misterios de la fe de Dios, y así es utilizada por el autor.
- 5) *Yaaga* cruz. Aquí aparece la palabra *yaaga* “árbol” seguida del hispanismo cruz: el religioso, pues, se vale de esta forma para referirse al árbol de la cruz, lectura simbólica de la muerte de Cristo.
- 6) *Cocooni yaana* Santa María. En el *Vocabulario* de Córdova la forma *Cocooni yaana* significa “virgen o doncella”. Por lo tanto, la estructura que agrega Antonio Vellón se entiende como “virgen santa María”.

¹² En éste, y en los siguientes rubros, y debido a mi pequeño conocimiento de este idioma indomexicano, me apoyaré en el *Vocabulario castellano-zapoteco* de fray Juan de Córdova para identificar las voces indígenas en el discurso religioso. Cfr. Juan de Córdova, *Vocabulario castellano-zapoteco*, edición facsimilar por Wigberto Jiménez Moreno, México, INAH-SEP, 1942.



- 7) Rosario *gayu* misterio. En este caso la palabra zapoteca *gayu* “cinco” aparece con las voces españolas rosario y misterio. La traducción de esta forma sería: “los cinco misterios del rosario” y es utilizada por el autor cuando indica la penitencia que el sacerdote mandará al penitente.

Como se ha podido ver, en estos elementos se intentó conjugar los conceptos cristianos con voces indígenas, con el fin de hacerlos más cercanos a los catecúmenos. Sin embargo, aunque se ocuparon voces zapotecas cotidianas como *Xiñaana* “madre” o *Yaaga* “árbol”, en estas construcciones parece que las voces españolas tienen un lugar preponderante para mantener la ortodoxia del mensaje cristiano.

3. Construcciones en zapoteco

Los autores de las obras doctrinales en lenguas indomexicanas también buscaron formar los conceptos cristianos con los recursos propios de éstas, para volverlos más accesibles a sus aprendices. Al igual que varios frailes, Antonio Vellón se valió de tal recurso para configurar su texto; a continuación se presentan los casos en donde aparece el mencionado procedimiento:

- 1) *Xpellalati nayooma xtenni bejuanna* Jesucristo. Esta construcción se forma de la siguiente manera: *Xpellalati* significa, según Juan de Córdova, “cuerpo vivo”; *nayooma* refiere a lo santo, a alguna cosa sagrada e intangible, *xtenni* es el adjetivo posesivo de la primera persona del plural y, finalmente, *bejuanna* corresponde a “señor”. De este modo, la traducción al español sería: El cuerpo santo de nuestro señor Jesucristo. Por lo tanto, con tal estructura se refiere a la hostia consagrada utilizada para el sacramento de la Eucaristía, que, según el rito católico, es el cuerpo de Cristo.
- 2) *Benni* cristiano. El autor ha tomado *benni*, “persona” para esta construcción. Literalmente se lee: persona cristiana.
- 3) *Tichalaaya bejuanna* Dios. En este caso se reconoce la forma ya mencionada anteriormente “*bejuanna* Dios” o señor



Dios. Ahora aparece precedida por *Tichelaaya* que, según el *Vocabulario* de Córdoba, designa a alguna enseñanza, especialmente moral. Por lo tanto, lo anterior se entiende como: Enseñanza del señor Dios, pero el autor se sirve de ella para referirse a la doctrina cristiana. Se encuentra la variante *Tichalaaya xtenni bejuanna* Jesucristo, la cual literalmente significa: la enseñanza de nuestro señor Jesucristo.

- 4) *Pexoobaxtolla*. El autor se vale de esta construcción para referirse al sacramento de la confesión. Ésta se compone del verbo zapoteco *pexooba* “confesar” o “declarar” y el sustantivo *tolla* “culpa” o “pecado”; así pues, se acepta como “declaración de culpas o pecados”.
- 5) *Chy laani roo*. Vellón ha utilizado los sustantivos zapotecos *chy* “día”, *laani* “fiesta”, acompañados por el adjetivo *roo* “grande” para formar la estructura: Día de gran fiesta. El autor se ha valido de ésta para designar las fiestas señaladas por el calendario litúrgico.

A modo de conclusión

Luego de haber revisado brevemente estas particularidades del *Confesionario de zapoteco del Valle*, pueden apuntarse algunas conclusiones. Dentro de este opúsculo, en donde se busca orientar y retroalimentar al fiel con el deseo de que viva según los cánones de la vida cristiana, fray Antonio Vellón utilizó de ciertos elementos lingüísticos para hacer el texto efectivo y, al mismo tiempo, cercano al receptor. Tal esfuerzo no pasó desapercibido. Así pues, aquí se han destacado tres recursos utilizados por Vellón: el uso de hispanismos, los hibridismos y las estructuras en zapoteco. Con lo anterior se puede observar cómo las preocupaciones lingüísticas que los frailes tuvieron en el virreinato respecto a la forma de transmitir la fe cristiana siguieron vigentes en el México decimonónico. Vellón aparece por lo tanto como continuador y heredero de una tradición iniciada en el siglo XVI.

Si bien la presencia de hispanismos e hibridismos resulta relevante, es quizá el tercer procedimiento (las construcciones en zapoteco) el más atractivo. En éste, se observa cómo con el esfuerzo



de traducción realizado por los frailes no sólo se buscó verter términos de una lengua a otra. El proceso resultó mucho más complicado, pues exigió a los religiosos el conocimiento completo del idioma de los destinatarios de la obra pero, también, de su cultura y cosmovisión. Así pues, son dos los elementos más interesantes: *Xpellalati nayooma xtenni bejuanna* Jesucristo (el santo cuerpo de Jesucristo) y *Tichalaaya bejuanna* Dios (doctrina cristiana), pues remiten a importantes y complejos conceptos de la religión católica y los cuales, al parecer, el autor logró condensar en voces zapotecas. Como ni éstas, ni las demás formas en zapoteco alternan con voces hispánicas, puede decirse que, para el momento de su producción, los catecúmenos indígenas ya habían asimilado los referentes específicos.

Así pues, luego de realizar esta somera revisión y las observaciones arriba mencionadas, es posible afirmar que este confesionario en zapoteco es rico en recursos lingüísticos, con los cuales se continúa demostrando el complejo contacto cultural y lingüístico entre europeos e indígenas. Como se ha visto, el procedimiento, iniciado en el siglo XVI, no terminó entonces y siguió vigente en el México decimonónico (contexto que enmarca la realización y publicación de la obra aquí trabajada).

Bibliografía

BOROBIO, Dionisio, *Evangelización y sacramentos en la Nueva España (S. XVI), según Jerónimo de Mendieta*, Murcia, Instituto Tecnológico Franciscano, 1992.

CÓRDOVA, Juan de, *Vocabulario castellano-zapoteco, hecho y recopilado por el muy reverendo padre fray Juan de Córdoba, de la orden de los predicadores, que reside en Nueva España*, edición facsimilar por Wigberto Jiménez Moreno [1578], México, INAH-SEP, 1942.

LUNA TRAILL, Elizabeth, Alejandra Viguera Ávila y Gloria Estela Báez Pinal, *Diccionario básico de lingüística*, México, UNAM, IIF, 2007.



MÁYNEZ, Pilar, “La incidencia de hispanismos en los confesionarios mayor y menor de fray Alonso de Molina: Un análisis contrastivo”, en *Estudios de cultura náhuatl*, 30, 1999, pp. 275-283.

-----“Los hispanismos en la *Doctrina cristiana* de Molina: su incidencia”, en Ignacio Guzmán Betancourt, Pilar Máynez y Ascensión Hernández de León-Portilla (coords.), *De historiografía lingüística e historia de las lenguas*, México, UNAM-Siglo XXI, 2004, pp. 97-107.

MENDIETA, Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, tercera edición facsimilar, México, Porrúa, 1980[primera edición 1870].

MORENO TOSCANO, Alejandra, “El siglo de la conquista”, en *Historia general de México*, t. 1, Daniel Cossío Villegas (coord.), México, El Colegio de México, 1981, pp. 289-369.

PIKE, Royston, *Diccionario de religiones*, adaptación de Elsa Cecilia Frost, México, FCE, 1978.

SMITH STARK, Thomas C., “La trilogía catequística: artes, vocabularios y doctrinas en la Nueva España como instrumentos de una política de normalización”, en Rebeca Barriga Villanueva y Pedro Martín Brutagueño (coords.), *Historia sociolingüística de México*, t. 1, México, El Colegio de México, 2010, pp. 451-482.

VELLÓN, Antonio, “Confesionario de zapoteco del valle”, en *Gramática de la lengua zapoteca, por un autor anónimo* [1886], Antonio Peñafiel (comp.), México, Innovación, 1981.

ZORITA, Alonso de, *Relación de algunas de las muchas cosas notables que hay en la Nueva España y de su conquista y pacificación y de la conversión de los naturales de ella*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1999.



*R*ETÓRICA Y TRADUCCIÓN



Écfrasis como preservador de conocimiento en la *Historia general de las cosas de Nueva España*

Ernesto Soriano Trujillo
FES Acatlán, UNAM

Resumen: El objetivo principal de este trabajo es identificar a la écfrasis como recurso literario utilizado en la confección del apéndice II del libro Segundo de la *Historia general de las cosas de Nueva España*, llamado “Relación del gran templo de México”. Para ello se definirá la écfrasis, se analizarán las relaciones que tiene con la crónica, se indagará en sus principales características como figura retórica y se aplicará a ese segmento del texto para comprobar la premisa.

Palabras clave: crónica, descripción, écfrasis, subjetivema.

Introducción

La *Historia general de las cosas de Nueva España* (1558-1575)¹ es un gran compendio de elementos constitutivos del mundo y cosmogonía de los antiguos pobladores del altiplano central de México. Esta información fue recopilada por fray Bernardino de Sahagún (que nació en 1499 o 1500, en España, y murió en 1590, en México), con la ayuda de los habitantes nativos, y tuvo por

¹ La edición utilizada es la publicada por Porrúa en 2006.



fin conocer a fondo las tradiciones religiosas de México, para poder suplantarlas por las prácticas católicas que profesaba.

Bernardino de Sahagún llegó a México a inicios de la Colonia, en 1529, ocho años después de la toma de la ciudad de *Tenochtitlan*. Desde su llegada se interesó por conocer a los pobladores nativos de esta ciudad, ya que eran los nuevos devotos de la fe cristiana, para, de esta forma, erradicar algunas de sus costumbres que le parecían idolátricas. Por ello empezó a aprender náhuatl, idioma que le permitió tener un trato directo con la población y que, según testimonios de la gente que lo rodeaba, llegó a dominar perfectamente; además, una vez inmerso dentro de la sociedad investigó las costumbres que le parecía importante resaltar, dejando registro a sus compañeros religiosos para que pudieran realizar una predicación con mayor impacto social.²

De esta manera inició su magna obra: la *Historia general de las cosas de Nueva España*. Con más de treinta años de elaboración, está dividida en doce libros que abarcan diferentes ámbitos de la vida mexicana, desde divinidades, costumbres religiosas, calendarios, astrología, animales, vegetales, actividades cotidianas, hasta una relación de la conquista militar de la ciudad de *Tenochtitlan*.

Durante el largo periodo de elaboración de esta obra se realizaron etapas previas de recopilación y estructuración de la información, de las cuales podemos mencionar los *Primeros memoriales* (1560) y el *Códice Florentino* (1575), este último escrito a dos columnas, una en náhuatl y la otra en castellano, acompañadas de 1850 ilustraciones y 623 viñetas; la *Historia general de las cosas de Nueva España* es la parte en castellano del *Códice Florentino*. Bernardino de Sahagún dedicó gran parte de su vida a trabajos de investigación sobre la cultura de esta tierra, a la cual llegó para nunca marcharse.

Entre los doce libros de la *Historia general*, el segundo “trata del calendario, fiestas y ceremonias, sacrificios, y solemnida-

² Cfr. Robert Ricard, *La conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, México, FCE, 1986.



des: que estos naturales, de esta Nueva España hacían: a honra de sus dioses. Ponse al cabo de este libro, por vía de apéndice: los edificios, oficios y servicios: y oficiales, que había en el templo mexicano”.³ Aquí, al final, en el apéndice II titulado *Relación del gran templo de México*, se habla de setenta y ocho espacios arquitectónicos⁴ ubicados en el centro político y religioso de la cultura mexicana, que era la más importante en este territorio; su recinto sagrado: el lugar donde se encontraba ubicado el Templo Mayor o *Huey Teocalli*.

Crónica descriptiva en la Relación del gran templo mexicano

Importante es conocer la arquitectura de las poblaciones, ya que ella nos “afecta, configura nuestra conducta y condiciona nuestro estado de ánimo psicológico”,⁵ y más que limitarse a ser un instrumento que utiliza el hombre para proporcionarse cobijo o para alguna función religiosa o recreativa, es también la “crónica física de las actividades y aspiraciones humanas”.⁶ Conocer la arquitectura de algún lugar nos permite inferir acerca de los usos que se le daba al espacio, las costumbres que se practicaban ahí y, de alguna manera, su ideología.

La crónica ha existido desde tiempos inmemoriales, ya que esencialmente consiste en contar una historia; probablemente es tan antigua como la aparición del lenguaje en el hombre.⁷ Se considera crónica al género que tiene como intención informar, incluyendo para esto secuencias textuales argumentativas, utilizadas para registrar en orden temporal los sucesos de un espacio

³ Bernardino de Sahagún. *Códice florentino*, ed. facsimilar, ubicado en la FES Acatlán, p. 55.

⁴ Aunque Ángel María Garibay menciona, en la edición que utilizamos, que existen errores y repeticiones al cotejar los textos en español y náhuatl.

⁵ Geoffrey H. Baker, *Análisis de la forma. Urbanismo y arquitectura*, México, G. Gili, 1991, p. 11.

⁶ *Idem.*

⁷ Angélica Arreola Medina, *La crónica*, México, Edere, 2001, p. 17.



concreto (por ejemplo, una ciudad). Así que mientras se narran los hechos, se realiza una valoración de lo presentado.⁸

Cada vez que presenciamos hechos de nuestro diario acontecer y luego los narramos a otras personas surge el instinto de cronista en cada uno de nosotros. La narración de ello es lo que se conoce como crónica. Este género permite conocer, en palabras de Angélica Arreola, el “entorno, la historia y las costumbres de un lugar, es decir, [es] una manera de entrar en contacto con tu realidad”.⁹ Por ello, las páginas de la *Historia general* son un portal que permite entrar en las circunstancias de los mexicas, que ellos mismos, los informantes y colaboradores de Sahagún, proporcionaron. En el caso concreto del apéndice II del libro Segundo llamado *Relación del gran templo de México*, brinda datos valiosos sobre el espacio donde se encontraban los edificios consagrados a las actividades religiosas.

