

Históricas Digital



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

“Relaciones de apropiación”

p. 19-76

Víctor Manuel Castillo Farreras

La práctica social en el lenguaje de los nahuas

México

Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Históricas

2019

210 p.

(Cultura Náhuatl. Monografías 37)

ISBN 978-607-30-2582-9

Formato: PDF

Publicado en línea: 19 de mayo de 2020

Disponible en:

http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/711/practica_social.html

D. R. © 2020, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México



I RELACIONES DE APROPIACIÓN

Al considerar las primeras etapas de la evolución humana, a nadie le extrañará encontrar que en su relación práctica con el ámbito natural, el hombre separa, corta, extrae o toma los materiales necesarios para su vida individual o colectiva. Del mismo modo, tampoco será extraño que tan pronto como esto acontece y puesto que son resultado de su personal actividad vital, tales materiales le pertenecen y por tanto dispone libremente de ellos, ya sea para integrarlos a su propio cuerpo o para transformarlos en objetos o medios de una nueva actividad mediante la cual puedan ingresar no sólo al proceso del consumo individual sino al de algún otro de trabajo, y no sólo al proceso de la producción sino a los de intercambio y de distribución.

Sin embargo, como ya fue visto en la introducción, tanto los elementos y las fases de la producción humana como las relaciones que de ella emanan adquieren formas específicas según sea el tipo de organización que prevalezca en la comunidad donde se efectúan. Y es por ello que tanto el acto de la simple posesión como el de la apropiación misma pueden presentar formas muy distintas entre sí, las cuales van desde aquellas que surgen de la relación social y natural entre quien trabaja de manera individual o colectiva frente a su objeto, lo que también implica la relación entre el trabajo y sus productos, hasta las modalidades que emergen del proceso de enajenación o de extrañamiento tanto del trabajo como de sus objetos, sus medios y productos.

Es claro entonces que tal como aconteció en cualquier otra comunidad de la historia también en la de los nahuas prehispánicos se dieron, necesariamente, formas distintas de apropiación y posesión de los objetos, medios y productos de su práctica social y cotidiana. Consecuentemente, ya pasado el trauma de 1521, todavía predominaban entre ellos ciertas formas concretas de relación entre sus diversas actividades, sus elementos básicos y sus resultados, para cuya determi-



nación por parte de los conquistadores hispanos se requería partir del conocimiento cabal de aquella realidad social, de la que ya dominaban pero que aún no alcanzaban a comprender del todo.

No obstante, también los nahuas vincularon todos y cada uno de los elementos objetivos o subjetivos de su actividad vital con sus particulares modos de pensar y hablar, el lenguaje constituido de tal manera por generaciones, en tanto que expresión y concreción de sus más antiguas relaciones de trabajo y producción, sirvió a quienes finalmente los conquistaron como el vehículo mejor dispuesto, primero para entender su manera de vivir y en definitiva para someterlos a una nueva realidad.

En efecto, fue justamente esta situación por la que los evangelizadores del primer siglo colonial, al mismo tiempo que iniciaban el registro de las voces nahuas en vocabularios y artes de la lengua, lograron discernir los sentidos que les parecieron ser los más adecuados para entender y explicar las relaciones originarias de apropiación nahuas contenidas en los nombres con los sufijos *-e* o *-hua* y cuya aplicación aún pudieron observar en las múltiples prácticas indígenas, aunque también y sobre todo lo hicieran a partir de su inmediata y personal percepción a través de las imágenes del mundo europeo que en otros tiempos vivieron pero que aún estaban en sus mentes.¹ Finalmente, sea de una o de otra forma, las más de las propuestas iniciales se conservaron en los estudios no sólo de la época novohispana sino de la actual, como podrá verse a continuación.

Las propuestas iniciales

El procedimiento descrito en el párrafo precedente parece haber sido el mismo que siguió fray Andrés de Olmos quien, en su manuscrito de 1547,² luego de notar la existencia de ciertos nombres derivados “que se pueden decir posesivos” y se caracterizan por sus terminaciones en *-e* o en *-hua* y que “para el plural todos toman *-que* sobre el singular”,

¹ Véase el relato que sobre este asunto hizo Mendieta en su *Historia eclesiástica indiana*, libro III, cap. 16.

² Andrés de Olmos, *Arte para aprender la lengua mexicana*, primera parte, cap. VIII, p. 37-39.



determinó, sin distinción alguna, que “éstos significan el dueño o señor de aquello que importa el nombre de donde salen”.

Además de lo anterior notó que si la raíz del nombre “quedare en vocal, tomará el *-hua*”, pero si acabara en consonante, de modo natural o por elisión de la vocal final, indiferentemente tomará *-e* o *-hua*, aunque los que llevan este último “son según Tlaxcala”, y consignó como ejemplos los siguientes vocablos con sus versiones respectivas:³

- Milli*, la heredad: *mil-e*, el dueño o señor della.
- Atl*, agua: *a-hua*, el dueño o señor de la agua.
- Calli*, casa: *cal-e* o *cal-hua*, el señor della.
- Cuicatl*, canto: *cuiqu-e*, señor del canto.
- Cactli*, cotaras: *caqu-e* o *cac-hua*.
- Huehue*, viejo: *huehue-hua*, señor del tal viejo.
- Caxitl*, escudilla: *cax-e* o *cax-hua*.
- Piltzintli*, niño [*pilli*]: *pil-hua*, madre que tiene hijo.
- Chichi*, perro: *chich-e* o *chichi-hua*, dueño del perro.
- Tapayaxi*, sapillo: *tapayax-hua*.

Como casos excepcionales, el mismo autor señala que los nombres sin sufijo primario, o aquellos cuyas raíces terminan en *-n* o *-m*, “pueden tomar *-e* sobre las tales letras o, perdiéndolas, toman *-hua*,” aclarando nuevamente que este último es “según Tlaxcala”, y da como ejemplos los siguientes:

- Centli*, mazorca de maíz: *cen-e* o *ce-hua*, el dueño.
- Comitl*, olla: *com-e* o *co-hua*, el dueño.
- Tlatzcan*, ciprés: *tlatzca-hua*, el dueño.

Asimismo, fray Andrés refiere que los nombres derivados de verbos cuya terminación sea en *-qui*, la cambian por *-ca* y sobre ésta toman *-hua*, tal como se advierte en el único ejemplo que proporciona:

- Tla-pix-qui*, guarda: *tlapix-ca-hua*, el señor de tal guarda.

³ Para mayor claridad, en éstos y los demás ejemplos, se separan las raíces de los afijos mencionados por cada autor.



Pero inmediatamente hizo notar que así como este último vocablo, los demás verbales que estén prefijados con pronombres posesivos “añaden *-ca-uh* en el singular, y en el plural toman *-huan* sobre el *-ca*. Pero es de advertir mucho que cuando se juntan a los dichos pronombres mudan el significado”, y pone como muestra:

Milli: mil-e, quiere decir el dueño del maizal, o de la heredad, y *no-mil-e-ca-uh* no quiere decir mi tal dueño, sino mi guarda de mi maizal.⁴

Y más adelante, al dar cuenta pormenorizada de “las maneras de hablar que tenían los viejos en sus pláticas antiguas”, en las que muestra con toda claridad “que son metafóricas porque una cosa quiere decir la letra y otra la sentencia”,⁵ Olmos consignó los siguientes nombres que, como los ya señalados, llevan los dichos prefijos y sufijos posesionales.

De *maitl*, *mecapalli*, *tepuztli*, *cacaxtli*, *tlalli* y *cuahuitl* resultan: *te-may-e-ca-uh*, *te-mecapal-e-ca-uh*, *te-teputz-e-ca-uh*, *te-cacax-e-ca-uh*, *te-tlal-e-ca-uh*, *te-cuauh-e-ca-uh*, para significar: mozo, siervo o vasallo de alguno.

De *tloc*, *nahuac*, *tlalticpac*, *teutlalli*, *atlatl*, *tepetl*, *tepexitl* y *tlachihualli* resultan: *tloqu-e nahuaqu-e*, *tlalticpaqu-e*, *in teutlal-e*, *in atla-ua*, *in tepe-ua*, *in tepexi-ua*, *in tlachiual-e*, para significar: Dios, señor y criador y gobernador de todo.