La literatura hispanoamericana comenzó con la crónica de lo acaecido en este continente a los conquistadores, catequistas y viajeros que llegaron a lugares insospechados, y la mejor manera de transmitir sus vivencias fue a través de la narración de lo que sus propios ojos podían percibir. Escribían sobre las peripecias de los viajes de expedición, la abundante y exótica vegetación que presentaban estos nuevos paisajes y también describían las peculiares edificaciones de estas culturas. Un ejemplo de estos primeros textos hispanoamericanos es la propia *Historia general de las cosas de Nueva España*.

En la América prehispánica los códices fungían como crónicas pictográficas en los que se plasmaba el recorrido histórico mítico de las poblaciones; un ejemplo de este tipo de documentos es el llamado *Códice Boturini* o *Tira de la peregrinación*.¹⁰ Estas culturas aborígenes gozaron de conciencia y registro histórico; recordaban su pasado, lo cual les permitía avanzar por un ca-

⁸ Dante A. Peralta, y Urtasun, *La crónica periodística*, Argentina, La Crujía, 2004, p. 34.

⁹ Angélica Arreola Medina, *op. cit.*, p. 7.

¹⁰ Jaume Aurell. *Comprender el pasado. Una historia de la escritura y del pensamiento histórico*, España: Akal, 2013, p. 11.



mino mejor, arrojando luz sobre la vida presente.¹¹ Tenían una escritura con glifos numerales, ideogramas y caracteres de representación fonética, que utilizaron para registrar sus tradiciones, fechas importantes, descripciones de doctrinas religiosas, mitos y ordenamientos jurídicos. También, por medio de imágenes e inscripciones sobre piedras, algunas de ellas colocadas en sus grandes edificaciones, buscaron fijar y transmitir sus historias.

Existen diversos tipos de textos donde se puede comunicar la historia: las memorias, las autobiografías, las cartas, notas personales, los artículos de prensa y las obras literarias. Entre ellos se encuentra la crónica, que deriva de la palabra griega *chronos*, que significa tiempo; tiene relación con la cronología, que determina el orden de las fechas de sucesos históricos.¹²

La crónica puede mostrar matices y presentarse como crónica descriptiva, ya que expresa elementos característicos de objetos, esculturas, lugares, personajes, acciones, costumbres: “cualquier forma de organización de nuestro conocimiento o percepción del mundo es susceptible de una utilización descriptiva [...] convirtiéndose en el sistema de referencia y principio de organización del texto”.¹³

La definición de descripción nos dice que es “representar a alguien o algo por medio del lenguaje, refiriendo o explicando sus distintas partes, cualidades o circunstancias”.¹⁴ Este tipo de obra recrea, por vía de la expresión, un todo que se va descomponiendo en partes de un modo sucesivo. Los límites de esa totalidad están supeditados a la finalidad que el emisor establece en su descripción. Éste recorta las partes del objeto que va a representar por medio del discurso, decide el orden en que aparecerán sus elementos constitutivos y selecciona sus principales características. Las

¹¹ *Ibid.*, p. 344.

¹² Tomado de http://odas.educarchile.cl/odas_ne_fontec/lenguaje/81_042/index.htm [consultado el 6 de agosto de 2014].

¹³ Angélica Arreola, *op. cit.*, p. 27.

¹⁴ Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española*, en línea: <http://lema.rae.es/drae/?val=describir> [consultado el 7 de junio de 2015].



secuencias descriptivas tienen la finalidad de explicar cómo es un objeto o individuo. Aquí la temporalidad importa poco porque la mirada se detiene en el objeto tratado.¹⁵

En el apéndice al que se refiere este trabajo se encuentran características que concuerdan con la crónica descriptiva del edificio número sesenta y siete: “se llamaba *Yopicalco*, y también *Eoacaleo*; ésta era una casa donde se aposentaban los señores y principales que venían de lejos a visitar este templo, espacialmente de la provincia de *Anahuac*”.¹⁶

Es evidente que la atención se centra en el edificio, menciona los nombres con los que se conocía, en este caso eran dos, así como las actividades a que estaba destinado, explica que era una especie de “hotel” o casa de descanso para quien visitara este templo y menciona de dónde venían principalmente las personas que se alojaban en este espacio. Así mismo se encuentran características similares en las descripciones restantes de este apéndice II. De esta manera, es posible acercarse, por medio de este texto, de una forma literaria, lingüística e histórica a las setenta y ocho construcciones en el corazón de México, muchas de las cuales fueron destruidas para erigir nuevas edificaciones, por ello quedaron pocos vestigios, muchos de ellos aún sumergidos en las entrañas de la actual Ciudad de México.

Fue relevante para la visión de Bernardino de Sahagún, quien principalmente revisó la estructuración de esta obra, que acompañando a la descripción física de los espacios arquitectónicos presentados en la *Relación del gran templo de México* se encontrara la referencia a las costumbres, ritos, sacrificios y actividades que practicaban cotidianamente los mexicas, ya que este lugar era considerado por esta cultura como el centro del universo, el punto donde se conectaban el cielo, la tierra y el inframundo, sitio idóneo para practicar los más sagrados cultos religiosos; asimismo, el espacio donde se concertaban los asuntos políticos más importantes del Imperio mexica.

¹⁵ Dante A. J. Peralta, *op. cit.*, p. 37.

¹⁶ Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 159.



También se identifica que la crónica descriptiva de las setenta y ocho edificaciones de este apéndice II son producto de una figura retórica llamada écfrasis. Esta será la hipótesis a comprobar durante la exposición del presente escrito.

Écfrasis cómo preservador de conocimiento

La écfrasis es una figura retórica. Ahora bien, según el diccionario *Silva Rhetoricae*, la retórica es el estudio de la expresión oral y la escritura eficaz;¹⁷ ayuda a comprender cómo trabaja el lenguaje y qué recursos ofrece, ya sea oral o escrito. La écfrasis es uno de estos elementos que tenemos los hablantes para poder comunicarnos eficazmente y alcanzar nuestros objetivos como emisores de mensajes. También es un recurso literario que nos permite, como lectores, conocer diferentes lugares, espacios, edificaciones, tradiciones, detalles, que personas de tiempos pasados vieron y trasladaron a un lenguaje verbal y escrito. Comprende las leyendas orales, crónicas, cuentos que describen lugares lejanos, situaciones, etcétera.¹⁸

Algunas definiciones hablan de la écfrasis como “la imitación en la literatura de una obra de arte”.¹⁹ Pedro Antonio Agudelo comenta que desde el inicio del concepto écfrasis, acuñado por los griegos, se hablaba de la descripción de cosas en general, “la

¹⁷ Dicha obra se puede consultar en línea: <http://rhetroric.byu.edu/>

¹⁸ Para conocer estudios sobre écfrasis consultar: Isabel Lozano-Renieblas, *La écfrasis de los ejércitos o los límites de la enárgeia*, Dartmouth College, disponible en: <http://revistas.um.es/monteagudo/article/view/77221/74651> [consultado el 26 de enero de 2016].

Macarena Rodríguez, “Ékphrasis y Literatura de Viajes. Ejemplos de Ékphrasis en El Greco o el secreto de Toledo”, en *Journal of Artistic Creation and Literary Research* 2.2 (2014): 38-43, Universidad Complutense de Madrid, España, disponible en: <https://www.ucm.es/data/cont/docs/119-2014-12-31-2.2.5.%20Macarena%20Rodriguez.pdf> [consultado el 21 de enero de 2016].

Susana González Aktories e Irene Artigas Albarelli (eds.), *Entre artes, entre actos: écfrasis e intermedialidad*, México, UNAM, 2011.

¹⁹ Murray Krieger, tomado de Susana González Aktories e Irene Artigas Albarelli (eds.), *op. cit.*, p. 12.



descripción viva de cualquier objeto”, y corresponde al término griego de mimesis o imitación: “la descripción de imágenes plásticas; arquitectónicas; artísticas; geográficas; de figuras de animales; vegetales o humanas o sus actos”.²⁰ Otra definición más general de écfrasis es “la representación verbal de una representación visual”.²¹

Las vivencias y saberes de Sahagún y sus informantes nativos quedaron registrados a lo largo de la *Historia general de las cosas de Nueva España*; pero, en especial, es interesante la exploración visual que aparece en la *Relación de los edificios del gran templo de México*, ya que describe las edificaciones arquitectónicas que se encontraban en ese espacio, además de los ritos, ceremonias y festividades alrededor de ellos. Por lo tanto, se trata de écfrasis en este segmento del texto, en cuanto las imágenes visuales que ellos presenciaron se llevaron a un lenguaje verbal para, después, ser transmitidos en las diversas etapas de la *Historia general de las cosas de Nueva España*.

Este tipo de écfrasis, el cambio de una imagen visual a una oración verbal, se encuentra en la primera entrada del apéndice II: “Era el patio de este templo muy grande: tendría hasta doscientas brazas en cuadro. Era todo enlozado (y) tenía dentro de sí muchos edificios y muchas torres; de estas torres unas eran más altas que otras, y cada una de ellas era dedicada a un dios”.²²

Se pueden notar elementos interesantes como son la explicación del lugar donde se encontraban los edificios, la forma (era un patio cuadrado), ofrece medidas, las partes integrantes y su comparación, además de su uso. Más adelante, en esta primera descripción:

²⁰ Pedro Antonio Agudelo, “Los ojos de la palabra. La construcción del concepto écfrasis, de la retórica antigua a la crítica literaria”, en *Lingüística y Literatura*, núm. 60, 2011, pp. 75-92. Tomado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3943091> [consultado el 26 de abril de 2014].

²¹ James Heffernan tomado de Luz Aurora Pimentel, *Écfrasis y lecturas iconotextuales*, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, p. 281.

²² Sahagún, *op. cit.*, p. 154.



La principal torre de todas estaba en el medio y era más alta que todas, era dedicada al dios *Huitzilopochtli* o *Tlacauepan Cuexcotzin*. Esta torre estaba dividida en lo alto, de manera que parecía ser dos y así tenía dos capillas o altares en lo alto, cubierta cada una con un chapitel, y en la cumbre tenía cada una sus insignias o divisas distintas.²³

Aquí comienza a describir la principal torre, como él la llama, actualmente conocida como Templo Mayor o por su traducción al náhuatl *Huey Teocalli*. Menciona el nombre del dios a quien era dedicado el templo, la forma en que estaba dividida en lo alto, ya que compartía el espacio con otra capilla, y la decoración con los símbolos característicos de cada dios:

En la una de ellas y más principal estaba la estatua de *Huitzilopochtli*, que también la llamaban *Ilhuícatl xoxouhqui*; en la otra estaba la imagen del dios *Tláloc*. Delante de cada una de éstas estaba una piedra redonda a manera de tajón que llamaban *téhcatl*, donde mataban los que sacrificaban a honra de aquel dios; y desde la piedra hasta abajo estaba un regajal de sangre de los que mataban en él, y así estaban en todas las torres. Estas torres tenían la cara hacia el occidente y subían por gradas bien estrechas y derechas, de abajo hasta arriba, a todas estas torres.²⁴

Ya menciona los dos principales dioses mexicas: *Huitzilopochtli*, dios de la guerra (leemos que se encontraba una estatua de este dios, interesante porque en la actualidad se conocen pocas representaciones escultóricas de él), y *Tláloc*, dios del agua, a los que se rendía adoración y culto en lo alto de esta torre. Frente a cada capilla se hallaba una piedra donde sacrificaban a las personas ofrecidas al culto para cada divinidad; la sangre de la ofrenda se derramaba por las escalinatas derechas y estrechas por donde se subía hasta estos adoratorios. La imagen que ofrece esta descripción es de un templo, dedicado a ciertos dioses, en el que se encontraba la sangre regada de las personas sacrificadas. No ofrece mayores detalles en cuanto a la forma

²³ *Idem.*

²⁴ *Idem.*



de la torre, sólo dice que era la más alta, sin ofrecer medidas; lo que sí menciona es la orientación que tenían las torres, ya que la fachada principal estaba orientada hacia el occidente, lugar donde se oculta el sol, por lo que pudieron servir estas edificaciones de miradores y marcadores del movimiento solar y de los astros. De la misma manera, aparecen el nombre en náhuatl de cada dios y de la piedra de sacrificios, lo que hace realmente interesante este segmento, y esto mismo ocurre a lo largo de toda la *Historia general*, para conocer el vocabulario registrado del antiguo idioma náhuatl.

Las descripciones de los edificios son fruto de la observación del espacio, primeramente, y después de la transcripción a un lenguaje verbal. Aunque Sahagún no haya realizado la exploración visual completa de los sitios arquitectónicos personalmente, porque él llegó ocho años después de la caída de *Tenochtitlan*, y el Templo Mayor, con varios de los edificios aledaños, debieron estar parcial o totalmente destruidos, no deja de tener relevancia en cuanto a la écfrasis se refiere, porque sus informantes observaron y tal vez hasta participaron de las actividades realizadas en estos sitios, permitiendo este cambio de lenguajes necesario para la écfrasis, del visual al verbal.

Para ilustrar lo anterior sirvan los dos ejemplos siguientes de este apéndice II; primero el edificio treinta y uno:

Se llamaba *Tezcaapan*; era una fuente como alberca en que se bañaban los que hacían penitencia por voto: acostumbraban muchos a hacer voto de hacer penitencia ciertos meses, o un año, sirviendo a los *cúes*, o dioses a quien tenían devoción; éstos se lavaban de noche en esta fuente.²⁵

Como se mencionó, además de describir las cualidades físicas de la edificación también narra las actividades realizadas allí por medio de dicha figura literaria:

El sexagesimosexto se llamaba *Xochicalco*; este era un *cu* edificado a honra del dios *Cintéotl* y también a honra del dios *Tlatlauhqui Cintéotl*, y también de la diosa *Atlantonan*, y cuando mataban una mujer que era imagen de esta diosa, desollábanla y uno de los sá-

²⁵ Sahagún, *op. cit.*, p. 157.



trapas vestía su cuero. Esto se hacía de noche, (y) luego de mañana andaba bailando con el cuero vestido, de aquella que había muerto; esto se hacía cada año, en la fiesta de *ochpaniztli*.²⁶

Al ser la écfrasis la representación de un objeto visual con signos verbales, conlleva a un cambio de lenguajes. Observamos un objeto, nuestro cerebro lo codifica a través de una imagen, la cual después es externada por medio de las palabras, ya sean orales o escritas.

Encontramos en el texto *Los ojos de la palabra...*, de Pedro Antonio Agudelo, que “la imagen (poética o pictórica) es referencia unívoca del lenguaje artístico y, por tanto, soporte de cualquier intercambio de canal”.²⁷ Además de ser la écfrasis descripción poética de alguna obra de arte, los poemas o textos que usan esta figura retórica son metalenguajes, ya que “representan a otra representación”.

En la écfrasis, el narrador construye otro relato, a veces distinto al presentado en la obra visual o en el objeto descrito, y que es más afín al texto que lo rodea que al referente plástico mismo. A pesar de esta distancia, la creación artística *está presente* para desencadenar la descripción y narración literaria, por ello existen dos tipos de écfrasis: la literaria y la crítica. La primera “presupone el cuadro, sea éste real o ficticio. Por tanto, la écfrasis literaria se basa en una idea del cuadro, en una imagen del artista, en lugares comunes del lenguaje y a propósito del arte”.²⁸ La segunda “se refiere a un cuadro existente, y sólo tiene sentido si está basada en el análisis formal de su objeto [...] formula juicios de valor variados y basados en principios estéticos explícitos, condena o elogia, quiere formar el gusto de sus lectores”.²⁹

Sahagún crea un relato basado en la observación, presenta el objeto físico al cual se refiere, hace juicios de valor, y conduce ha-

²⁶ *Ibid.*, p.159.

²⁷ Pedro Antonio Agudelo, *op. cit.*, p. 82.

²⁸ *Idem.*

²⁹ *Idem.*



cia la lectura que él desea. Por ejemplo, la descripción del edificio número doce:

El duodécimo edificio se llama *Tlillancalmécac*; era un oratorio hecho a honra de la diosa *Cihuacóatl*. En este edificio habitaban tres sátrapas que servían a esta diosa, la cual visiblemente les aparecía y residía en aquel lugar, y de allí visiblemente salía para ir a donde quería. Cierito que era el demonio en forma de aquella mujer.³⁰

Hay que poner atención a las palabras que utiliza, porque ellas contienen la intención que quiso darle el autor a este segmento del texto. Menciona el nombre del edificio, la diosa a quien estaba consagrado, el número de sacerdotes, o sátrapas como él los llama, utiliza el adverbio *visiblemente* que reafirma la idea de que aquello lo está observando, y en la oración final hace el juicio de valoración de todo el párrafo, y que corresponde también a la intención de la *Historia general* que el mismo fraile menciona:

El médico no puede acertadamente aplicar las medicinas al enfermo sin que primero conozca de qué humor o de qué causa procede la enfermedad [...] Para predicar contra estas cosas [ceremonias], y aun para saber si las hay, menester es saber cómo las usaban en tiempo de su idolatría [...] y los confesores ni se las preguntan ni piensan que hay tal cosa, ni saben lenguaje para se las preguntar.³¹

A través del lenguaje Sahagún pudo acercarse a este objetivo, ya que escogió las palabras específicas que creyó adecuadas (a este tipo de vocablos se le conoce como subjetivemas, más adelante se revisarán), trasmitiéndolas por medio del texto que se ha conservado hasta nuestros días.

Se afirma que el hombre es un ser de lenguaje,³² dado el desarrollo y complejidad de sus sistemas comunicativos, que lo diferencia de las demás especies que coexisten con él. La adquisición de estos sistemas le permitió a la especie humana crear y

³⁰ Sahagún, *op. cit.*, p. 155.

³¹ *Ibid.*, p. 15.

³² Eduardo Bertolino y Laura Perelli, “Lenguaje, subjetividad y cultura”, en *La trama de la comunicación*, núm. 10, 2005-2006, tomado de: dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4469003.pdf [consultado el 28 de julio de 2014].



transmitir cultura. El lenguaje *re-produce* la realidad, y como no existe pensamiento sin lenguaje, el conocimiento del mundo, de los demás y de uno mismo va a estar determinado por éste.³³

Los subjetivemas son palabras portadoras de la visión personal del enunciador. Los hablantes, al referirnos a algún objeto físico, escogemos términos específicos que encontramos en nuestro bagaje personal; vamos seleccionando de nuestro conocimiento elementos lingüísticos que permiten acercarnos a nuestro objetivo como transmisores de un mensaje, ya sea para pedir un favor, externar una protesta o comunicar alguna noticia. El subjetivema se vincula con la écfrasis en el momento en que el testigo ocular, después de haber realizado la observación del fenómeno a describir, tiene que seleccionar las palabras que utilizará en el lenguaje verbal y, con ello, quedará registrada su valoración del hecho.

Transmitimos subjetividad al utilizar el lenguaje, y esto no es otra cosa que reflejo de nuestro contexto cultural: la “subjetividad se adquiere, se construye y se reconfigura permanentemente. Está constituida [...] por la cultura. No es otra cosa que cultura encarnada, singularizada”.³⁴ En las narraciones históricas, como es el caso de la *Historia general*, el historiador usa palabras que son huellas de la valoración que hace del suceso que narra. Estos elementos lingüísticos permiten indagar en la subjetividad del discurso y del lenguaje histórico registrado por Sahagún ayudando a vislumbrar el proceso de transmisión de conocimiento a través de la écfrasis.

Conclusiones

Muchos de los acontecimientos narrados en la *Historia general*, en concreto en el apéndice II llamado *Relación de los edificios del gran templo de México*, son producto de la figura retórica llamada écfrasis, ya que están basados en la observación de imágenes del entorno y del contexto de esos momentos (siglo XVI),

³³ *Idem.*

³⁴ *Idem.*



sobre todo de la vida cotidiana del mexica, y su explicación verbal realizada por Sahagún y sus informantes.

Mediante la écfrasis documentada en el apéndice II del libro segundo de la *Historia general* es posible conocer directamente algunas actividades que se realizaban en el Templo Mayor de México *Tenochtitlan* y parte de su arquitectura monumental, mismas que ahora se pueden cotejar y comparar con las investigaciones arqueológicas realizadas actualmente,³⁵ ayudando a ampliar la precisión en la documentación y fuentes al respecto. Además sitúa a los investigadores en un mejor terreno para especular sobre la identidad, el uso y la importancia de los nuevos hallazgos arqueológicos, históricos, lingüísticos y de cualquier otra disciplina.

El escritor, al utilizar la écfrasis, se convierte en el reconstructor del instante capturado por el ojo del observador y, por lo tanto, de la experiencia de conocimiento que, a su vez, puede ser transmitido a otras personas en diferentes tiempos y latitudes por medio del lenguaje escrito; en este caso particular la forma de transmisión fue por medio de la crónica descriptiva, lo que permite detenerse a analizar cada uno de los espacios arquitectónicos y su función específica.

El lenguaje, usado con precisión, le permite al escritor conducir al lector por los objetivos que se plantea, ya sea persuadir, informar, indignar, etc. Sahagún pretendía conocer y transmitir el conocimiento a sus compañeros religiosos sobre las costumbres de los pobladores nativos, para poder suplantarlas por el rito católico que ellos propagaban. En la actualidad, a más de cuatrocientos años de la *Historia general de las cosas de Nueva España*, sabemos que en lugar de haberse erradicado las costumbres milenarias de los habitantes mesoamericanos, se mezclaron con las tradiciones de otras

³⁵ Ver Alfredo López Austin. *Monte sagrado-Templo mayor*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, UNAM, Instituto Nacional de Investigaciones Antropológicas, 2009. También J. Barrera, *Arqueología urbana en la reconstrucción arquitectónica del recinto sagrado de México-Tenochtitlan*, México, Porrúa, 2013.



partes del mundo.³⁶ Y ahora, la *Historia general* permite conocer, de forma documental, estas costumbres que aún siguen vivas en México.

Bibliografía

AGUDELO, Pedro Antonio, “Los ojos de la palabra. La construcción del concepto écfrasis, de la retórica antigua a la crítica literaria”, en *Lingüística y Literatura*, núm. 60, 2011, pp. 75-92. Tomado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3943091> [consultado el 26 de abril de 2014].

ARREOLA MEDINA, Angélica, *La crónica*, México, Edere, 2001.

AURELL, Jaume, *Comprender el pasado. Una historia de la escritura y el pensamiento histórico*, España, Akal, 2013.

BAKER, Geoffrey H. *Análisis de la forma. Urbanismo y arquitectura*, México, G. Gili, 1991.

BARRERA RIVERA, José e Islas, Alicia. *Arqueología urbana en la reconstrucción arquitectónica del recinto sagrado de México-Tenochtitlan*, México, Porrúa, 2013.

BERTOLINO, Eduardo y Laura Perelli, “Lenguaje, subjetividad y cultura”, en *La trama de la comunicación*, núm. 10, 2005-2006, en dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4469003.pdf [consultado el 28 de julio de 2014].

Diccionario de la lengua española, RAE, <http://lema.rae.es/drae/?val=describir> [consultado el 7 de junio de 2015].

GONZÁLEZ AKTORIES, Susana y Artigas Albarelli, Irene (eds.), *Entre artes, entre actos: écfrasis e intermedialidad*, México, UNAM, 2011.

³⁶ Basta con acercarse a las diferentes comunidades que existen en el territorio mexicano para percatarse de que algunas actividades descritas en la *Historia general* se siguen practicando comúnmente, por ejemplo el llevar ofrendas a los cerros para venerar estos espacios como lugar de abastecimiento de los recursos necesarios para el sustento humano.



- LOZANO-RENIÉBLAS, Isabel, *La écfrasis de los ejércitos o los límites de la enargeia*, Dartmouth College, disponible en <http://revistas.um.es/monteaquedo/article/view/77221/74651> [consultado el 26 de enero de 2016].
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Monte sagrado-Templo mayor*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, UNAM, Instituto Nacional de Investigaciones Antropológicas, 2009.
- PERALTA, Dante A., *La crónica periodística*, Argentina, La Crujía, 2004.
- PIMENTEL, Luz Aurora, *Écfrasis y lecturas iconotextuales*, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, <http://www.lpimentel.filos.unam.mx/sites/default/files/poligrafias/4/13-luz-aurora-pimentel.pdf>, [consultado el 14 de abril de 2015].
- RODRÍGUEZ, Macarena, “Ékphrasis y Literatura de Viajes. Ejemplos de Ékphrasis en El Greco o el secreto de Toledo”, en *Journal of Artistic Creation and Literary Research* 2.2 (2014): 38-43, Universidad Complutense de Madrid, España.
- SAHAGÚN, Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Ángel Ma. Garibay (ed., est. introd. y notas), México, Porrúa, 2006.
- Silva Rhetoricae*, <http://rhetoric.byu.edu/> [consultado el 17 de agosto de 2015].



Autor Sahagún y autores indígenas
en *Coloquios y Doctrina Christiana*, 1564.
Un enfoque desde la retórica

Citlalli Bayardi Landeros
UAM Iztapalapa

Resumen: Este ensayo distingue dos secciones del texto *Coloquios y Doctrina Christiana* (1564) de fray Bernardino de Sahagún y el Colectivo Indígena del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco: la primera en náhuatl como obra de un colectivo indígena, y la otra en castellano cuya autoría corresponde a Sahagún. Cada sección se caracteriza por elementos retóricos particulares, que si bien se analizan por separado deben apreciarse en conjunto, con el objetivo de captar la riqueza y complejidad del texto. La sección de Sahagún está marcada por la sencillez y claridad, por ello se tiene una *puritas* y *perspicuitas* poco desarrolladas, mientras que la ornamentación es simple. La sección en náhuatl del colectivo indígena, por el contrario, maneja lo que podría llamarse un “*genus sublime*”, con momentos altamente dramáticos.

Palabras clave: fray Bernardino de Sahagún, retórica novohispana, autores indígenas, siglo XVI.



El documento que conocemos como *Coloquios y Doctrina Christiana*, de fray Bernardino de Sahagún,¹ es sólo una cuarta parte, aproximadamente, de lo que debió ser la obra completa. Constituido por 16 folios, este fragmento fue recuperado hacia 1921 por el padre Pascual Saura, de los Archivos Secretos del Vaticano, donde habían permanecido mal catalogados. La primera publicación la realizó José María Pou y Martí, en 1924.²

El texto en su totalidad, según se aprecia en el sumario de la obra contenida en los folios recobrados, debió incluir, además de las piezas preliminares, dos libros, uno el de los coloquios, en el que se recogieron las pláticas con que, aparentemente, los primeros franciscanos convirtieron a la élite indígena de la recién conquistada Nueva España; y un segundo libro que contenía el catecismo o la doctrina cristiana propiamente dicha; el primero abarcaba 30 capítulos, y el segundo, 21. Estos valiosos folios sólo contienen 14 capítulos del primer libro, el resto y todo el segundo libro permanecen extraviados.

Las piezas preliminares del documento son las siguientes: “Prólogo”, nota “Al prudente lector”, Sumario de los libros primero y segundo, y finalmente un breve “Cathalogo de los doze frayles de Sanct Francisco”. Estas piezas están en castellano, pertenecen a Sahagún como autor y se encuentran en los primeros tres folios, por ambos lados, y en el recto del 4º folio.

A partir del anverso del 4º folio comienza el cuerpo del texto, es decir, los *Coloquios* propiamente dichos, divididos en capítulos y éstos en párrafos. La disposición ocurre de la siguiente manera: el anverso de los folios siempre conserva la versión en náhuatl de la obra, mientras que el recto corresponde a la castellana, o romance.

En la nota “Al prudente lector”³ fray Bernardino de Sahagún declara que hacia 1564 concluyó la disposición adecuada de la

¹ Bernardino de Sahagún, *Coloquios y doctrina cristiana*, Miguel León-Portilla (ed.), México, UNAM, Fisac, 1985.

² *Ibid.*, 33.

³ *Ibid.*, 75.



obra, a partir de unos apuntes que él mismo compiló en un náhuatl aparentemente “burdo” y que habían “estado en papeles y memorias” hasta ese momento, cuando por fin tuvo la oportunidad, como él señala, de ponerlos en “lengua mexicana bien congrua y limada”.