Durante el mismo proceso inicial encontramos que fray Alonso de Molina, al tratar sobre este asunto en 1571,⁶ dejó asentado muy brevemente que “algunos nombres acabados en *-e* o en *-hua* significan el dueño o poseedor de alguna cosa por el nombre significado”, anotando sin más los ejemplos que siguen:

Yecnemilic-e: hombre justo y de sancta vida.

Chan-e o *cal-e*: el dueño de la casa.

Tlatlacol-e: cuyo es el pecado o el que tiene pecado.

⁴ Olmos, *Arte para aprender...*, primera parte, cap. VIII, p. 38-39.

⁵ *Ibidem*, tercera parte, cap. VIII, p. 213 y 223.

⁶ Alonso de Molina, *Arte de la lengua mexicana y castellana*, primera parte, cap. I, f. 16v-17v.



Mil-e: dueño y señor de la heredad o de la tierra que se cultiva o labra y siembra, su plural *mil-e-que*.⁷

Tlaul-e: el dueño del maíz seco y desgranado.

Pil-hua: la mujer que tiene hijo o hijos. [Y en su *Vocabulario*: persona que tiene hijos.]

Altepe-hua: ciudadano. [Y en su *Vocabulario*: vecino de ciudad.]

Axca-hua, *tlatqui-hua*: señor o poseedor de alguna cosa, el dueño o señor de la cosa. [Y en su *Vocabulario*: dueño de alguna cosa o persona que tiene bienes, abundar en riqueza, abundoso, dueño, señor de hacienda, rico y próspero.]

Y de la misma manera, sobre los verbales en *-qui*, pero sin mencionar su relación con el sufijo *-ca-hua* anotado por Olmos, sólo señala que “significan el artífice o maestro que ejercita lo que significa el verbo de donde proceden” pero unidos a los prefijos posesivos en singular siempre “mudan el *-qui* en *-ca-uh*” pero “en el plural mudan el *-qui* en *-ca-huan*”,⁸ por ejemplo:

Tla-pix-qui, el que guarda algo.

No-tlapix-cauh, el que guarda mis cosas.

No-tlapix-cahuan, los que guardan mis cosas.

Ya para los últimos años del mismo siglo, el jesuita Antonio del Rincón, en su *Arte mexicana* impreso en 1595,⁹ menciona de manera similar a la de los anteriores, que “los derivados acabados en *-hua* y en *-e* son sustantivos [que] significan el dueño o poseedor de alguna cosa”, y pone como ejemplos:

Ilhuica-hua, señor del cielo.

Tlalticpaqu-e, señor de la tierra.

Mil-e-que, señores de labranzas.¹⁰

Asimismo, sobre la diferente formación de estos nombres, hizo de inmediato un detallado examen para saber cuál de los sufijos *-e* o *-hua*

⁷ Este ejemplo y el que sigue en Molina, *ibidem*, f. 9r.

⁸ *Ibidem*, cap. I, f. 13v-14r.

⁹ Antonio del Rincón, *Arte mexicano*, libro III, cap. 2, f. 35r-36r.

¹⁰ Ejemplo del plural en *ibidem*, libro IV, cap. 3, f. 56v.



le corresponde a cada uno tomando en cuenta su terminación primaria, ya sea en *-tl* (como en *altepe-hua*), en *-itl* (como en *cax-e* o *cax-hua*), en *-atl* (como en *tzontecom-e* y en *ilhuica-hua*), en *-tli* (como en *tilma-hua* y *tlaqu-e*), en *-li* (como en *cal-e* y en *pil-hua*) o en *-in* (como en *zayol-e* o *zayol-hua*). No obstante, debe aclararse que a pesar de ser numerosos los ejemplos que adujo, no todos se consideraron aquí por faltarles la versión al español del propio autor y por ser los mismos que años más tarde Carochi utilizó y tradujo en su obra.

Para los nombres que suelen aparecer sin el sufijo primitivo, Antonio del Rincón aclara que si acabaren en consonante podrán tomar *-e* o *-hua* indiferentemente, como en el caso de *tlatzcan* que hace tanto *tlatzcan-e* como *tlatzca-hua*, pero que si acabaren en vocal sólo tomarán *-hua*, así como de *huehue* del que resulta *huehue-hua*.

Como último dato sobre este asunto, Rincón señala que los nombres derivados de verbos que terminan en *-qui* cambian este sufijo por el de *-cahua*, tal como de *teopix-qui* del que resulta *teopix-cahua*. Pero, sin aludir a los pronombres posesivos que pueden fijarse a estos nombres, añade que los derivados de aquéllos en *-hua* o en *-e*, toman *-cahua*, tal como de *petla-hua*, del que se forma *petla-hua-caua*, “señor de los que tienen petates”, o como de *cuacuau-e* del que resulta *cuacuau-e-cahua*, “señor de los que tienen cuernos”.

Propuestas de los siglos XVII y XVIII

Ya en pleno siglo XVII, el fraile agustino Diego de Galdo Guzmán pensó también, tal como aparece en su *Arte mexicano* impreso en 1642,¹¹ que los nombres derivativos acabados en *-e* y en *-hua* “significan el dueño de lo que significa el nombre de donde se derivan” y que “su natural plural es con el *-que*”. Y como ejemplos relativos a su variada formación proporciona los siguientes:

Milli, sementera o maizal: *mil-e*, dueño del maizal o del sembrado, en plural *mil-e-que*.

Atl, agua: *a-hua*, dueño del agua, en plural *a-hua-que*.

¹¹ Diego de Galdo Guzman, *Arte mexicano*, primera parte, cap. 3, f. 23r-24v.



Axca-hua, dueño de alguna cosa, en plural *axca-hua-que*.¹²

Papa-hua, guedejudo o melenudo, en plural *papa-hua-que*.

Topil-e, alguacil, en plural *topil-e-que*.

Cuachtli, manta: *cuach-e* o *cuach-hua*, dueño de manta, en plural *cuach-e-que* o *cuach-hua-que*.

Cactli, alpargate, zapato: *caqu-e*, dueño del zapato o alpargate, en plural *caqu-e-que*.

Tenextli, cal: *tenex-e*, dueño de la cal, en plural *tenex-e-que*.

Al discurrir sobre los gentilicios, Galdo Guzmán señala que aquellos nombres “que en el singular acaban en *-hua* o en *-e* toman en el plural el *-que*, así como *col-hua*, que significa el que tiene agüelo, su plural hace *col-hua-que*, los que tienen agüelo” y “los acabados en *-e* son como *tlal-e*, el terrestre, que hace su plural *tlal-e-que*, los terrestres”.¹³

Finalmente, sobre los nombres verbales en *-qui*, Galdo señala que para el plural lo mudan por *-que*, tal como de “*te-machti-qui*, el que enseña o viene a enseñar, esto es, el preceptor, y su plural hace *te-machti-que*”, pero con los prefijos posesivos se añade al pretérito perfecto “un *-cauh* para el singular, así como *te-machti* es enseñar, *no-te-machti-cauh* es mi enseñador o mi preceptor, [...] y el plural dice *no-temachti-cahuan*, mis preceptores”.¹⁴

Muy poco tiempo después de la obra de Galdo Guzmán, el jesuita Horacio Carochi, en su *Arte de la lengua mexicana* impreso en 1645,¹⁵ también sostuvo la idea de que “los derivativos acabados en *-hua* o en *e*, son sustantivos y significan dueño y poseedor de la cosa que significa el nombre primitivo de donde derivan” y que el plural de ellos es siempre en *-que*. Como muestras sólo puso las mismas que propuso Rincón:

Ilhuicatl, cielo: *ilhuica-hua*, señor del cielo.

Tlalticpactli, la tierra: *tlalticpaqu-e*, señor de la tierra.

Y también de inmediato presentó un análisis detallado para saber cuál de los sufijos *-hua* o *-e* corresponde a cada uno de estos nombres

¹² Éste y los dos que siguen en *ibidem*, primera parte, cap. 2, f. 8v-9r.