Sahagún no aporta más datos respecto al origen de tales apuntes, lo que sí señala es que fueron pulidos y dispuestos por ex alumnos suyos, los más destacados del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, altamente capacitados tanto en lengua náhuatl como en latín, y nombra a Antonio Valeriano, Alonso Vegerano, Martín Jacobita y Andrés Leonardo, quienes a su vez fueron asistidos por “quatro viejos muy platicos, entendidos así en su lengua como en todas sus antigüedades”.⁴ De estos últimos no hay mayores referencias, como procedencia o nombres.

Además de las piezas preliminares, la presencia de Sahagún como autor se encuentra en la versión en castellano de los *Coloquios*. Es digno de notar que a pesar de ser un texto que nunca fue publicado, como la mayoría de las obras de Sahagún, sí fue muy conocido en su época y consultado incluso un siglo después. Mendieta lo cita en su *Historia eclesiástica*⁵ y le asigna a Sahagún el carácter de **autor** de los coloquios; por otra parte, fray Agustín de Vetancurt, casi 100 años después, también hace referencia a dicho texto en su *Teatro mexicano*, donde señala haber consultado: “Un libro de à folio de Postillas, que escribió el V. Padre Fr. Bernardino de Sahagún con la relacion de la llegada de los doze primeros, y las platicas que hizieron para catequizar, que contiene 51. Capitulo en mexicano, y Castellano de materias llenas de e(f) piritu, y de erudición Christiana”.⁶

Así, es Sahagún a quien se había reconocido como autor de los *Colloqvios*, sin embargo, distinguidos investigadores, como Garibay y Klor de Alva, advirtieron en su momento la presencia

⁴ *Idem.*

⁵ Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, Libro III, cap. XIII, Antonio Rubial (est. prelim.), México, Conaculta, 1997, p. 356.

⁶ Agustín de Vetancurt. *Teatro mexicano*, “Catalogo de autores impre(f) os...” (*sic*), segunda edición fâcsm. de 1698, México, Porrúa, 1982, fol. III.



de la “mano indígena” en el texto. El primero encontró diferencias significativas en ambas versiones (náhuatl y castellano) que lo llevaron a considerar la existencia de dos obras con el mismo tema,⁷ por lo que confirió a los indígenas y a Sahagún la autoría de la versión correspondiente. Por su parte, Klor de Alva sugirió la presencia de un mismo libro compuesto a partir de un “núcleo histórico”, pero con dos autores distintos.⁸

El objetivo de esta investigación es realizar un acercamiento desde la retórica para identificar elementos del estilo en el documento en náhuatl y en el escrito en castellano, pertenecientes respectivamente a Sahagún y a una colectividad indígena.

Elementos retóricos

La versión de Sahagún es más informativa, sucinta y hasta cierto punto carece de los ornamentos presentes en la versión en náhuatl; ésta, por su parte, está henchida de elementos ornamentales clásicos indígenas y retóricos que Sahagún no incluyó en su trabajo. Sin embargo, no se trata de una falta del franciscano, pues era una costumbre de los tiempos no “pasar” esos matices del náhuatl a las versiones en castellano, como apunta Garibay, pues “la preocupación de los traductores de esa época estaba fincada en que se diera la sentencia, pura y escueta”, lo cual implicaba no exhibir las modalidades de expresión y estilo del náhuatl.⁹

Como obra didáctica, al *Coloquio* le corresponderían cualidades de claridad y sencillez, asignadas desde la proyección del mismo documento; esto es, mantendría una *puritas* y *perspicuitas* poco desarrolladas, así como una ornamentación simple. Estas tres cualidades de la elocución (*puritas*, *perspicuitas* y *ornatus*)¹⁰

⁷ Ángel Ma. Garibay, *Historia de la literatura náhuatl*, t. II, tercera edición, México, Porrúa, 1987, p. 246.

⁸ Jorge Klor de Alva, “La historicidad en los *Coloquios* de Sahagún”, en *Estudios de cultura náhuatl*, núm. 15, México, UNAM, 1982, pp. 147-186.

⁹ Ángel Ma. Garibay, *op. cit.*, t. I, pp. 409, 429.

¹⁰ Ver cuadro 1.



sí están presentes en la versión de Sahagún, pero no en la náhuatl. En ésta no hay un lenguaje simple ni llano, se trata de un náhuatl pulido, propio del que podrían dominar los intelectuales indígenas que colaboraron con Sahagún, y a quienes él mismo les reconoce su capacidad y conocimiento del náhuatl, tanto de los colegiales como de los ancianos que fueron consultados para su elaboración.

Cuadro 1
Dimensiones del discurso retórico

Dimensiones del discurso	1. <i>inventio</i>			
	2. <i>dispositio</i>			
	3. <i>elocutio</i>	3.1 cualidades de la elocución	3.1.1 <i>puritas</i>	
			3.1.2 <i>perspicuitas</i>	
			3.1.3 <i>ornatus</i>	3.1.3.1 <i>compositio</i> 3.1.3.2 tropos 3.1.3.3 figuras
		3.2 registros de la elocución	3.2.1 <i>genus humile</i>	
			3.2.2 <i>genus medium</i>	
			3.2.3 <i>genus sublime</i>	
	4. <i>memoria</i>			
	5. <i>actio</i>			

Debido a estas características, la versión en náhuatl tiene un registro de elocución que lo caracteriza como *genus sublime* (“género sublime”), sobre todo los capítulos VI y VII, en donde participan los indígenas principales y gobernadores, y cuando se escucha la voz de los sacerdotes. En estos capítulos, a la finalidad didáctica del coloquio debe añadirse como especial objetivo el *movere* (conmover) al auditorio con fines persuasivos.



Así, el documento en náhuatl presenta un estilo marcado por la repetición, paralelismos, metáforas, enumeración y *amplificatio*, entre las principales características, que le confieren un ritmo y reiteración indicados para la instrucción y memorización propia del estilo oral, frecuentemente usado en los *huehuetlahtolli*.¹¹

En el siguiente ejemplo se presenta en un par de líneas tres figuras retóricas, con el objetivo de mostrar la profusión de elementos que se pueden encontrar en la versión en náhuatl y que se pierden en la castellana, de Sahagún:¹²

Versión en náhuatl (628-630)	Versión de Sahagún
<p>Auh yn amehoantin <i>intla anquittaznequj</i> <i>intla anqujmaviçoznequj</i></p>	<p>Si vosotros queréis ver y admiraros...</p>
<p><i>Traducción</i></p>	
<p>Y Ustedes, si quieren contemplar, si quieren admirar</p>	

En primer lugar, se trata de un paralelismo sinonímico:¹³ esto es, cuando la misma idea se repite con diferentes palabras; aunque Sahagún también usa dos verbos: ver y admirar, su versión pierde la sonoridad y el ritmo que se mantienen en la náhuatl, gracias a la gramática propia de éste. Con la partícula “*intla*” se tiene una anáfora, que se refiere a la repetición de una palabra al inicio de una frase; y con el verbo *nequj* (querer), un homeóptoton, esta

¹¹ *Huehuetlahtolli, testimonios de la antigua palabra*, Miguel León-Portilla (ed. y estudio introd.), Librado Silva Galeana (transliteración, trad. al español y notas), segunda edición, México, FCE, 2011, p. 432.

¹² Para todas las referencias y citas del texto *Coloquios y doctrina cristiana*, uso la edición de Miguel León-Portilla (ed.), México, UNAM, FISAC, 1985; en ésta se mantiene una división del escrito a través de líneas muy cortas que facilitan la comprensión y traducción del texto. Mantengo esta división y cito el número de la línea entre paréntesis, la columna de la izquierda contiene la versión correspondiente a Sahagún; la traducción de los textos es responsabilidad mía, así como el uso de negritas para resaltar ciertos elementos.

¹³ Ángel Ma. Garibay, *op. cit.*, t. 1, p. 65.



figura sucede cuando se repite el mismo final en las palabras o en grupos de palabras. Dichas repeticiones establecen un ritmo discursivo que, además, vale como recurso mnemotécnico e intensifica la acción, en ocasiones dramatizándola.

Uno de los tropos más empleados, sobre todo en la sección en náhuatl, son las metáforas, que pueden encontrarse solas o en series de dos (o más), y así constituyen ciertos paralelismos particulares. Es aquí donde se percibe una gran riqueza estilística en el *Coloquio*, en la sección náhuatl. Garibay fue quien acuñó el término difrasismo¹⁴ para designar la presencia de dos metáforas pareadas que expresaban un pensamiento simbólico; cada una, no obstante, aporta elementos que aluden a una “composición dual”, en palabras de López Austin,¹⁵ de aquello que designan. En general, se trata de dos elementos lingüísticos que no son meros ornamentos y cuyos significantes completan un “núcleo conceptual”¹⁶.

Por ejemplo, en el capítulo VI, parágrafo B, de los *Coloquios*, los gobernadores y principales indígenas indican a los religiosos cuáles son sus responsabilidades, y les dicen:

Versión en náhuatl (793-798)	Versión de Sahagún
Auh in tehoantin ca çâ ye iyo totequjuh: (in mjtoa) teuatl tlachinollj. auh çâ iehoatl ypan titlatoa, tictocujtlauja yn jtequjuh yn cujtlapillj yn atlapallj,	nosotros no tenemos cargo sino de las cosas de la guerra y de los tributos

¹⁴ *Ibid.*, p. 19.

¹⁵ Alfredo López Austin, “Difrasismos, cosmovisión e iconografía”, en *Revista española de Antropología Americana*, Vol. Extraordinario, 2003, pp. 143-160.

¹⁶ Mercedes Montes de Oca, “Los difrasismos: ¿núcleos conceptuales mesoamericanos?”, en Mercedes Montes de Oca (ed.), *La metáfora en Mesoamérica*, México, UNAM, 2004, pp. 32-46.



Traducción

y nosotros, sólo es esto nuestro oficio: (se llama) *teotl tlachinolli* (“la guerra”) y también de esto tratamos, nos encargamos de los tributos de *in cuitlapilli in atlapalli* (“pueblo”)

Teotl, tlachinolli, es el difrasismo que se refiere a la “guerra”; mientras que *in cuitlapilli, in atlapalli*, alude al “pueblo”.¹⁷

Si bien ya había mencionado que la versión de Sahagún suele ser más sintética y escueta, también hay momentos, aunque no muchos, en los que el franciscano es quien subraya ciertos elementos que personalmente le interesan; así, repite o amplifica ciertas sentencias, por ejemplo, en el final del párrafo B, del capítulo VIII. Una vez concluida la exposición respecto a la necesaria abjuración que deben hacer los indígenas de sus antiguos dioses, los religiosos concluyen con una argumentación condicional que imponen a los indígenas.

En la versión en náhuatl se establece un estilo periódico circular clásico, que incluye una prótasis seguida de la consecuente apódosis.

Versión en náhuatl (1140-1148)	Versión de Sahagún
Auh in axca ixtlacamo Ianquicaquiznequj yn jhiyotzin in jtlatoltzin dios (in uel iehoatzin amechmomaquilia) cencia amouitjzque. auh in dios in oqjmopevaltili in amopololoca, qujmotzoquixtiliz ancempoliuizque.	Pero si no quisieredes oyr las palabras diuinas que ese mismo dios os enbia y darles el crédito y reve- rencia que se les deue, de aquí adelante uestros errores no tienen excusa alguna y nuestro Señor Dios que os ... començado a destruir, por vuestros grandes pecados os acaba- rá.

¹⁷ *Idem.*



Traducción

Pero ahora, si no quisieres escuchar *In ihiyotzin, in itlahtoltzin*, “Su Aliento, Su Palabra” de Dios (bien es Él quien la entrega a ustedes) mucho peligrarán.

Y Dios que los empezó a destruir los terminará por desaparecer para siempre.

En la versión náhuatl identificamos como prótasis las primeras 5 líneas.

Prótasis: “si no quisieres escuchar ‘*Su Aliento, Su Palabra*’ de Dios (bien es Él quien la entrega a ustedes)”

Como apódosis, los restantes cuatro líneas.

Apódosis: o sea la consecuencia el (entonces) “mucho peligrarán. Y Dios que los empezó a destruir los terminará por desaparecer para siempre.”

La versión de Sahagún, también de estilo periódico circular, añade entre ambas cláusulas una oración interordinada, más amenazante:

Prótasis: “si no quisiéredes oyr las palabras diuinas que ese mismo dios os enbia y darles el crédito y reverencia que se les deue”

Oración interordinada: “de aquí adelante uuestros errores no tienen escusa alguna”

Apódosis: “y nuestro Señor Dios que os ... començado a destruir, por vuestros grandes pecados os acabará”.

Con esta “imprecación”, Sahagún pareciera estar más interesado que los primeros franciscanos en la acción consecuente de mantener la idolatría, para él la consecuencia es la destrucción total.

Recordemos que el libro de los *Coloquios* es uno de los documentos en los que se responsabilizó a los indígenas de la violencia de la guerra de conquista, como castigo por su idolatría. Pero regresando con Sahagún, él ve a la distancia esa primera evangelización, y si los indígenas fueron considerados “gentiles”, en-



tonces sus errores les serían perdonados, pues eran idólatras por ignorancia; sin embargo, en las palabras del fraile se aprecia una observación crítica e intimidante respecto a la pervivencia de tales prácticas.

Aunque Sahagún nunca negó la participación indígena en su obra, y más aún la describió junto con su método de trabajo en su admirable *Historia general de las cosas de Nueva España*,¹⁸ en los *Coloquios* no deja de tratarse de un documento en el que la figura de él como autor religioso es más visible que la presencia de los colaboradores indígenas; similar a lo que sucede con otras obras evangélicas del siglo XVI, si pensamos por ejemplo en los *huehuetlahtolli*, que compiló fray Andrés de Olmos, hacia 1535, en donde la participación indígena es indiscutible, pero vedada.

Si Sahagún, como él lo indica, fue quien dispuso el documento, la función de los colaboradores indígenas quizá fue la de *recordar* una etapa dolorosa para la comunidad indígena, enunciarla en un tiempo y en un espacio sucedido 40 años atrás, por lo tanto, ficticio, pero es ahí donde cobra relevancia su participación autoral.

Estos autores indígenas tuvieron la oportunidad, a través de la “mímesis conversacional” que impone el modelo dialógico,¹⁹ de hacer hablar a los principales y sacerdotes indígenas en un momento temprano de la derrota frente al conquistador español y decir lo que obviamente ya no estaba permitido, más aún era castigado con la muerte: el abogar por la permanencia de la religión tradicional. Claro que lo dicen apelando al subterfugio de la ficción: quienes lo expresan son *aquellos* personajes indígenas de 1524.

Los autores indígenas concibieron un espacio y tiempo que llevaron al coloquio, en el cual tuvieron la ocasión de restituir a los indígenas principales y sacerdotes parte de su antigua dignidad, a través del decoro manifestado en la expresión verbal de los

¹⁸ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, octava edición, México, Porrúa, 1992.

¹⁹ Jesús Gómez, *El diálogo renacentista*, Madrid, Ediciones el Laberinto, 2000, p. 14.



capítulos VI y VII, modelos de su antiguo discurso, con un tono oral propiamente indígena.

Estos autores indígenas de 1564 ya habían vivido la imposición del cristianismo y ya habían tenido 40 de años de fraguar su nahuatlización, por decirlo de alguna manera, esto es, de introducir conceptos y vocablos a un nivel más ontológico que de simples formas. Así, esa angustiada pérdida del universo divino que se percibe en el enunciado *teteu in omjorque* (línea 927), “nuestros dioses murieron”, en voz de los personajes de 1524, es recuperada por los autores en el momento de la escritura, enunciación o escucha del discurso total, cuarenta años después.

Para terminar, el fragmento que actualmente se tiene de los *Coloquios*, tanto la versión en castellano de Sahagún como la compuesta en náhuatl por los indígenas intelectuales, son dos elementos que integran un texto, y que no podrían ni deberían leerse o analizarse el uno sin el otro, pues en su totalidad el documento es fruto de una sociedad novohispana, en la que convivían, como en el coloquio, diferentes voces pertenecientes a culturas particulares.

En esta polifonía que integra una obra de autoría indígena y religiosa occidental radica la enorme riqueza del *Coloquio*. De ahí que mi propuesta es una lectura que escuche atentamente ambas voces.

Bibliografía

GARIBAY, Ángel Ma., *Historia de la literatura náhuatl*, ts. I, II, México, Porrúa, 1987.

GÓMEZ, Jesús, *El diálogo renacentista*, Madrid, Ediciones el Laberinto, 2000.

Huehuetlahtolli, testimonios de la antigua palabra, Miguel León-Portilla (ed. y estudio introd.), Librado Silva Galeana (transliteración, trad. al español y notas), segunda edición, México, FCE, 2011.



- KLOR DE ALVA, Jorge, “La historicidad en los *Coloquios* de Sahagún”, en *Estudios de cultura náhuatl*, núm. 15, México, UNAM, 1982, pp. 147-186.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, “Difrasismos, cosmovisión e iconografía”, en *Revista española de Antropología Americana*, Vol. Extraordinario, 2003, pp. 143-160.
- MENDIETA, Jerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, Antonio Rubial (est. prelim.), México, Conaculta, 1997.
- MONTES DE OCA, Mercedes, “Los difrasismos: ¿núcleos conceptuales mesoamericanos?”, en *La metáfora en Mesoamérica*, México, UNAM, 2004, pp. 32-46.
- SAHAGÚN, Bernardino de, *Coloquios y doctrina cristiana*, Miguel León-Portilla (est. introd.), México, UNAM, Fisac, 1985.
- *Historia general de las cosas de Nueva España*, octava edición, México, Porrúa, 1992.
- VETANCURT, Agustín de, *Teatro mexicano*, “Catalogo de autores impre(f)os...” (*sic*), segunda edición fâcsm. de 1698, México, Porrúa, 1982.



Políticas lingüísticas en el contexto posrevolucionario: enseñanza e investigación en lenguas mexicanas (1921-1939)

Juan Pablo Clemente Jacinto
FES Acatlán / FFyL, UNAM

Resumen: El objetivo de este trabajo es hacer una revisión histórica de las políticas lingüísticas impulsadas en México de 1921, fecha en que se funda la Secretaría de Educación Pública, hasta 1939, cuando se realiza la Primera Asamblea de Filólogos y Lingüistas, e inician las actividades del Proyecto Tarasco en Michoacán. Este periodo es significativo porque contextualiza los primeros estudios lingüísticos modernos realizados en el país y la búsqueda de una identidad nacional. Esta política formó parte de las medidas impuestas por diversos agentes para integrar a todos los sectores sociales en una sola nación, con una historia y una lengua común. El español, entonces, tuvo un papel importante al obtener el estatus de lengua nacional. Finalmente, se abordan las características que tuvieron los cursos de lengua española en los distintos niveles educativos del país.

Palabras clave: políticas lingüísticas, lenguas indígenas, español.



Introducción

Los múltiples cambios de gobierno, desde el estallido de la Revolución, no habían permitido que las bases educativas contribuyeran a la recuperación del país. Al finalizar la lucha armada, y con una débil estructura política, económica y cultural, el Estado buscó la vía más adecuada para mantener la estabilidad social que México requería. Resultaba indispensable difundir la idea de identidad nacional, donde cabrían todas las clases y culturas. La exaltación de la “mexicanidad” formó parte de las medidas llevadas a cabo para legitimar una sociedad carente de integración. La unidad nacional, según Monsiváis, era “el requisito para el Progreso, la exaltación del sincretismo como garantía del equilibrio político, cultural y social”.¹ Las políticas impuestas por el Estado y cuya finalidad era elevar a México a la modernidad se aplicaron a las áreas de administración, economía y cultura. Las últimas promovieron proyectos educativos que en la posteridad se verían reflejadas en las instituciones adheridas a la Secretaría de Educación Pública (SEP)² y que influirían en la política lingüística de las décadas siguientes.

Este trabajo tiene como objetivo hacer una revisión histórica de las políticas lingüísticas impulsadas en México durante las poco menos de dos décadas que van desde el proyecto cultural que inicia con la creación de la SEP (1921), hasta el Congreso de Filólogos y Lingüistas (1939), donde se redactó el Proyecto Tarasco y la educación nacional siguió un rumbo diferente en lo que al lenguaje se refiere. Este periodo es significativo para la planificación del lenguaje,³ porque ésta se contextualiza con los primeros estudios

¹ Carlos Monsiváis, “Notas sobre la cultura mexicana en el siglo XX”, en *Historia general de México*, Daniel Cosío Villegas (coord.), México, COLMEX, 1988, vol. 2, p. 1381.

² Bellas Artes, la Red de bibliotecas y la Educación rural.

³ En este trabajo se utilizarán los términos política lingüística y política del lenguaje indistintamente. Sin embargo, existe una distinción entre éstos y los de planificación lingüística o planificación del lenguaje. Terborg y García Landa apuntan que la planificación lingüística es parte de la política lingüística. La segunda es una categoría más amplia en la que caen todas las acciones que tienen



lingüísticos modernos realizados en el país y con la búsqueda de una identidad nacional, principal meta cultural del Estado posrevolucionario, y la implantación de una lengua oficial.

Por políticas lingüísticas entendemos:

‘tanto la actividad de los estados o gobiernos’ en relación con las lenguas habladas en sus dominios, como las actividades de interés público o amplio de cualquier ciudadano o cualquier grupo de ciudadanos dirigidas a modificar la situación de los hablantes de las lenguas pertenecientes a un Estado.⁴

De acuerdo con Florescano, para construir un nacionalismo es necesario unificar la lengua antes de uniformar el sistema educativo, el económico, el administrativo y el jurídico.⁵ Por ello, todos los planteamientos que defendieron o atacaron el multilingüismo en México resultan significativos. La lengua, afirma Köning, “funciona como un sistema de representación que construye una perspectiva del mundo socialmente compartida”.⁶ Al imponer o preservar esa perspectiva, la lengua dirige la conciencia de un grupo y la simbolización de la identidad colectiva. De este modo, las actitudes e ideologías de los individuos, de los diferentes grupos o de la sociedad en general, influyen en la tendencia hacia el bilingüismo o monolingüismo, así como en la política lingüística que desarrolla y adopta una nación; sin embargo, si su postura es que la lengua o lenguas originarias no representan el progreso y no

un efecto en la lengua, intencional o no. En cambio, la planificación del lenguaje “consiste de un cuerpo de ideas, leyes y regulaciones, reglas de cambio, creencias y prácticas con la intención de cambiar una situación o de evitar algún cambio”, Roland Terborg y Laura García Landa (coords.), *Los retos de la planificación del lenguaje en el siglo XXI*, México, UNAM, CELE, 2010, p. 15.

⁴ Beatriz Garza Cuarón, “Las políticas lingüísticas en el mundo de hoy: panorama general”, en *Políticas lingüísticas en México*, Beatriz Garza Cuarón (coord.), México, La Jornada Ediciones/CICyH-UNAM, 1997, p. 10.

⁵ Enrique Florescano, *La función social de la Historia*, México, FCE, 2012, p. 90.

⁶ Matthias Köning. “La diversidad cultural y las políticas lingüísticas”, en *Órgano informativo de la Comisión de Derechos Humanos del Estado de México*, Septiembre-Octubre 2001, p. 86. En línea: <http://telematica.politicas.unam.mx/biblioteca/archivos/040107024.pdf> [consultado el 6 de julio de 2012].



proporcionan oportunidades, es probable que las abandonen a favor de la lengua de la mayoría.⁷

Identidad nacional ¿una identidad lingüística?

Durante los años veinte el Estado requería la definición de una nueva identidad que aglutinara a todos los sectores sociales. No existía una perspectiva de unidad proporcionada oficialmente para hacer estable la realidad mexicana. Así, el Estado intentó incluir a la población en el proceso modernizador a través de un ideal nacionalista, definido por Monsiváis como

la defensa de los intereses de una comunidad determinada geográficamente, la ideología de los rasgos colectivos más notables, el orgullo de las diferencias específicas, la mitificación de los comportamientos obsesivos, el ámbito del tradicionalismo cifrado en la religiosidad, el catálogo de los sentimientos más recurrentes.⁸

Con la instrumentación del nacionalismo en las esferas política y cultural, el bando victorioso de la Revolución Mexicana buscaba liberar a la sociedad del “primitivismo” en el que estaba sumergida. Los gobiernos tuvieron claro que resultaba imprescindible transformar y reconstruir el país, por lo que buscaron en los elementos de la cultura popular el punto de partida hacia la modernización. A través de la política cultural de la Revolución se interesaron en transformar una sociedad calificada de feudal en una adherida a los ideales de la modernización. Entendemos por política cultural el proceso por el que “se articularon y disputaron las definiciones de cultura: en el sentido estrecho de identidad y ciudadanía nacionales, y en el sentido más lato de conducta y

⁷ Cfr. Martha Muntzel, “Lenguas originarias en riesgo: entre el desplazamiento y la vitalidad”, en *Historia sociolingüística de México*, Pedro Martín Butragueño y Rebeca Barriga Villanueva (dirs.), México, El Colegio de México, 2010, p. 964.

⁸ Carlos Monsiváis, “Muerte y resurrección del nacionalismo”, en *El nacionalismo en México*, Cecilia Noriega Elío (coord.), México, El Colegio de Michoacán, 1992, p. 448.



significado sociales”.⁹ A partir de ello, el Estado mexicano basó su propuesta en dos rubros: el primero se refería a la implantación de símbolos a través de expresiones populares y artísticas; el segundo a la educación rural y urbana.

Como parte del rescate y difusión de los diversos rostros de la sociedad, se esforzaron también en delinear una identidad lingüística. Las políticas del lenguaje impulsadas durante los poco más de veinte años que hay entre la creación de la Secretaría de Educación Pública hasta el Primer Congreso de Filólogos y Lingüistas tuvieron como fin la expansión del español como lengua nacional.

Con el triunfo de la revuelta armada se impulsó un nuevo interés por el indigenismo, pero fue necesaria la integración social en una sola identidad: la mexicana. De acuerdo con De la Mora, la política pendular osciló del empleo de los idiomas indomexicanos para la instrucción de las etnias al uso del español, con el fin de evitar la fragmentación del Estado.¹⁰ La Revolución idealizó al indígena como figura mítica y lo convirtió en un elemento central; sin embargo, no superó la negación de la diversidad étnica y lingüística. Así, se continuó fomentando la escisión entre dos Méxicos:¹¹ el indígena y el hispanico.

Las políticas lingüísticas tuvieron como objeto la integración y asimilación de los pueblos indomexicanos en el Estado hispa-

⁹ Mary Kay Vaughan, *La política cultural en la Revolución: maestros, campesinos y escuelas en México, 1930-1940*, México, FCE, 2001, p. 15.

¹⁰ Cfr. Alejandro de la Mora Ochoa, “La estandarización del español mexicano”, en *Cambio lingüístico y normatividad*, Fulvia Colombo y M. Ángeles Soler (coords.), México, UNAM, 2009, p. 102.

¹¹ Esta división fue subrayada por el Instituto Mexicano de Investigaciones Lingüísticas. Véase “Nuestros dos Méxicos”, *Investigaciones Lingüísticas I*, 1 (agosto 1933), pp. 7-10. Posteriormente, esta idea sería retomada por Bonfil Batalla; sin embargo, él no habla de de una sociedad indígena y una hispanica, sino de un México profundo, asociado con las culturas amerindias, y de un México imaginario, definido como “un país minoritario que se organiza según las normas, aspiraciones y propósitos de la civilización occidental que no son compartidos (o lo son desde otra perspectiva) por el resto de la población nacional”. Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo. Una civilización negada*, México, CONACULTA, Grijalbo, 1989, p. 10.



nohablante. Aunque los diversos gobiernos no lograron cubrir sus expectativas, favorecieron una situación lingüística con un número bastante alto de población bilingüe. Desde 1911, cuando se promulgó la Ley de Instrucción Rudimentaria que dio paso a la creación de las llamadas “escuelas rudimentarias” para comunidades indígenas (último intento educativo de la administración porfirista), hasta la década de los años treinta, la enseñanza del español fue obligatoria y, a la vez, el único medio de instrucción.¹² Se sostenía que la educación en lenguas indígenas contribuiría a la conservación de éstas, pero presupondría un obstáculo para la formación del alma nacional.¹³

Aun cuando en la secretaría vasconcelista se hablaba de la fusión de lo indígena con lo europeo para dar paso al mestizaje cultural, las acciones gubernamentales y pedagógicas se empeñaban en desprestigiar la expresión lingüística nativa. Las lenguas indígenas debían ser erradicadas y sustituidas por el español. De acuerdo con Barriga Villanueva, tanto Vasconcelos como Moisés Sáenz “no hicieron sino propiciar una propaganda indiscriminada y poco plausible del español en las zonas indígenas”,¹⁴ aunque se inició el periodo de mayor desarrollo en su enseñanza/ aprendizaje como lengua materna. Había una intención clara de abordar los problemas de alfabetización y castellanización, fundamenta-

¹² Cfr: Klaus Zimmermann, “Diglosia y otros usos diferenciados de lenguas y variedades en el México del siglo XX: entre el desplazamiento y la revitalización de las lenguas indomexicanas”, en *Historia sociolingüística de México*, Pedro Martín Butragueño y Rebeca Barriga Villanueva (dirs.), México, El Colegio de México, 2010, p. 941; y Rebeca Barriga Villanueva, “El deseo y la realidad: la enseñanza del español a los indígenas mexicanos”, en *Cambio lingüístico y normatividad*, Fulvia Colombo y M. Ángeles Soler (coords.), México, UNAM, 2003, p. 119.