¹³ *Ibidem*, primera parte, cap. 2, f. 12rv.

¹⁴ *Ibidem*, tercera parte, cap. 9, f. 147v-148r.

¹⁵ Horacio Carochi, *Arte de la lengua mexicana con la declaración de los adverbios della*, libro III, cap. 10, f. 55r-56r.



tomando en cuenta la terminación primaria que presenten, sea ésta en *-tl*, en *-itl*, en *-tli*, en *-in* o en aquellos que no tienen sufijo nominal alguno, tal como antes lo hiciera Rincón pero con algunas versiones realmente dignas de atención:

Atl, agua: *a-hua*, señor del agua, o dueño del agua.¹⁶

Tepetl, el monte: *tepe-hua*, señor del cerro.

Atl tepetl: *a-hua tepe-hua*, habitador de la ciudad, de la villa y del pueblo.

Altepetl, ciudad o pueblo: *altepe-hua*, vecino de la ciudad o pueblo.

Cueitl, enagua, faldellín: *cuey-e*.

Maitl, la mano: *may-e*, el que tiene manos.

Axcaitl, la hacienda: *axca-hua*.

Caxitl, escudilla o cajete: *cax-e*.

Mitl, flecha: *mi-hua*.

Tilmatli, manta o tilma: *tilma-hua*.

Tlactli, cuerpo humano de la cintura arriba: *tlaqu-e*, el que tiene cuerpo.

Nemiliztli, vida: *nemilec-e*, el que tiene vida.

Yoliliztli, vida: *yolilic-e*, el que tiene vida.

Calli, casa: *cal-e*, el dueño de la casa.

Topilli, vara: *topil-e*, el que tiene vara, el alguacil.

Milli, sementera: *mil-e*, el dueño de la sementera.

Pilli, “hijo”: *pil-hua*, el que tiene hijos. [Pero aclara enseguida que “*pilli*, absoluto, no significa hijo sino caballero, noble, aunque con los genitivos de posesión, y no de otra manera, significa hijo o hija”.]

Zayolin, mosca: *zayol-e* o *zayol-hua*.

Tlatzcan, cedro o ciprés: *tlatzcan-e* o *tlatzcan-hua*.

Huehue, el viejo: *huehue-hua*, dueño de viejos.

Michin: *mich-hua*, dueño de pescado.¹⁷

Respecto de los nombres verbales en *-qui*, Carochi señala que cambian este sufijo por el de *-cahua*, “como de *teopix-qui*, sacerdote o religioso”, que da *teopix-cahua*. Asimismo, sin aludir a los posesivos que pueden

¹⁶ *Ibidem*, libro V, f. 126v, similar al del mismo libro de Rincón.

¹⁷ *Ibidem*, libro III, cap. 11, f. 57r.



prefijarse a esta forma de nombres, agrega puntualmente que *-cahua* lo reciben también los nombres “derivativos acabados en *-hua* y en *-e*, que significan posesión, y poseedor de la cosa, y significarán dueño de dueños de la tal cosa”, así como en los siguientes ejemplos:

Petlatl, la estera: *petla-hua*, dueño de esteras.

Petla-hua: *petla-hua-cahua*, señor de los dueños de las esteras y petates.

Topilli, vara: *topil-e*, el alguacil.

Topil-e: *topil-e-cahua*, el señor de alguaciles.

Cuacuahuítl, cuerno de animal, como si dijera madero, palo o árbol (*cuahuítl*) de la frente o cabeza (*cuaitl*): *cuacuahu-e*, cuyo plural es *cuacuahu-e-que*, buey, toro o vaca, o poseedor y dueño de sus cuernos.

Cuacuahu-e: *cuacuahu-e-cahua* o *cuacuahu-e-hua*, señor de los que tienen cuernos, o el dueño deste ganado mayor.

Luego de casi tres décadas, fray Agustín de Vetancurt, en su *Arte de la lengua mexicana*, impreso en 1673,¹⁸ también anota que los nombres que derivan de “los posesivos en *-hua* y en *-e*, son sustantivos y significan el poseedor o dueño de lo que su primitivo significa” y pone como ejemplos: “*tlatquitl*, la hacienda”, del que resulta “*tlatqui-hua*, el señor de ella” y simplemente agrega *mil-e* que deviene de *milli*. Cabe aclarar que no obstante los múltiples ejemplos proporcionados para la formación de estos nombres, sólo se consignan aquí aquellos que el mismo autor vertió al español:

Altepetl, el pueblo: *altepe-hua*, señor del pueblo.

A-hua, señor de la agua.¹⁹

Cueítl, las naguas; *cuei-e*, dueño dellas.

Topilli, la vara: *topil-e*, el que la tiene.

Calli, casa: *cal-e*, el señor de ella [Aunque poco después y en el libro anterior puso “dueño de casas”.²⁰]

Pilli, el hijo: *pil-hua*, el que tiene hijo.

¹⁸ Agustín de Vetancurt, *Arte de la lengua mexicana*, libro III, cap. I, f. 29r-30v.

¹⁹ *Ibidem*, libro V, f. 46r, acaso tomado del libro V de Rincón o de Carochi.

²⁰ *Ibidem*, libro II, f. 16v.



Sobre los acabados en *-qui*, Vetancurt señala que suelen ser participios que con los sufijos posesivos “significan ser señores de los que poseen” y para cuya formación requieren “la ligadura *ca*”, tal como en:

Teopixqui: *teopix-ca-hua*, el que tiene sacerdotes.

Cal-e, el dueño de la casa: *cal-e-ca-hua*, el señor del dueño.

Entrado ya el siglo XVIII, fray Manuel Pérez, en su *Arte de el idioma mexicano*, impreso en 1713,²¹ luego de tomar en consideración los muchos otros escritos anteriores al suyo, señala brevemente que “los posesivos en *-hua* o *-e* significan el dueño de la cosa”, tal como de *tequitl* “se forma *tequi-hua*, que es el que tiene oficio” o de “*topilli*, la vara, *topil-e*, el que la tiene, que es el alguacil”. Y sobre la formación de estos nombres, según su terminación primaria, consigna los siguientes ejemplos:

Maitl, la mano: *may-e*, el que la tiene.

Icxitl, el pie: *icx-e*, el que tiene pie.

Tzontecomatl, la cabeza: *tzontecom-e*, el que la tiene.

Atl, el agua: *a-hua*, el dueño del agua.²²

Tahtli, el padre: *ta-hua*, el que tiene padre.

Yectiliztli, bondad: *yectiliz-e*, el que tiene bondad o es bueno.

Tlactli, el cuerpo: *tlactl-e* [*sic*], el que tiene cuerpo.

Pilli, el hijo: *pil-hua*, el que tiene hijo.

Con relación a los verbales en *-qui*, fray Manuel Pérez señala únicamente que las más de las veces son participios y que aquellos que se derivan mediante los sufijos posesivos “cogen el *-ca*” antes del *-hua*, así como de *teopix-qui*, el sacerdote, resulta *teopix-ca-hua*.

A mediados del mismo siglo XVIII, Joseph Augustín de Aldama y Guevara, en el prólogo a su *Arte de la lengua mexicana* impreso en 1754 confiesa que su “obrita” es “casi puro compendio porque es muy poco, casi nada, lo que yo he puesto en ella a más de lo que he hallado” en

²¹ Manuel Pérez, *Arte de el idioma mexicano*, libro III, p. 63-64.

²² *Ibidem*, libro V, p. 78, similar a lo del libro V de Rincón o de Carochi.

los muchos artes compuestos por aquellos que le precedieron desde el siglo XVI, pero sobre todo del de Carochi.

Con tal advertencia, Aldama señala solamente, casi como lo hizo Olmos, que los nombres en *-hua* o *-e*, “son sustantivos y podemos llamarlos posesivos porque significan objeto [del] que es dueño, señor o poseedor de la cosa significada por su raíz”, enseguida de lo cual pone múltiples ejemplos relativos a su formación diversa.²³

Ichcatl: *ichca-hua*, dueño de ovejas.

Cihuatl: *cihua-hua*, marido, persona que tiene mujer.

Ilhuicatl: *ilhuica-hua*, señor o dueño del cielo, [que] es epíteto de Dios.

Tlatquitl: *tlatqui-hua*, rico.

Axcailt: *axca-hua*, sinónimo de *tlatqui-hua*.

Cueitl: *cuey-e*, quien tieneaguas.

Tzontecomatl: *tzontecom-e*, el que tiene cabeza.

Icxitl: *icx-e*, el que tiene pies.

Tilmatl: *tilma-hua*, quien tiene manta.

Oquichtli: *oquich-hua*, casada, la que tiene hombre.

Tlanli: *tlane*, quien tiene dientes. [Y poco después aclara: solo el nombre *tlane* explica lo que el verbo español “tiene” y el nombre “dientes”.]

Yecnemiliztli: *yecnemiliz-e*, el justo, que tiene buena vida.

Calli: *cal-e*, es sinónimo de *chan-e*. [Pero agrega: De *cal-e*, *dueño de casa*, sale *no-cal-e-ca-po*, que de por sí significa *dueño de casa como yo*, lo usan para significar *mi vecino*.²⁴]

Chantli: *chan-e*, el que tiene casa o morada.

Cactli: *caqu-e*, el que tiene zapatos.

Tlalticpactli: *tlalticpaqu-e*, dueño del mundo, [que] es epíteto de Dios.

Milli: *mil-e*, el que tiene heredad o sementeras, esto es, labrador.

Pilli: *pil-hua*, el que tiene hijos.

Más adelante, Aldama vuelve a utilizar su propia afirmación inicial acerca de que estos nombres “significan objeto”, dado que los más de ellos no suelen traducirse de manera directa, objetiva o natural sino mediante metáforas. Y como ejemplo de esto pone *topile*, que sale de *topilli*, “vara de justicia”, y que “materialmente traducido” resulta “el

²³ Joseph Augustín de Aldama y Guevara, *Arte de la lengua mexicana*, p. 452-457.

²⁴ *Ibidem*, Suplemento, p. 363.



que tiene vara de justicia”, es decir, el “mesmo objeto con el que los españoles explicamos con la voz *alguacil*”.

Sobre el lenguaje figurado que con frecuencia usaron los nahuas, Aldama pone como ejemplos “los nombres *ixe*, *nacaze*, cuya significación natural es *el que tiene cara*, *el que tiene orejas*, pero los usan metafóricamente para significar lo que en español explicamos con estas voces: *discreto*, *entendido*, *prudente*”. Y agrega que estos nominales pueden tomar *-cahua* para significar al que “tiene, posee o es dueño” de lo que dice el nombre poseído, como “de *cuacuahu-e*, toro, sale *cuacuahu-e-cahua*, el que tiene toros, o el dueño de ellos, y también dicen por abreviar *cuacuahu-e-hua*”.

Últimas propuestas

Thelma D. Sullivan, concedora de las normas y versiones dadas en los numerosos estudios gramaticales escritos desde el siglo XVI hasta el XX, elaboró un muy claro y didáctico *Compendio de la gramática náhuatl*, impreso en 1976 y reeditado por tercera vez en 2014, en el que señala que los “sustantivos posesionales” en *-e* o *-hua*, designan “al poseedor de algo, o al que tiene dominio sobre lo que significa el sustantivo primitivo: el que tiene, maestro de, diestro en”.²⁵

Y sobre la formación de estos nombres menciona que con muchas excepciones depende de la terminación de sus raíces, ya que si es en consonante pueden tomar *-e* o *-hua*, a veces indistintamente, aunque “en muchos casos regía la usanza regional [motivo por el cual] el *-hua* prevalecía en Tlaxcala”. Pero que si la raíz termina en vocal o carece de sufijo, de manera general añaden *-hua*, aunque todos ellos hacen el plural en *-que*, para lo cual consigna las voces que agrupa en la forma siguiente:

Ocuilin: *ocuil-e* y *ocuil-hua*, poseedor de gusanos, el que tiene gusanos, *ocuil-e-que* y *ocuil-hua-que* en plural.

Tzontli: *tzon-e*, el que tiene cabello.

²⁵ Thelma Dorfan Sullivan, *Compendio de la gramática náhuatl*, p. 33-35.



Oquichtli: *oquich-hua*, esposa, la que tiene hombre.

Tamalli: *tamal-e* o *tamal-hua*, el que tiene tamales.

Tlalli: *tlal-e*, dueño de tierra.²⁶

Collí: *col-hua*, el que tiene abuelo.²⁷

Nacaztli: *nacac-e*, el que tiene oídos.

Teponaztli: *teponac-e*, maestro de tambor de lengüetas.

Cactli: *caqu-e*, el que tiene sandalias.

Tlactli: *tlaqu-e*, el que tiene torso.

Michin: *mich-hua*, el que tiene pescados.²⁸

Mitl: *mi-hua*, poseedor de flechas.

Yecatli: *yec-a-hua*, diestro en hacer bebida buena. [Y en nota: *yec-a-hua*, *yec-tlacual-e*, mujer que sabe hacer bien comida y bebida.]

Conetl: *cone-hua*, la que tiene un niño: la madre.

Teotl: *teo-hua*, sacerdote: el que tiene al dios.

Huehue: *huehue-hua*, dueño de viejos.

Alo: *alo-hua*, dueño de papagayos.

Cueitl: *cuey-e*, la que tiene falda, dueña de falda.²⁹

Tocaitl: *tocay-e*, poseedor de, el que tiene nombre.

Maitl: *may-e*, el que tiene manos.

Caxitl: *cax-e* o *cax-hua*, poseedor de escudilla, dueño de olla.³⁰

Cuicatl: *cuiqu-e*, maestro de canto.

Icxitl: *icx-e*, el que tiene pies.

Atl: *a-hua*, poseedor de agua, y *a-hua-que*, poseedores de agua.

Finalmente, sobre estos mismos sustantivos, sean en *-e* o en *-hua*, Thelma D. Sullivan señala que al recibir algún prefijo pronominal, “se le agrega el sufijo *-cauh* para el singular y *-cahuan* para el plural”³¹ tal como en los ejemplos que enseguida proporciona:

²⁶ Sullivan, *Compendio...*, p. 38.

²⁷ *Ibidem*, p. 155.

²⁸ *Idem*.

²⁹ La segunda versión en *ibidem*, p. 50.

³⁰ *Idem*.

³¹ *Idem*.



Cal-e, dueño de casa: *no-cal-e-cauh*, mi dueño de casa, en plural *no-cal-e-cahuan*, [y cinco páginas después: *te-cal-e-cauh*, dueño de casa de alguien.]
Cax-e, dueño de olla: *no-cax-e-cauh*, mi dueño de ollas.
Cuey-e, dueña de falda: *i-cuey-e-cauh*, su dueña de falda.
Teo-hua, sacerdote: *to-teo-hua-cauh*, nuestro sacerdote.
Cuiqu-e, maestro de canto: *in-cuiqu-e-cauh*, su maestro de canto (de ellos).

Por último, cabe mencionar que también por razones didácticas, Michel Launey compuso y publicó en 1979 su *Introduction à la langue et à la littérature aztèques*, en la que señala que generalmente “el náhuatl utiliza un nombre posesivo que más o menos significa provisto de casa, provisto de hijos”, sobre cuya raíz lleva uno de los sufijos posesivos *-huâ* o *-ê*, a los cuales “en plural se agrega *-quê* (*-qu-*, sufijo participial y *-ê* plural)”,³² tal como se advierte en los siguientes ejemplos:

Ni-cal-ê, tengo una casa, *tical-ê-quê*, tenemos una casa o unas casas.
Ti-cihuâ-huâ, tienes una mujer, estás casado.
Oquich-huâ, tiene un marido, está casada.
Ni-pil-huâ, tengo un hijo o tengo hijos.