¹³ “Enseñándoles en su lengua [de los indios] contribuimos a la conservación de ella, lo cual será muy hermoso para los lingüistas y anticuarios, pero un obstáculo siempre muy considerable para la civilización y para la formación del alma nacional. No enseñándole en su lengua, el indio se verá precisado a aprender el español... aun cuando olvide su lengua materna”. Torres Quintero citado por Shirley Brice Heath. *La política del lenguaje en México*, México, CONACULTA, INI, 1992, p. 130.

¹⁴ Barriga Villanueva, *op. cit.*, p. 119.



les para el desarrollo político, social y económico de la nación. José Vasconcelos, secretario de educación de 1921 a 1924, intentó cumplir con dos propósitos primordiales: fomentar la identidad mexicana y erradicar el analfabetismo y la ignorancia. Esto lo llevó a difundir los valores nacionales y a atender a la población rural al mismo tiempo que revaloró el concepto de escuela como la institución responsable de disminuir la desigualdad social. Así, “encabezó una campaña alfabetizadora de grandes proporciones, inspirado en las que se habían llevado a cabo en China y Rusia, tras sus respectivas revoluciones; desafortunadamente, sin que se alcanzaran los resultados que esas naciones obtuvieron”.¹⁵ Su iniciativa se centraba en que los grupos indígenas aprendieran el español como requisito para ingresar a las escuelas elementales donde todos recibirían la misma instrucción, buscando así eliminar las limitaciones sociales y culturales. Se pretendía integrar a toda la población, a pesar de no haber superado las barreras del doble origen. Esta política de incorporación, de acuerdo con Barriga Villanueva,¹⁶ ha determinado en gran medida la acción sobre la diversidad lingüística mexicana, haciendo del español la gran lengua que ha desplazado históricamente a las indomexicanas.

Educar en español o en lenguas indígenas: entre el debate político y los esfuerzos académicos

El sistema de enseñanza del español utilizado desde la implantación de las escuelas rudimentarias fue el método directo. Consistía en el aprendizaje del nuevo idioma sin hacer uso de la lengua materna indígena; incluso, de acuerdo con Brice Heath, se llegó a la

¹⁵ Gloria Estela Báez Pinal, “Del catecismo a los libros de texto gratuitos. Un panorama histórico de la enseñanza del español en la escuela primaria”, en *Historia y presente de la enseñanza del español en México*, José G. Moreno de Alba (coord.), México, UNAM, 2009, p. 100.

¹⁶ Cfr. Rebeca Barriga Villanueva, “Una hiedra de siete cabezas y más: la enseñanza del español en el siglo XX mexicano”, en *Historia sociolingüística de México*, Pedro Martín Butragueño y Rebeca Barriga Villanueva (dirs.), México, El Colegio de México, 2010, p. 1117.



prohibición de ésta en espacios públicos.¹⁷ Asimismo, se exigía a todos los pueblos de México una posición favorable a la expansión del español y no se toleraba ningún método educativo capaz de alentar la preservación de las demás lenguas. Sin embargo, el programa educativo no tuvo los resultados esperados. Esto motivó una serie de cuestionamientos que llevaron a preguntarse si la falta de éxito se debía a que las poblaciones indígenas carecían de inteligencia. Afortunadamente, pronto se abandonaron esta clase de especulaciones y se dio paso a la evaluación del programa elaborado por Moisés Sáenz que culminó con el establecimiento de un modelo distinto para integrar a los indígenas en la sociedad nacional.

Cuando Vasconcelos renunció a la SEP, al aceptar la candidatura para ocupar la gubernatura de Oaxaca, Manuel Puig Casauranc se convirtió en el nuevo líder del ministerio. Moisés Sáenz, quien ocupó la subsecretaría, fue el intelectual detrás del trabajo cultural y educativo hasta 1933. Bajo su dirección ya no se pretendió la desaparición de las culturas y lenguas de los pueblos nativos, sino solamente el aprendizaje del español como vehículo de comunicación con el resto de la población. Al respecto, González Casanova afirmaba que las lenguas indígenas debían ser un medio de persuasión para despertar en el indio el deseo de instruirse y para enseñarle los rudimentos del español y así

conquistado a nuestra civilización, cuando palpe sus ventajas materiales y morales, no tardará el indio en abandonar su lengua por la nuestra: olvidará la jerga indo-española que suele hablarse en algunos lugares apartados en las transacciones comerciales, y conforme avance en cultura será más rica su lengua y más inteligible para nosotros y mutuamente nos comprenderemos mejor [...]. Pero cuidemos, a la vez de no impacientarnos, de no intentar forzar al indio

¹⁷ Cfr. Brice Heath, *op. cit.*, p. 142 y ss.; y María Luisa Acevedo Conde, “Políticas lingüísticas en México de los años cuarenta a la fecha”, en *Políticas lingüísticas en México*, Beatriz Garza Cuarón (coord.), México, La Jornada Ediciones, UNAM, CIICyH, 1997, p. 193.



a abandonar su lengua, porque destruiremos en germen su futuro amor patrio.¹⁸

Un primer paso hacia este modo de aculturación sucedería una vez que se hubiera formado a los indígenas bilingües con el objeto de que fueran ellos mismos quienes instruyeran a los niños de sus comunidades; sin embargo, cuando los nuevos profesores se adaptaron a la vida nacional, se negaron a volver a sus poblaciones. El programa fracasó y desapareció en 1932; no obstante, había iniciado la promoción del bilingüismo.¹⁹

Aunque el aprendizaje del idioma constituyó el eje de la educación oficial formal, los niños de las comunidades indias rechazaron el español y el currículo tradicional. Ninguno de éstos servía fuera de la escuela y, por lo tanto, el español no cumplía ningún propósito práctico. La frustración invadía a las personas involucradas en el proceso de enseñanza: los maestros, con el sentimiento de obligación en cuanto a la instrucción del español, y los niños indígenas, decididos a hablar en sus lenguas. Las dos posturas ponían en peligro el futuro de la escuela rural. El aprendizaje debía ajustarse a las necesidades locales y la extensión educativa someterse al desarrollo social y económico de las comunidades indígenas, convirtiendo la aptitud alfabética y el idioma nacional en instrumentos que contribuyeran al progreso. Empero, no existía suficiente material escrito en idiomas locales o resultaba inadecuado para la instrucción primaria. Además, pocos maestros dominaban el español y los idiomas indios lo suficiente para hacer pasar a la comunidad indomexicana de su idioma vernáculo al español como segunda lengua. A ello se debía agregar que no existía un método eficaz para alfabetizar en los idiomas nativos, que los indígenas tenían una gran capacidad de

¹⁸ Pablo González Casanova, “La educación del indio y los idiomas indígenas”, en *Universidad de México* I, 1 (noviembre 1930), pp. 23-24.

¹⁹ “...no es de ninguna manera el idealizado bilingüismo equilibrado, sino uno de transición que representa el puente de paso seguro al español.” Ver: Rebeca Barriga Villanueva. “Dos décadas de políticas lingüísticas: reflexiones en torno a la educación intercultural bilingüe y el Acuerdo 592” en *El mundo indígena desde la perspectiva actual. Aproximación multidisciplinaria*, Pilar Máñez (ed.), México, Grupo Destiempos, 2013, Vol. 2, p. 183.



resistencia a la sustitución de sus lenguas y que la preocupación por enseñar el alfabeto y a leer pasó a segundo término, siendo prioridad instruir en el cultivo de la tierra, e introducir agua o energía eléctrica a las comunidades.

Buscando un método que permitiera la adquisición favorable del español en las comunidades rurales, Moisés Sáenz halló la solución al problema lingüístico en el trabajo realizado por el norteamericano William Cameron Townsend en Guatemala. Con ello, comprendió que “la alfabetización podía realizarse mediante las lenguas indígenas y entendió que ser ciudadano mexicano no era incompatible con el uso de idiomas vernáculos”.²⁰ Townsend había llegado en 1917 a las comunidades cakchiqueles y vivía con ellos cuando el entonces subsecretario de educación conoció su trabajo. El norteamericano era un misionero que se había convertido en lingüista para traducir la *Biblia* protestante al idioma local y adoc-trinar a los indígenas. Sáenz visitó Guatemala en 1931 y Townsend le presentó todo el trabajo que él y sus compañeros habían realizado, el cual consistió en la elaboración de un alfabeto a partir del riguroso análisis del sistema lingüístico del cakchiquel y de cartillas para enseñar a los niños a hablar, leer y escribir el español y su propia lengua. Se trataba de la alfabetización en lengua vernácula como paso previo a la castellanización que, posteriormente, tomaría el nombre de método indirecto. Así, el subsecretario de educación invitó a Townsend a trabajar y llevar a cabo un proyecto similar en las comunidades rurales mexicanas. El norteamericano arribó al país en 1933 y, después de lidiar con la documentación y la burocracia nacional, obtuvo un permiso para realizar pruebas en Chiapas y Yucatán. Al no obtener los resultados esperados por sí mismo, concluyó que era necesaria la acción de un grupo numeroso de especialistas, por lo que ideó la creación de “un instituto de lingüística que adiestrara a los estudiantes para que trabajasen en

²⁰ Phillipe Schaffhauser Mizzi, “El proyecto Carapan de Moisés Sáenz: una experiencia educativa entre indigenismo y desarrollo rural”, en *VI Congreso Internacional del CIESAL “Independencias-dependencias-interdependencias”*, Toulouse, Francia, 30/06/2010. En línea: <http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/50/40/50/PDF/PSchaffhauser.pdf> [consultado el 6 de julio de 2012].



las tribus indias de México”.²¹ Esto fue el antecedente del Summer Institute of Linguistics (SIL).

Mientras tanto, Sáenz debía agotar las posibilidades existentes para llevar a buen término su proyecto educativo. Abandonó toda empresa para alfabetizar a la población adulta y se centró en los niños. Al igual que Vasconcelos, consideró que la lectura debía ser el principal promotor del idioma; sin embargo, esta actividad no partió del acceso directo a la literatura universal, la cual, más que alentar a los estudiantes, significaba un trauma para ellos, pues no eran capaces de comprender los textos. Basándose en la cultura oral de los pueblos originarios, Sáenz consideró a la lectura en voz alta como la principal herramienta para motivar a los estudiantes a aprender el español. Se debía enseñar a los maestros rurales a leer de modo que los indígenas pudieran entenderlos, sustituyendo términos complejos por un vocabulario más sencillo y leyendo con claridad y énfasis. Los encargados de realizar los textos especiales para esta empresa fueron el lingüista Pablo González Casanova y los antropólogos Carlos Basauri y Miguel Othón de Mendizábal, quienes formaban parte del grupo de Moisés Sáenz²² y que serían parte del grupo que concibió el primer centro de investigación lingüística en México. El material no era bilingüe, aunque contenía términos sencillos y procuraba abordar los temas de interés para las regiones indígenas.

Durante 1932, Moisés Sáenz concluía que la escuela era ajena a las costumbres y a la comunicación verbal del indígena y del mestizo. Con los valores recién instaurados que aportaban la alfabetización, el salón de clases y el maestro, la escuela tenía que luchar, por ejemplo, contra la tradición oral de los pueblos. El maestro, entonces, debía ser consciente del conflicto entre la tradición oral predominantemente indígena y la tradición escrita predominantemente española, y percatarse de que esta última mejoraría la vida de las comunidades rurales. Sáenz admitía que la escuela era la enemiga de la cultura indígena y pedía a los

²¹ Brice Heath, *op. cit.*, p. 156.

²² *Ibidem*, p. 157.



maestros benevolencia y humildad en sus esfuerzos por llevar a sus alumnos a una cultura más moderna. Pero para buscar soluciones a los problemas educativos no bastaba con la construcción de escuelas y asignación de maestros. Existía un mundo de factores económicos y múltiples obstáculos materiales que debían ser resueltos antes de que se pudiera lograr algún resultado eficaz.²³ Estos puntos no estaban relacionados con la educación, sino con las dificultades en el modo de vida rural (pobreza, principalmente), y por mucho que en las escuelas se pretendiera resolver estos problemas, el resultado sería siempre deficiente. Sin embargo, Sáenz abandonó su puesto en la SEP con el cambio de gobierno, dejando trunco su proyecto.

Poco tiempo después, en 1933, apareció el Instituto Mexicano de Investigaciones Lingüísticas (IMIL) en la Universidad Nacional por iniciativa de Mariano Silva y Aceves. Durante cinco años (1933-1938) el IMIL publicó la revista *Investigaciones Lingüísticas (IL)*, que difundía el trabajo académico del Instituto. Tanto el centro de investigación como su publicación respondían al anhelo de poder disponer de material que contribuyera a una educación bilingüe. En las notas editoriales del primer número de *IL*, el IMIL hacía una crítica de las características que habían determinado los estudios lingüísticos en México durante las primeras décadas del siglo XX:

[los trabajos] han estado reducidos, por lo que ve a la lengua española, a las clases de lenguaje con nociones gramaticales; en la escuela secundaria, a dos años de estudios gramaticales y un año dedicado al desarrollo histórico de la literatura española, lectura de las principales obras, orientaciones críticas y formas de estilo, todo en el mismo curso. En la Facultad de Filosofía y Letras a una cátedra de filología española, que dura un año, y a una cátedra de fonética general que dura otro año. Por lo que ve a las lenguas indígenas, sólo en la Facultad de Filosofía y Letras existe una cátedra de mexicano y otra de lengua maya.²⁴

²³ John A. Britton, “Moisés Sáenz: nacionalista mexicano”, en *Historia Mexicana* XXII, 22 (julio-septiembre 1972), p. 86.

²⁴ “Lo que estamos haciendo en el Instituto”, en *Investigaciones Lingüísticas* I, 1 (agosto 1933), p. 2.