Acerca de la aplicación de uno u otro de los sufijos, Launey considera que es un tanto incierta, aunque en principio se usa *-huâ* cuando el radical termina en vocal, mientras que aparece *-ê* cuando “los radicales de nombres inanimados” terminan en consonante, o cuando los de las partes del cuerpo terminan en una vocal que se pierde, pero siempre con excepciones como puede verse en los ejemplos que agrupa de la siguiente manera:³³

Ā-huâ tepē-huâ, ciudadano, poseedor del agua y de la montaña.
Petla-huâ, que tiene papas, fabricante o vendedor de papas.
Tlatqui-huâ, rico, que tiene muchos bienes.

Chichi-huâ, que tiene perro(s), dueño de perro(s).
Pitzō-huâ, que tiene puerco(s), dueño de puerco(s).
Totōl-huâ, que tiene guajolote(s), dueño de guajolote(s).

³² Michel Launey, *Introduction à la langue et à la littérature aztèques*, lección XI, 6.

³³ *Ibidem*, lección XI, 7.



Pil-huâ, que tiene hijo(s), padre.

Mich-huâ, que tiene pescados, hombre de pescados, pescador. [Y en nota: *mich-huâ-quê*, la gente de los peces.]

Nān-ê, que tiene una madre.

Tat-ê, que tiene un padre.

Cal-ê, que tiene una casa, propietario.

Tlaōl-ê, que tiene maíz.

Ix-ê, que tiene ojos, prudente, perspicaz.

Nacac-ê, que tiene (grandes) orejas, perspicaz.

Tēn-ê, que tiene (gruesos) labios, bezudo.

Yaqu-ê, que tiene una (gran) nariz.

Izt-ê, que tiene (largas) uñas.

Icx-ê, que tiene (grandes) pies.

It-ê, que tiene un (gran) vientre, ventrudo, obeso.

Māy-ê, que tiene manos.

Cuēy-ê, que tiene una falda.

Axcā-huâ, que posee bienes, rico.

Sobre la “forma de posesión y derivación de los nombres posesivos”, Launey señala con suficiente claridad que se construye tal como la forma de posesión de los nombres simples terminados en vocal, esto es, agregando a su radical el sufijo posesivo *-uh* para el singular y *-huān* para el plural pero precedidos por la forma *-cā-* del participial que siempre va seguida por aquel o por otros sufijos.³⁴ Y da como ejemplos:

No-cal-ê-cā-uh, mi propietario, dueño de la casa.

To-tēn-yò-cā-huan, nuestros hombres célebres.

In cal-ê-cā-yōtl, la condición de propietario.

In pil-huà-cā-yōtl, el hecho de tener hijos, la condición parental.

In quich-huà-cā-yōtl, el hecho de estar casada, la condición de esposa.

³⁴ *Ibidem*, lección XI, 9.



De lo aceptable y lo infundado

Entre los diversos conceptos utilizados para determinar las antiguas relaciones nahuas de apropiación sobresalen los de “dueño” o “señor”, los cuales, a pesar de que en numerosas ocasiones aparecen unidos a los del “poseedor” o de “quien tiene”, fueron propuestos por vez primera en la segunda mitad del siglo XVI y desde entonces aplicados de manera reiterada, a veces sin cambio alguno o en otras reinterpretados, pero siempre bajo el supuesto de que los sufijos *-e* y *-hua* “son posesivos” o bien, como lo matizaron Olmos y Aldama, que pueden considerarse posesivos “porque significan el dueño, señor o poseedor de lo que denota la raíz del nombre”, a pesar de que una vez prefijados con los pronombres propiamente posesivos tiendan a contradecir la cualidad de tal dueño (con *-e* o *-hua*) puesto que entonces él mismo sería el objeto que detente algún otro dueño (con *no-*, *mo-* *i-*).

Los cuatro vocablos mencionados se relacionan entre sí no sólo por compartir ciertos rasgos semánticos sino por estar vinculados a otros por su carácter meramente cultural e histórico. Al ser de tal manera, podría decirse que tanto cuenta ser *dueño* o *señor* como ser *poseedor*, *propietario* o *amo*, o que daría lo mismo ser *patrón* que *noble* o *principal*. Aunque de igual modo, dada la relación que cada uno de esos mismos términos entrañan, podría hablarse de aquellos que en esa misma relación han quedado implícitos, es decir, de los que sólo sirven al *dueño*, de los que son *vasallos* del *señor*, o finalmente, de los que nada o casi nada *tienen* o poseen y conforman simplemente la llamada *plebe*.

No obstante, en virtud de que esas voces llevan claros vestigios de su origen europeo, sobre todo del antiguo sistema feudal o señorial, pero que mediante la práctica social reiterativa y espontánea se conservaron en los sistemas de producción posteriores, las propuestas alternas de quien “posee” o “tiene”, que también implican múltiples sentidos en español, fueron introducidas tal vez para expresar de manera más concreta la relación que entre los nahuas pudo tener cualquier persona con una cosa que por alguna razón consideraba como propia, o con alguna otra persona de la que podía contar o disponer para un fin determinado.

Tomando en cuenta lo anterior, es conveniente analizar de nueva cuenta la manera por la que tanto los primeros misioneros como los

demás autores que les sucedieron fueron entendiendo las relaciones nahuas de apropiación enunciadas en muchos y muy diferentes nombres mediante los sufijos *-e* o *-hua*. Asimismo, se requiere señalar en qué casos resultaron plausibles sus interpretaciones, en cuáles otros se incurrió en serias y evidentes contradicciones, y finalmente a qué modos se acudió para enmendar o acaso reinterpretar algunas de ellas.

En primer término, no parece haber alguna dificultad tan grande que impida aceptar determinadas versiones al español cuando mencionan que, antes y durante el proceso de su conquista, existieron en estas tierras hombres y mujeres de distinta condición social que individualmente se consideraran como el *dueño*, el *señor* o *poseedor*, entre otras muchísimas cosas, de un plato o escudilla (*caxe* o *caxhua*), de una o varias mantas (*cuachhua* o *cuache*), de una o muchas flechas (*mihua*), de algún perro (*chiche* o *chichihua*), de un lugar o casa para habitación (*cale*), de diversos bienes materiales (*axcahua* y *tatquihua*) o en ciertos casos, hasta de un maizal o sembradío (*mile*).

Sin embargo, cuando se afirma que también existieron *señores*, *dueños* o *poseedores* de tierras (*tlale*, *tlaleque*) o de montes (*tepehua*, *tepehuaque*), pueden surgir serias dudas que implican, o debieran implicar, detenerse por tan solo un momento para reflexionar sobre la posibilidad real que tendría el sistema social constituido por los nahuas para permitir la fragmentación de su territorio en feudos. Aunque también implican detenerse un instante más para indagar si por ventura tal afirmación provino de un acto coyuntural y deliberado o si solo se trató de un simple traslado que los conquistadores hispanos hicieron de su añorada vivencia a otra que aún desconocían.

Una incertidumbre similar aparece al observar que los mismos autores coincidieron en que, además de lo anterior, entre los nahuas hubo ciertos *dueños*, *señores* o *poseedores* del agua (*ahua* o *ahuaque*), o dicho de manera más clara, que en su pasado independiente se dio una relación singular y contrapuesta a la comunitaria de apropiación del líquido vital y que, por tanto, en ese entonces existió una forma de propiedad tal que ni siquiera en la actualidad capitalista neoliberal y financiera ha sido sancionada, por lo menos en la teoría, a pesar de que en la práctica se manifieste como un hecho parcialmente consumado pero con posibilidades de convertir al agua en la mercancía global de un futuro no muy lejano.



Otro término que llama la atención es el de *tlacatl*, que Molina tradujo como “persona o señor, hombre o mujer” pero que por motivo de su derivación a *tlaca-hua* cambió su connotación. Y aunque insistió, como era de esperarse, en que *tlacahua* aludía a un *señor* o *dueño*, ya no lo fue de la *persona* o del *señor* que según fray Alonso significaba el radical del nombre utilizado (*tlaca-tl*), sino tan sólo de otros individuos socialmente diferentes como son los que aparecen en su enunciado de un “*señor* o *dueño* o *amo* de *esclavos* o *siervos*”, versiones estas últimas que en su propio *Vocabulario* registró para *tlacotli* y *xolo* pero no para *tlacatl*.

Y algo similar a lo dicho por Molina encontramos en Sahagún, quien puntualiza que por el nombre *tlacatl* debe entenderse “persona noble, generosa o magnífica” y que “su compuesto, que es *atlacatl*, es contradictorio, [ya que] significa persona vil de baja suerte”.³⁵ No obstante, al hablar de la relación de los *tlatlacotin* o “esclavos” frente a los *tlaca-hua-que*, fray Bernardino se refirió a éstos, no como “dueños” de personas sino “de esclavos”, o como aquellos que “tenían esclavos”,³⁶ señalando más adelante que el “tratante de esclavos” o *te-cohua-ni* (que no es más que aquel que supuestamente *compra* a otro u otros individuos), lo es precisamente por ser, al mismo tiempo, un *tlaca-hua* o “dueño de esclavos”.³⁷

Muchas de estas determinaciones de apropiación, tal y como se describieron, resultan del todo insuficientes para precisar a cuál de las dos formas de sociedad enfrentadas durante el siglo XVI les fueron referidas. En primer término, porque la propiedad social y básica de cualquier individuo, aquella que normalmente va ligada a la apropiación comunal de quienes conviven en un determinado lugar y que además se vincula con la que se da entre quienes colaboran en alguno de los momentos del proceso agrícola, en los del trabajo artesanal o en los de extracción de diversos materiales, puede corresponder tanto al régimen social de los nahuas como al de sus conquistadores.

Pero dado que esas formas particulares de propiedad se presentan ligadas a las de quienes se pensó que eran *dueños* y *señores* no sólo de

³⁵ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, libro X, cap. 4, p. 867.

³⁶ Bernardino de Sahagún, *Manuscrito 218-220 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana [Códice Florentino]* libro IV, cap. 9, f. 23v.

³⁷ *Ibidem*, libro IX, cap. 8, f. 31v y libro X, cap. 16, f. 41v.



tierras y aguas sino de personas, la unidad de relaciones resultante podría acaso concordar con el sistema feudal europeo, pero resultaría contradictoria con lo que se afirma de los nahuas. Contradictoria, porque tanto los vocablos *tlale* y *mile* como los de *ahua* y *tepehua* se aplicaron indiferentemente a los individuos encumbrados y a los considerados del común. Pero igualmente refutable lo es porque los dichos *tlatlacotin* distaron mucho de ser las “herramientas parlantes” de un proceso de trabajo, tal como hacia el año 36 anterior a nuestra era, Marco Terencio Varrón denominó a los esclavos en Roma³⁸ pero también del mismo modo distantes de las conclusiones a las que llegaron, entre 1535 y 1612, tres autores plenamente reconocidos por entonces en la Nueva España, cuando expresaron:

Quiroga: Este género y manera de esclavos y servidumbre, si tales nombres merecen, que en la verdad no merecen sino que traemos corrupto el vocablo [*tlacotli*] por ventura por falta de nahuatlato, o por sobra de malicia o por inadvertencia nuestra.³⁹

Motolinía: [...] decimos que [a los *tlatlacotin*] les faltaban muchas condiciones en esta materia para hacerlos esclavos propiamente.⁴⁰

Torquemada: [...] todas estas condiciones, o las más, faltan a los que las leyes [actuales] dan por siervos y esclavos.⁴¹

De las persistencias y enmiendas

Son suficientes los casos señalados para poner en evidencia la confusa situación en la que se encontraban los primeros autores de artes y vocabularios para percibir y expresar las diferencias culturales que había entre

³⁸ Marco Terencio Varrón, *De las cosas del campo*, p. 89.

³⁹ Vasco de Quiroga, “Información en derecho del Licenciado Quiroga sobre algunas provisiones del Real Consejo de Indias”, p. 390.

⁴⁰ Toribio de Benavente Motolinía, *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, parte II, cap. 20.

⁴¹ Juan de Torquemada, *De los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales de sus poblaciones, descubrimientos, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*, libro XIV, cap. 16.



ellos y los nahuas. Pero también bastan los mismos casos para revelar la inesperada confusión, o acaso indiferencia, que continuó por siglos y que aún se advierte en nuestros días, no sólo en lo que concierne a los supuestos “señores y dueños” de tierras y aguas con la inclusión de todo cuanto en ellas se contiene, sino de aquellos que además de ser “señores y dueños” lo fueron en tanto que “tratantes” de “esclavos y siervos”.

No obstante lo anterior, es preciso señalar algunas de las diferencias que se dan entre las propuestas iniciales y las de etapas posteriores. Para comenzar, no cabe duda que los conceptos asignados a las derivaciones nominales con los sufijos *-e* y *-hua* fueron producidos y fijados durante los primeros años de la conquista hispana y de su consecuente evangelización. Pero no por ello debe olvidarse que también resulta innegable el hecho de que, de manera simultánea y aparentemente paradójica, fueron los mismos autores los que, al momento de detenerse para reflexionar sobre algunas de sus propuestas iniciales, no sólo las cambiaron o las combinaron con los verbos *tener* o *poseer*, sino que con ello sembraron los fundamentos para su crítica posterior, mismos que por razones distintas algunos asumieron pero que muchos otros los ignoraron.

Uno de estos elementos para la crítica se observa en el manuscrito de Olmos, fechado en 1547, en el que confiesa estar convencido de “que la mejor manera y orden” que se ha tenido en la conformación de gramáticas es la que Antonio de Nebrija estableció para la suya sobre la lengua latina. Pero más allá de la simple confirmación de este hecho, lo que importa señalar es que tan pronto como pudo analizar y verificar las profundas discrepancias que había entre las lenguas romances y la de los nahuas, fray Andrés haya liberado su criterio para expresar su convicción de que, tomando en cuenta que “en esta lengua no cuadra la orden” que llevan aquéllas, no debía ser yo “reprensible si en todo no siguiere la orden de la arte de Antonio”.⁴²

Por si fuera poco, a pesar de que algunos consideraban por entonces que la lengua de los nahuas “parece bárbara”, Olmos se opuso a tal dictamen al afirmar que, por lo que él mismo encontró, es una lengua que “tiene orden y concierto en muchas cosas, ni carece de algunos primores y buen artificio”, independientemente de que todo ello sea

⁴² Olmos, *Arte para aprender...*, primera parte, cap. I.

muy distinto a lo de las lenguas europeas. Como consecuencia, Olmos decidió proseguir con sus propias convicciones teóricas, esto es, “no como en la *Gramática* [de Nebrija], sino como la lengua [náhuatl] lo pide y demanda, porque algunas maneras de decir que nosotros tenemos en nuestra lengua o en la latina, ésta no las tiene”.⁴³

Otro de los iniciales legados conceptuales, muy similar al de Olmos aunque sin el manifiesto desacato a la autoridad de Nebrija, es el que proviene de Molina, quien además de haber considerado que “el lenguaje y frasis destes naturales (especialmente de los nahuas y mexicanos) es muy diferente del lenguaje y frasis latino, griego y castellano”,⁴⁴ pudo advertir que esas mismas diferencias, a las que tácitamente juzgó no sólo léxicas sino sociales y por ende históricas, constituían el punto en el que radicaba el problema principal, con varios nudos de difícil solución, pero al que necesariamente debía enfrentarse para conformar sus dos vocabularios bilingües.

Entre las dificultades que detalló Molina destaca la relativa a la incertidumbre que padeció en la búsqueda de los vocablos “preciosos y particulares” para traducir, en sentidos directo e inverso, las lenguas de los nahuas y los hispanos. Asimismo, puesto que tal cosa no podía significar más que traducir el pensamiento y el lenguaje de ambos, algo que no era sino conocer y comparar los modos de vida en dos mundos geográficamente distantes y socialmente diferentes entre sí, consciente de lo que todo esto implicaba y reconociendo su propia impericia, concluyó que tanto “para entender sus vocablos como para declarar los nuestros” no había más remedio que recurrir, en repetidas ocasiones, a “largos circunloquios y rodeos”.⁴⁵

Por lo que toca a los procesos de carácter teórico y práctico dados inicialmente para la descripción y la significación de los sustantivos derivados en *-e* o en *-hua*, es posible observar con suficiente claridad otros elementos que nos permiten ponderar la validez de los razonamientos realizados sobre los mismos. Es el caso relevante de lo que Andrés de Olmos dejó de manera implícita en su manuscrito al establecer previamente y con aparente seguridad los sentidos de “dueño o

⁴³ *Ibidem*, Introducción a la segunda parte.