El texto daba cuenta también de la enseñanza del español en las escuelas rurales, normales y en la Escuela Nacional Preparatoria. Se argumentaba que en ninguna de ellas había cursos dedicados a las lenguas indígenas propias de las distintas zonas del país. Asimismo, se sostenía que en las clases de gramática hispánica no se abordaban las formas lingüísticas usadas en México, de manera que estas variaciones quedaban en la categoría de “formas incorrectas, defectuosas e inapropiadas”.²⁵ En lo que respecta a los idiomas amerindios, su desconocimiento traía consigo, se argumentaba en la revista, que la población en general pareciera “extranjera” dentro un Estado que buscaba la integración de todos los sectores sociales. Así, se afirmaba que

en estas condiciones, se comprende, por una parte, que tarde o nunca llegamos a tener conciencia de lo que constituye la lengua nacional, o sea el español transformado en nuestro país, ya en vocabulario, en modismos, en provincialismos o en regionalismos, o en formas sintácticas y fonéticas; y por otra, que, con el abandono en que acostumbramos a tener a nuestras lenguas indígenas, cada vez nos alejamos de la posibilidad de conocer el pensamiento de nuestras razas aborígenes y, en consecuencia, de poder integrar espiritualmente una nación.²⁶

De esta manera, las actividades realizadas por el Instituto Mexicano de Investigaciones Lingüísticas estaban destinadas a contribuir con la descripción de aspectos fonéticos, léxicos y gramaticales, así como en el examen de la enseñanza tanto del español como de las lenguas indígenas, el latín y el griego.²⁷ Ello respon-

²⁵ *Ibid.*, p. 3.

²⁶ *Ibid.*, p. 2.

²⁷ Los objetivos del Instituto eran la realización de: I. Estudios pedagógicos en la enseñanza del idioma que se hace en las escuelas mexicanas; II. Estudios fonéticos con aplicación a los fenómenos lingüísticos de México; III. Estudios lexicográficos y etimológicos, tanto del español como de las lenguas indígenas; IV. Estudios críticos, estilísticos o históricos del lenguaje en obras de literatura mexicana; V. Estudios bibliográficos de la literatura lingüística mexicana; VI. Estudios gramaticales, tanto de nuestro español como de las lenguas indígenas; VII. Estudios de provincialismos, regionalismos o lenguajes especiales que se usan en México; VIII. Estudios de



día a una campaña “a favor de la dignificación de nuestras lenguas indígenas y de la valorización del español que hablamos”.²⁸ Según Butragueño y Barriga Villanueva, el IMIL fue “el primer intento de sistematizar los estudios lingüísticos” en México, restringidos entonces a la enseñanza del español. De igual forma, el Instituto tenía una particular concepción de la lingüística, entendida ésta como “una especie de collage en el que se mezclan lenguaje, filología, antropología y literatura”.²⁹ Al respecto, Lope Blanch argumentaba que dentro de la visión lingüística de Mariano Silva y Aceves se daba cabida, por igual, a trabajos filológicos y estilísticos, y afirmaba que “no se encerró don Mariano en la estrecha y empobrecedora concepción pseudoespecializada de la lingüística, ajena a la creación literaria o a la historia misma de los grupos de hablantes, en que se han enclaustrado algunas escuelas o corrientes contemporáneas”.³⁰

Además, las tareas que se había impuesto el IMIL eran una respuesta a dificultades educativas, como la alfabetización, y en cuya resolución este centro académico pretendía contribuir. Esto es interesante porque, hasta ese momento, no existía un proyecto de carácter académico y científico, desvinculado de la sociedad política, que se centrara específicamente en el dominio del lenguaje. Las labores proyectadas por el IMIL en esta materia pretendían abocarse a diversos aspectos del español y los distintos idiomas mexicanos. Los trabajos tenían fines diversos, siendo los más rele-

formas lingüísticas de nuestro español, influidas, ya sea por las lenguas nativas o por idiomas extranjeros; IX Estudios de metodología en la enseñanza de lenguas clásicas (latín y griego), en las escuelas universitarias. “Organización del Instituto”, *op. cit.*, p. 5.

²⁸ “Campañas del Instituto”, en *Investigaciones Lingüísticas* I, 1 (agosto 1933), p. 7.

²⁹ Pedro Martín Butragueño y Rebeca Barriga Villanueva, “De Silva y Aceves a Santamaría: hacia una lingüística mexicana”, en *De historiografía lingüística e historia de las lenguas*, Ignacio Guzmán Betancourt, Pilar Máynez y Ascensión H. de León-Portilla (coords.), México, UNAM, Siglo XXI, 2004, p. 239.

³⁰ Juan M. Lope Blanch, “La lingüística en la Universidad de México”, en *Estudios de lingüística hispánica*, México, UNAM, 1989, p. 242.



vantes aquéllos de naturaleza pedagógica, literaria, social y científica. Los tres primeros aspectos se focalizaban en la valorización de la lengua escrita y su enseñanza, mientras que el científico era entendido como el estudio de aspectos gramaticales, fonéticos y lexicográficos.

Con la organización de las “campañas del instituto”, la atención orientada hacia todos los idiomas hablados en las diferentes regiones del país sería el eje rector del trabajo científico del IMIL. Después de ser estudiadas, las lenguas serían divulgadas dentro de las escuelas rurales “con derivaciones necesarias hacia el conocimiento y recopilación de tradiciones, leyendas, y todo lo que pueda constituir un documento folclórico de nuestras razas aborígenes”, logrando con ello, “una penetración espiritual indudable”. Por lo que al español respecta, la primera intención fue promover la variedad dialectológica de México con el fin de construir una “conciencia lingüística” con relación al español peninsular.³¹ Bajo esta perspectiva se consideraba indispensable la revisión de la literatura para resolver parte del dilema de la falta de unidad de nuestra lengua, quedando abierta la posibilidad de investigar las variaciones lingüísticas dentro de las diversas comunidades, es decir, de hacer trabajo de campo. Sin embargo, todas las actividades del IMIL cesaron a la muerte de Silva y Aceves en 1937.

El reconocimiento que en poco tiempo ganó el IMIL influyó en el regreso de William C. Townsend al país para llevar a cabo los trabajos de alfabetización. Junto a Kenneth Pike, Maxwell y Elizabeth Lathrop, el misionero y lingüista estadounidense comenzó una larga tarea de formación académica con el respaldo del presidente Lázaro Cárdenas.³² Acompañados de profesionales de la educación, los miembros del SIL viajaron a las diversas comunidades “formulando un alfabeto basado en la fo-

³¹ “Campañas del Instituto”, *loc. cit.*

³² Véase: María Guadalupe Farías Mackey, “Cárdenas, el indigenista”, en *El Cardenismo (1932-1940)*, Samuel León y González (coords.), México, CIDE, FCE, CONACULTA, INEHRM, Fundación Cultural de la Ciudad de México, 2010, pp. 258-323.



némica, elaborando gramáticas, diccionarios y listas de vocabulario, y aleccionando a los maestros en las técnicas de educación bilingüe”.³³ Sin embargo, todo apuntaba a un solo objetivo: la castellanización. De acuerdo con Barriga Villanueva, el trabajo del Summer Institute of Linguistics conllevaba dos problemas para las regiones indomexicanas: el primero es que transgredía su identidad, ya que el fin último que perseguían los misioneros lingüistas era la traducción de la *Biblia* a las lenguas vernáculas; el segundo es que también tenía efectos negativos en la enseñanza del español, pues el proceso era interferido por el inglés, lengua materna de la mayoría de los lingüistas del SIL.³⁴

El Instituto Mexicano de Investigaciones Lingüísticas y el Summer Institute of Linguistics tuvieron un vínculo estrecho. Los investigadores del SIL fueron incluidos en el padrón de investigadores activos del IMIL y los primeros resultados de su trabajo fueron publicados en *IL*. Aunque el trabajo académico dirigido por Silva y Aceves ya había conseguido la creación de las Academias de las lenguas náhuatl, maya y otomí, la participación de Townsend, Nida y Pike fue indispensable en la instauración de las maestrías y los doctorados en Lingüística Románica, fundamentada en el español, y Lingüística Indígena.³⁵ Esta especialización pretendía instruir a los maestros rurales con conocimientos lingüísticos para preparar materiales didácticos adecuados para las distintas lenguas del país. Hasta entonces, los docentes se esforzaban por adaptar los sonidos y las gramáticas de los sistemas lingüísticos indígenas al alfabeto y la gramática del español.

Cuando en 1937 se llevó a cabo la Tercera Conferencia Internacional de Educación y se sentaron las bases de la educación bilingüe, los funcionarios de educación reconocieron la falta

³³ *Ibid.*, p. 170.

³⁴ *Cfr.* Barriga Villanueva, “El deseo y la realidad...”, *op. cit.*, 121.

³⁵ Para una mejor comprensión de las actividades del Instituto Mexicano de Investigaciones Lingüísticas y del Summer Institute of Linguistics, véase Juan Pablo Clemente Jacinto, Mariano Silva y Aceves y la revista *Investigaciones Lingüísticas: su aportación al ámbito académico-científico mexicano*, Tesis de licenciatura, México, UNAM, 2014.



de una formación pedagógica en los maestros rurales. Éstos necesitaban principios lingüísticos básicos y nociones de los idiomas amerindios. Por otra parte, durante el Primer Congreso Mexicano de Educación (1939) se planteó la necesidad de material docente en la enseñanza de lenguas y se demandaron cartillas elaboradas con bases lingüísticas.³⁶ Finalmente, en ese mismo año, se realizó la Primera Asamblea de Filólogos y Lingüistas, cuyo objetivo, según Acevedo Conde, era “obtener los lineamientos precisos para la formulación de la política lingüística y el programa de acción que habría de implantarse en México”. Se buscaba, con ello, un bilingüismo que pudiera proporcionar todos los aspectos de la modernización que eran necesarios al indio para conseguir oportunidades similares a las de otros mexicanos. No se trataba de eliminar las lenguas vernáculas, sino de sumar a ellas el español, el cual sería utilizado en las áreas de la vida indígena que pudieran significar mejoras sociales y económicas. Se comenzó, entonces, un programa de difusión lingüística a través de la escuela y medios de comunicación y de expresión cultural: radio, televisión, murales, entre otros. Inició una nueva etapa con la creación del Consejo de Lenguas Indígenas y una campaña de alfabetización en Michoacán, el Proyecto Tarasco, bajo la dirección de Maurice Swadesh,³⁷ lingüista norteamericano y profesor de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, Alfredo Barrera Vásquez y Maxwell Lathrop, del Summer Institute of Linguistics. Influidos por el trabajo del Instituto Mexicano de Investigaciones Lingüísticas, Swadesh creó la Academia de la Lengua Tarasca donde se retomaron algunos de los objetivos del plan de trabajo del IMIL. Lamentablemente, el programa fue cancelado en 1940

³⁶ Acevedo Conde, *op. cit.*, p. 195.

³⁷ Cfr. María Bertely Busquets, “Nación, globalización y etnicidad: ¿articulación necesaria en el diseño de políticas educativas públicas?”, en *Identidades, Estado Nacional y Globalidad: México, siglos XIX y XX*, Brígida von Mentz (coords.), México, CIESAS, 2000, p. 237.



por ser considerado un proyecto comunista fruto de la administración de Lázaro Cárdenas.³⁸

La enseñanza del español: algunos apuntes sobre su contenido pedagógico

Ahora bien, la política lingüística durante este periodo centraba su atención en las pretensiones de castellanizar a la población no hispanófono, so pena de la supresión de los idiomas amerindios. Lograr la unidad lingüística sería un avance significativo hacia la unificación nacional y hacia la modernización. A pesar de los esfuerzos por difundir una cultura literaria, cabe el cuestionamiento de si fue el procedimiento en el que se desarrolló la enseñanza del español el adecuado para su correcto aprendizaje y difusión. De acuerdo con Barriga Villanueva,

su abrupto contacto con las lenguas indígenas [...] motivó que desde sus orígenes su enseñanza estuviera, por un lado, escindida, y por el otro, atada a cuestiones de profunda raigambre ideológica y religiosa [...], de identidad [...], de prestigio, estatus y pertenencia a un grupo social determinado y marcado lingüísticamente [...]. Sin embargo, ninguna de todas ellas, hasta ya muy avanzado el siglo XX, se ha relacionado con el conocimiento *per se* de un sistema con reglas, estructura y formas de significar propias y relacionadas con el mundo social en que se dan [...]. La enseñanza del español en México ha estado siempre celosamente custodiada por dos ideales [...], que le impide lograr los objetivos prístinos de la enseñanza y el aprendizaje de una lengua: nacionalismo y purismo, que se han manifestado a lo largo de nuestra historia de diferente manera pero siempre como parte de una difusa arquitectura de móviles políticos y económicos subyacentes.³⁹

³⁸ Para Gunther Dietz, el proyecto reapareció en 1944 bajo la tutela del Instituto de Alfabetización para Indígenas Monolingües y retomó los principales aspectos de la “Campaña Tarasca” de Swadesh y Lathrop. *Cfr.* Gunther Dietz, “Indigenismo y educación diferencial en México: balance de medio siglo de políticas educativas en la región purépecha”, en *Revista Interamericana de Educación de Adultos* I, 1-3 (1999), pp. 46-48.

³⁹ Barriga Villanueva, “Una hidra de siete cabezas...”, *op. cit.*, p. 1112.



Los contenidos en las clases de español en las escuelas rurales y urbanas estaban diseñados para que los alumnos pudieran expresar su pensamiento. El niño debía, entonces, aprender a leer y escribir; el maestro, por su parte, enseñarle a pensar con claridad y a expresarse con precisión. Desde los primeros años de educación escolar se proyectaba que uno de los objetivos sería la “enseñanza de la lengua nacional, por medio de ejercicios intuitivos que tiendan a despertar ideas sobre los seres y los fenómenos que rodean a los educandos”,⁴⁰ este proceso procuraba que los niños aprendieran a entender y hablar el castellano, así como a leerlo y escribirlo. Asimismo, durante 1928, en el curso de Lengua Castellana de la Educación Secundaria se planteaba que los alumnos hablaran con soltura y corrección gramatical, redactaran con claridad y precisión, usaran los signos de puntuación e interpretaran los textos leídos.⁴¹ Por otro lado, dentro de los planes de estudio de la Escuela Nacional Preparatoria las clases de lengua estaban siempre acompañadas de lectura y redacción. Se llegó, incluso, a cambiar la denominación de la asignatura durante los años veinte, desapareció el curso de “Gramática” y sólo se hablaba de “Castellano”, “Español” o de “Lengua y literatura españolas”. Desde la perspectiva de José G. Moreno de Alba, es probable que hasta 1920 los cursos de literatura estuvieran separados de los de lengua.⁴² A partir de entonces, aunque existen clases independientes en materia literaria, éstas son impartidas conjuntamente con la lengua.