⁴⁴ Molina, *Vocabulario...*, Epístola nuncupatoria.

⁴⁵ *Ibidem*, “Prólogo al lector”.



señor” de aquello que importa el nombre de donde proceden tales derivados⁴⁶ pero que de inmediato modificó al introducir otros muy distintos, abonando con ello la indecisión, o acaso la inconsistencia de su propia y original propuesta.

De manera concreta, como pudo verse en el primer apartado relativo a las propuestas sobre las normas ya aceptadas y la significación dada a los derivados en *-e* o en *-hua*, se trata del señalamiento que hizo Olmos acerca de que estas formas de nombres, luego de recibir alguno de los prefijos posesivos, agregan *-ca-uh* en el singular y *-ca-huan* en el plural, pero que a pesar de la validez de sus enunciados puntualizó en seguida que “es de advertir mucho” el hecho de que tan pronto como esto acontece, “mudan el significado” originalmente impuesto.

Como consecuencia, luego de asegurar que “*mile* quiere decir el dueño del maizal o de la heredad”, afirmó que una vez añadido el pronombre posesivo, ya bajo la forma de “*no-mile-cauh*, no quiere decir mi tal dueño sino mi guarda de mi maizal”.⁴⁷ Con lo cual abrió una muy clara posibilidad de que *mile* no aludiera al “dueño” del maizal sino sólo al “guarda” del mismo. Pero dado que este último significado incumbe, más que a ningún otro, al del verbal *tlapixqui* que es el mismo al que el propio Olmos acudió para formar el de “*no-tlapix-cauh*, mi guarda”,⁴⁸ el concepto de *mile* se mantuvo incierto desde aquel entonces a pesar de que dicho autor hubiera aclarado, como lo hiciera más adelante en las “pláticas antiguas” que reunió y tradujo, que expresiones como éstas resultan “metafóricas porque una cosa quiere decir la letra y otra la sentencia”.⁴⁹

Entre otros muchos casos semejantes al anterior e igualmente dignos de consideración por su uso persistente desde el primer siglo colonial, destacan las derivaciones de *atl* y *tepetl* que, como las ya citadas bajo sus formas *ahua* y *tepehua*, de manera aislada han venido sopor-tando hasta ahora los sentidos de “dueño y señor” tanto del agua como del monte, aunque para Olmos la expresión “*in tepehua*” fuera atribui-

⁴⁶ Olmos, *Arte para aprender...*, primera parte, cap. VIII, p. 37-39.

⁴⁷ *Ibidem*, primera parte, cap. VIII, p. 38-39.

⁴⁸ *Ibidem*, primera parte, cap. VIII, p. 38, 44 y 45.

⁴⁹ *Ibidem*, tercera parte, cap. VIII, p. 213 y 223.



ble, desde el punto de vista de su propia religión, sólo al “dios, señor y criador y gobernador de todo”.⁵⁰

Pero además de lo afirmado por fray Andrés, la mudanza de los sentidos iniciales continuó por muy distintas vías y razones diversas. Fue así que tan pronto como se parearon ambos términos, conformados ya como una frase, *ahua tepehua* soportó nuevas mudanzas en su significación cuando para Molina resultó ser tanto “provincial cosa” como “ciudadano o vecino de pueblo”, mientras que para Sahagún fue “gente popular y forastera”,⁵¹ y para Carochi “habitador de la ciudad, de la villa o del pueblo”, pero que para Michel Launey continuó siendo “ciudadino” aunque también el “poseedor del agua y de la montaña”.

Otro tanto sucedió al ser compuestos los nombres de origen *atl* y *tepetl*, los cuales, una vez transformados en *altepetl*, para Molina significó “pueblo o rey” o “pueblo de todos juntamente”, en tanto que para Rincón fue tan solo “pueblo o ciudad”, lo mismo que Clavijero prefirió cambiar por “ciudad o población”. Finalmente y de manera similar, luego de considerar la derivación de *altepetl*, ya conformado como *altepehua*, Molina entendió, del mismo modo que hizo ante los anteriores términos pareados, que éste aludía también al “vecino de ciudad” o “provincial cosa”, mientras que Rincón lo tradujo como “ciudadano” y que Vetancurt optó por su interpretación conservadora de “señor del pueblo”.

Tan sólo por esta pequeña muestra puede observarse que los conceptos de “señor” o “dueño”, originalmente aplicados a los supuestos posesivos de *mile*, *ahua*, *tepehua* y *altepehua*, fueron anulándose conforme se cambiaban por otros que, según entendieron los primeros autores de artes y vocabularios, se adecuaban mejor a la antigua práctica cotidiana de los nahuas. Aunque también por los mismos ejemplos queda de manifiesto que en muchos de los tratados que siguieron hasta nuestros días se prefirió conservar intactas las dos primeras propuestas, en ocasiones pareadas con las inicialmente utilizadas de quien “tiene” o “posee”, o en algunas otras con diferentes conceptos para su mejor entendimiento.

⁵⁰ *Ibidem*, tercera parte, cap. VIII, p. 223.

⁵¹ Sahagún, *Manuscrito...*, libro VIII, cap. 19, f. 48v.



Lo anterior pone al descubierto una relación esencial, a veces tensa, entre las percepciones hispanas que se heredaron y transmitieron de una generación a otra y por ende que fueron aceptadas colectivamente como válidas, frente a las que surgieron mediante el razonamiento personal y de su crítica consecuente. Dicho de otro modo, si para el conocimiento de la realidad en un principio se partió, necesariamente, de las ideas ya sancionadas sobre los elementos estructurales tanto de la sociedad dominante como de su lengua neolatina, ante las divergencias históricas halladas en la nueva situación pluricultural novohispana, en ocasiones se acudió de manera simultánea a la descripción y al análisis de la relación social implícita entre la práctica y el lenguaje de los hablantes dominados. Es así que el dilema de optar o no por lo presupuesto se dio de muy diversas maneras, según las circunstancias históricas tanto de la conciencia colectiva como de la personal.

Un primer ejemplo de ello está en los motivos por los que Olmos abandonó la idea que inicialmente había tenido de “dueño del maizal” (*mile*), para cambiarla por la de “mi guarda de mi maizal” (*nomilecauh*), sobre lo cual el mismo autor parece haber considerado que, más que por ninguna otra causa, fue por la del conocimiento recién adquirido mediante la observación constante y objetiva de la nueva situación, aunque finalmente se viera obligado a dejar intacta la supuesta razón retórica de las metáforas, que acaso adujo tan solo para “no ser reprehensible”.

Otro tanto aconteció con la tensión que pudo haber tenido el mismo fray Andrés cuando tácitamente se opuso a traducir, siguiendo las normas nahuas ya establecidas, los seis términos que registró para señalar que quien está bajo el *dominio* y *señorío* de otro es, a su vez, *dueño* o *señor* que *tiene* o *posee* manos o brazos (*te-may-e-cauh*), que tiene cintas para cargar (*te-mecapal-e-cauh*), espalda o lomos de carga (*te-teputz-e-cauh*), armadijos empleados en la carga (*te-cacax-e-cauh*), tierras (*te-tlal-e-cauh*), o leños y palos (*te-cuauh-e-cauh*). Pero mayor pudo haber sido su angustia cuando no tuvo más remedio que buscar apoyo en tan sólo los preceptos ya consagrados sobre los sentidos metafóricos del conjunto, y con ellos traducir: “*mozo, siervo o vasallo de alguno*”,⁵² es decir,

⁵² Olmos, *Arte para aprender...*, tercera parte, cap. VIII, p. 213: “Mozo, siervo o vasallo de alguno: Temayecauh, temecapalecauh, teteputzecauh, tecacaxecauh, tetlalecauh, tecuauecauh.”

mediante conceptos que no pudieron ser resultado más que de su experiencia personal.