Cabe precisar que los contenidos gramaticales estaban basados en el trabajo de Andrés Bello, *Gramática de la lengua castellana destinada al uso de los americanos*, que fue publicado en 1847.

⁴⁰ Báez Pinal, *op. cit.*, p. 98.

⁴¹ Cfr: Gloria Estela Báez Pinal y Alva Valentina Canizal Arévalo, “El español en la escuela secundaria: un panorama histórico (1926-1993)”, Moreno de Alba, *op. cit.*, p. 252.

⁴² José G. Moreno de Alba, “La enseñanza del español en la Escuela Nacional Preparatoria y en el Colegio de Ciencias y Humanidades (UNAM)”, en *Historia y presente de la enseñanza del español en México*, José G. Moreno de Alba (coord.), México, UNAM, 2009, p. 432.



Los profesores lo utilizaban como sustento para sus cátedras desde 1915, pero fue en 1921 cuando se formalizó su uso a la par de la aparición de la educación secundaria. A partir de entonces se inició la elaboración de libros de apoyo para cumplir con la enseñanza del idioma. No eran textos con una metodología preparada y adecuada al nivel académico al que estaban destinados, sino adaptaciones con fines diversos. Báez Pinal y Canizal Arévalo brindan el ejemplo del *Manual de gramática castellana* de Carlos González Peña, el cual estaba dirigido a las clases de Lengua Castellana de la Escuela Superior de Comercio y Administración, pero que, por acuerdo con la Secretaría de Industria, Comercio y Trabajo, podía ser utilizado igualmente en la educación básica.⁴³ Asimismo, González Peña se basó en otros textos para la elaboración de su *Manual*, como la *Gramática* y el *Diccionario* de la Real Academia Española, en *Rudimentos de etimología* de Pedro Felipe Monlau, en la obra de Rufino José Cuervo, Ramón Menéndez Pidal y de Andrés Bello, y añade: “no existía ningún manual netamente escolar en el que se hubiera desarrollado, de acuerdo con la generalidad de nuestros programas, la sabia doctrina de aquel ilustre filólogo hispanoamericano [Bello]”.⁴⁴

Por su parte, Jesús González Moreno citaba otras gramáticas que servían como base para la elaboración de textos didácticos. Junto a las obras de la RAE y Bello aparecían las *Lecciones elementales de ortografía y prosodia: obra nueva y original en que por la primera vez se determinan y demuestran analíticamente los principios y reglas de la pronunciación y del acento de la lengua castellana* (1827) de Mariano José Sicilia, y *Elementos de gramática castellana precedidos de una ligeras nociones de lingüística y seguidos de algunas de literatura, retórica y poética* (1871) de Joaquín de Avendaño. González Moreno afirmaba que “a través del tiempo y del espacio, la mayoría de nuestros gramáticos y de nuestros preceptores ha sido el eco fiel, el disco fon-

⁴³ Báez Pinal y Canizal Arévalo, *op. cit.*, p. 249.

⁴⁴ Carlos González Peña, citado por Báez Pinal, *op. cit.*, p. 103.



gráfico de *hipótesis* filológicas muertas hace ya luengos años”.⁴⁵ Este autor era entonces profesor de Lengua en la Escuela Nacional Preparatoria y, aludiendo a la estática enseñanza gramatical, aseguraba:

Nada tendríamos que objetar si se relegaran a la Facultad de Filosofía y Letras las disquisiciones filológicas de detalle sobre la evolución fonética, morfológica, semántica y sintáctica de la lengua castellana, mientras paralelamente se estudiara en las secundarias y preparatorias “la parte práctica” del idioma, modernizando la teoría, remozando las definiciones y tratando al castellano como a un organismo lleno de vida, no como a un ente abstracto, inmutable, fósil, sin evolución.⁴⁶

Sin embargo, a pesar de que los cursos estaban basados en la obra de Andrés Bello, los temas gramaticales se abordaban en las clases de lengua únicamente porque ayudaban a coordinar y a sistematizar el pensamiento; había de entenderse como una herramienta auxiliar para la comprensión y corrección del idioma, incluso como apoyo para la adquisición de otras lenguas. Por todo lo anterior, se concluía que los medios de enseñanza no se orientaban a la memorización gramatical, sino a hablar y redactar adecuadamente. El conocimiento sintáctico y morfológico, según esto, era un medio, no un fin.

Consideraciones finales

Este trabajo da cuenta de la compleja situación sociocultural del país en las dos décadas siguientes a la culminación de la Revolución. Sin lugar a dudas, este contexto definió el rumbo de la ciencia del lenguaje en esta nación y, sobre todo, en la enseñanza de las lenguas indígenas y el español. Fue un momento histórico enmarcado por la urgente definición de una identidad que incluyera a todos los sectores del país. Sus tradiciones y lenguas

⁴⁵ Jesús González Moreno, “La enseñanza del español en México”, en *Universidad de México* II, 10 (agosto 1931), p. 285.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 287.



eran elementos indispensables en la construcción de la mexicanidad.

Las políticas lingüísticas impulsadas por los distintos agentes que dirigieron el rumbo educativo del país ratificaron el español en el currículo académico rural y urbano. Sin embargo, los esfuerzos académicos del Instituto Mexicano de Investigación Lingüística y el Summer Institute of Linguistics dieron un nuevo impulso a la investigación en lenguas indígenas, teniendo como objetivo la codificación y la elaboración de material didáctico para su enseñanza. Aunque existió el interés por la instrucción en el resto de las lenguas mexicanas, el español se posicionó como una marca de poder y de prestigio, es decir, representó la lengua de dominio en el país. No obstante, su enseñanza no tomaba en cuenta la variación lingüística ni estaba sustentada por el material didáctico adecuado. “Cuando se ha enseñado español –afirma Barriga Villanueva–, lo que ha prevalecido es una voluntad política de dominio y asimilación de los indígenas, cobijada con el prototipo del español de la clase intelectual del momento histórico vivido, con una total sumisión al dialecto culto”.⁴⁷

Finalmente, lo que prevaleció fue un constante conflicto entre las posturas ideológicas y culturales de los distintos agentes al frente de la educación nacional. A esto debe sumarse que, independientemente de los de la lengua de instrucción, no existían ni los medios pedagógicos ni materiales para su enseñanza en zonas rurales. Aunque se inició la promoción del bilingüismo, los fines educativos respondían más a cuestiones políticas que al conocimiento de las lenguas en sí. El deseo, como lo señala Barriga Villanueva, fue la comprensión cultural de los distintos rostros del país en una identidad nacional y lingüística, y la realidad, la falta de una estructura material e ideológica sólida para alcanzarla.

⁴⁷ Barriga Villanueva, “El deseo y la realidad”, *op. cit.*, p. 123.



Fuentes de consulta

ACEVEDO CONDE, María Luisa, “Políticas lingüísticas en México de los años cuarenta a la fecha”, en Beatríz Garza Cuarón, *Políticas lingüísticas en México*, México, La Jornada Ediciones, UNAM, CIICyH, 1997, pp. 191-203.

BÁEZ PINAL, Gloria Estela, “Del catecismo a los libros de texto gratuitos. Un panorama histórico de la enseñanza del español en la escuela primaria”, en *Historia y presente de la enseñanza del español en México*, José G. Moreno de Alba (coord.), México, UNAM, 2009, pp. 13-186.

----- y Alva Valentina Canizal Arévalo, “El español en la escuela secundaria: un panorama histórico (1926-1993)”, en *Historia y presente de la enseñanza del español en México*, José G. Moreno de Alba (coord.), México, UNAM, 2009, pp. 235-369.

BARRIGA VILLANUEVA, Rebeca, “Dos décadas de políticas lingüísticas: reflexiones en torno a la educación intercultural bilingüe y el Acuerdo 592”, en *El mundo indígena desde la perspectiva actual. Aproximación multidisciplinaria*, Pilar Máynez (ed.), México, Grupo Destiempos, 2013, Vol. 2, pp. 171-200.

----- “El deseo y la realidad: la enseñanza del español a los indígenas mexicanos”, en *Cambio lingüístico y normatividad*, Fulvia Colombo y M. Ángeles Soler (coords.), México, UNAM, 2003, pp. 109-138.

----- “Una hidra de siete cabezas y más: la enseñanza del español en el siglo XX mexicano”, en *Historia sociolingüística de México*, Pedro Martín Butragueño y Rebeca Barriga Villanueva (coords.), México, El Colegio de México, 2010, Vol. 2, pp. 1095-1194.

BERTEL Y BUSQUETS, María, “Nación, globalización y etnicidad: ¿articulación necesaria en el diseño de políticas públicas?”, en *Identidades, Estado Nacional y Globalidad*, Brígida von Mentz (coord.), México, CIESAS, 2000, pp. 227-277.



- BONFIL BATALLA, Guillermo, *México profundo. Una civilización negada*, México, CONACULTA, Grijalbo, 1989.
- BRICE HEATH, Shirley, *La política del lenguaje en México*, México, CONACULTA, INI, 1992.
- BRITTON, John A., “Moisés Sáenz: nacionalista mexicano”, en *Historia Mexicana XXII*, 22 (julio-septiembre 1972), pp. 77-97.
- BUTRAGUEÑO, Pedro Martín y Rebeca Barriga Villanueva, “De Silva y Aceves a Santamaría: hacia una lingüística mexicana”, en *De historiografía lingüística e historia de las lenguas*, Ignacio Guzmán Betancourt, Pilar Máynez y Ascensión H. de León-Portilla (coords.), México, UNAM, Siglo XXI, 2004, pp. 237-245.
- CLEMENTE JACINTO, Juan Pablo, *Mariano Silva y Aceves y la revista Investigaciones Lingüísticas: su aportación al ámbito académico-científico mexicano*, Tesis de licenciatura, México, UNAM, 2014.
- DIETZ, Gunther, “Indigenismo y educación diferencial en México: balance de medio siglo de políticas educativas en la región purépecha”, en *Revista Interamericana de Educación de Adultos I*, 1-3 (1999), pp. 35-60.
- FARIAS MACKAY, María Guadalupe, “Cárdenas, el indigenista”, en *El Cardenismo (1932-1940)*, Samuel León y González (coord.), México, CIDE, FCE, CONACULTA, INEHRM, Fundación Cultural de la Ciudad de México, 2010, pp. 258-323.
- FLORESCANO, Enrique, *La función social de la Historia*, México, FCE, 2012.
- GARZA CUARÓN, Beatriz (coord.), *Políticas lingüísticas en México*, México, La Jornada Ediciones, UNAM, CIICyH, 1997.
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo, “La educación del indio y los idiomas indígenas”, en *Universidad de México I*, 1 (noviembre 1930), pp. 21-24.
- GONZÁLEZ MORENO, Jesús, “La enseñanza del español en México”, en *Universidad de México II*, 10 (agosto 1931), pp. 284-290.



- KÖNING, Matthias, “La diversidad cultural y las políticas lingüísticas”, en *Órgano informativo de la Comisión de Derechos Humanos del Estado de México*, (septiembre-octubre 2001). En línea: <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/derhum/cont/51/pr/pr39.pdf> [consultado el 6 de julio de 2012].
- LOPE BLANCH, Juan M., “La lingüística en la Universidad de México”, en *Estudios de lingüística hispánica*, México, UNAM, 1989, pp. 237-244.
- MONSIVÁIS, Carlos, “Muerte y resurrección del nacionalismo mexicano”, en *El nacionalismo en México*, Cecilia Noeriega Elío (ed.), México, COLMICH, 1992, pp. 447-468.
- “Notas sobre la cultura mexicana en el siglo XX”, en *Historia General de México*, Daniel Cosío Villegas (coord.), México, El Colegio de México, 1988, vol. 2, pp. 1374-1548.
- MORA OCHOA, Alejandro de la, “La estandarización del español mexicano”, en *Cambio lingüístico y normatividad*, Fulvia Colombo y M. Ángeles Soler (coords.), México, UNAM, 2003, pp. 97-108.
- MORENO DE ALBA, José G. (coord.), *Historia y presente de la enseñanza del español en México*, México, UNAM, 2009.
- MUNTZEL, Martha, “Lenguas originarias en riesgo: entre el desplazamiento y la vitalidad”, en *Historia sociolingüística de México*, Pedro Martín Butragueño y Rebeca Barriga Villanueva (dirs.), México, El Colegio de México, 2010, Vol. 2, pp. 957-996.
- SCHAFFHAUSER MIZZI, Philippe, “El Proyecto Carapan de Moisés Sáenz: una experiencia educativa entre indigenismo y desarrollo rural”, en *VI Congreso Internacional del CIESAL “Independencias-dependencias-interdependencias”*, Toulouse, Francia, 30/06/2010. En línea: <http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/50/40/50/PDF/PSchaffhauser.pdf> [consultado el 6 de julio de 2012].



TERBORG, Roland y Laura García Landa (coords.), *Los retos de la planificación del lenguaje en el siglo XXI*, México, UNAM, CELE, 2010.

VAUGHAN, Mary Kay, *La política cultural en la Revolución: maestros, campesinos y escuelas en México, 1930-1940*, México, FCE, 2001.

ZIMMERMANN, Klaus, “Diglosia y otros usos diferenciados de lenguas y variedades en el México del siglo XX: entre el desplazamiento y la revitalización de las lenguas indomexicanas”, en *Historia sociolingüística de México*, Pedro Martín Butragueño y Rebeca Barriga Villanueva (dirs.), México, El Colegio de México, 2010, Vol. 2, pp. 881-955.





ESTRATEGIAS PARA LA EVANGELIZACIÓN A PARTIR
DE LA HISTORIOGRAFÍA LINGÜÍSTICA,
coordinado por Citlalli Bayardi Landeros,
Lucero Pacheco Ávila y Pilar Máynez Vidal,
se terminó de diseñar y formar en agosto de 2019
en el Departamento de Tipografía y Diseño
de la FES Acatlán, UNAM, Av. San Juan Totoltepec s/n,
C.P. 53150, Naucalpan de Juárez, Estado de México.

Libro electrónico con salida html, swf y pdf.
Se utilizó la tipografía Times New Roman
en 14, 12, 11.5, 10.5 y 9 .5 puntos.

El cuidado de la edición estuvo a cargo
del Departamento de Tipografía y Diseño
de la Unidad de Servicios Editoriales
de la FES Acatlán.