De modo similar, puede aceptarse que Molina tradujera *cihuahua* de manera correcta, aunque lo haya hecho a partir tan sólo de su particular contexto social, como “marido, hombre casado” y a su contraparte *oquichhua*, como “casada mujer”. Pero lo que en esto llama más la atención es que, luego de doscientos años, Aldama tornara a lo establecido en las primeras artes (eludiendo lo que también en ellas se había rechazado con frecuencia), para aclarar que con tales términos se aludía, respectivamente, al “marido” o “persona que *tiene* mujer” y a la “casada” o la “que *tiene* hombre”. Lo cual implica casi lo mismo que lo que para *oquichhua* reiteraron, al cabo de otros dos siglos, Sullivan, que tradujo “esposa, la que tiene hombre” y poco tiempo después Launey, para quien no fue sino la que “tiene un marido”, la que “está casada”.

Un término más, que revela los caminos y atajos por los que fueron pensadas las normas y las imágenes aplicadas a las concepciones nahuas, es el de *topilli*, para el que Molina dio los sentidos de “bordón”, “asta de lanza o de cosa semejante” o “vara de justicia”, y que Sahagún concretó de manera substancial al tomarlo como los “bordones o cañas de camino” o “báculos” de quienes andaban por las rutas de intercambio,⁵³ en tanto que Galdo lo interpretó como “vara de alguacil” y que después Carochi, Vetancurt, Pérez y algunos más lo vertieron simplemente como “vara”, pero que Aldama retornó al sentido de “vara de justicia”, es decir, a la tercera acepción registrada por Molina.

De las distintas significaciones asignadas a la voz *topilli* tan sólo la de “vara de justicia” o “vara” parece haber prevalecido desde el primer registro de su derivación a *topile*, dejando las de “bordón”, “báculo” o “cañas de camino” prácticamente en el olvido. En efecto, puede verse cómo y de manera paulatina, fue echando raíces y fijándose la interpretación reducida de ese término, sobre todo a partir de la que Molina registró como “alguacil o juez ordinario”, seguida por esta misma pero que Rincón enmendó para puntualizar que no se trataba sino de aquel “que trae la vara de alguacil”, o por la de Carochi, quien partiendo de

⁵³ Sahagún, *Historia general...*, libro V, cap. 2, p. 442.



la anterior y luego de darle un nuevo giro para hacerla más explícita dijo ser “el que tiene vara, el alguacil”.

Pero el caso es que enmiendas y aclaraciones como las mencionadas siguen siendo insuficientes para justificar la idea de “vara de justicia” asignada a la voz *topilli* y más aún para la de “alguacil” que se dio a su derivación como *topile*. Sin embargo, si se considera que dichos conceptos aplicados son los mismos que se pensaron y registraron en los vocabularios y artes del siglo XVI, resulta por demás obvio que desde entonces respondían ya a una situación histórica específica, la colonial novohispana, a la cual es preciso recurrir para arribar a su cabal esclarecimiento.

Uno de los indicios más relevantes para ventilar las significaciones que se dieron a *topilli* y *topile*, puede observarse en la información que Sahagún transcribió y tradujo acerca de los muchachos que se criaban en el *telpochcalli*, en la cual se apunta que tan pronto como uno de ellos mostraba su madurez, su aprovechamiento y valentía suficientes, podría egresar de allí con diversos cargos, entre los que viene a cuento señalar el de *achcauhtli*:

Auh no uncan quiza in quilhua achcauhtli, in axcan ipan pohui, ipan momati in alguacil, in topile, ca no intotopil catca.

[...] o elegíanle por *achcauhtli*, que era, como agora, alguacil, y tenía vara gorda.⁵⁴

El traslado al español que Sahagún hizo de este texto, a pesar de ser libre y abreviado, resulta suficiente para entender ese punto del proceso de dominación por el que comenzó a tomarse una cosa por otra. Pero si a esta versión agregamos otra que sea algo más apegada tanto al texto como a la condición histórica que refiere, si se propone la que dice: “Pero también sale de allí el que llaman *achcauhtli*, al que ahora se compara y reconoce como el *alguacil*, que es el *topile*, puesto que también los *topilli* se encontraban en ambos”,⁵⁵ queda al descubrimiento el trasfondo del mismo *quid pro quo* del proceso por el que de mane-

⁵⁴ Sahagún, *Manuscrito...*, libro III, apéndice, cap. 5, f. 33v.

⁵⁵ Véase también la versión que propone López Austin en *Educación mexicana*, p. 31 y nota 5.

ra definitiva se confundió el pensamiento y la lengua de los indígenas con los modos de pensar y hablar de sus propios conquistadores.

Ya para mediados del siglo XVIII volvió a considerarse la necesidad de esclarecer las bases para la interpretación de las derivaciones en *-e* o *-hua*. Fue entonces el caso de Aldama, quien luego de aceptar que por regla general tales nombres denotan al “que es dueño, señor o poseedor de la cosa significada por su raíz”,⁵⁶ advirtió que en muchos de ellos no parece haber convenido esa regla en virtud de que en su mayoría “no se traducen materialmente al español (ni fuera bien hecho el traducirlos así)”, mientras que a otros del mismo tipo “los toman en significación metafórica, no en la que naturalmente les corresponde”.⁵⁷

Con esto en mente, Aldama emprendió la comprobación de su hipótesis mediante algunos ejemplos entre los que incluyó el de la voz *topile*, a la que asignó el significado de “alguacil” tomando en cuenta que sale del simple nombre *topilli*, el que “naturalmente” no es más que la “vara de justicia”, pero que traducido “materialmente” o “con más rigor traducido”, *topile* resulta ser “el que tiene vara de justicia”, puesto que “con este modo de explicación dan a conocer el mismo objeto que los españoles explicamos con la voz alguacil”.

Analizados con mayor detenimiento los dos modos de comprensión, el que de manera tácita declaró Sahagún en su versión sobre las relaciones dadas entre el *achcauhitli* y el *topile*, entre el *topile* y el *alguacil*, y entre cada uno de éstos frente a su propio *topilli*, resulta prácticamente el mismo que Aldama expuso muchos años después. Aunque también habría que agregar la correlación que entre uno y otro se dio para aceptar, ciertamente de manera condicional, los supuestos sentidos de “dueño o señor” pero matizados ahora bajo las formas “del que tiene” o “del que es poseedor” de las cosas.

Pero muy aparte de las coincidencias indicadas, llaman la atención los razonamientos por los que Aldama estableció que cada una de las diversas formas nominales, como las ya mencionadas, pueden y deben recibir varias significaciones sucesivas: en primer término, para la simple voz *topilli*, una que “naturalmente le corresponde” (vara de justicia);

⁵⁶ Aldama, *Arte...*, p. 452.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 457.



a continuación, para su forma ya derivada como *topile*, otra que es “material o más rigurosa” (el que tiene vara de justicia), y finalmente una más para esta última, puesto que debe ser cambiada por otra de índole “metafórica” (el alguacil).

Dicho en breve, lo que Aldama parece haber considerado es que la conceptualización inmediata de cada una de las condiciones para la existencia humana se produce de manera natural y no por la práctica social. Asimismo, que la significación material o más rigurosa de las voces se cumple tan sólo con el seguimiento puntual de la norma gramatical correspondiente ya dada, en tanto que el sentido metafórico de las mismas es el resultado de su definición a través de ciertos conceptos españoles supuestamente equiparables con los ideados por los nahuas, como el caso del *achcauhli* que resultó ser lo mismo que el alguacil.

En busca de soluciones

Por los modos de pensar las relaciones de apropiación que aplicaron y describieron los distintos autores de artes y vocabularios desde el siglo XVI, se confirma lo que en un principio se propuso en estas líneas. Esto es, que los significados atribuidos a los nombres nahuas, simples o derivados en *-e* o en *-hua*, surgieron por vez primera en un contexto natural, social e históricamente determinado por dos realidades muy distintas entre sí y en un momento en el que los frailes se vieron constreñidos a enfrentar los elementos de la cultura sometida y a interpretarlos de tal forma que se adecuaran lo más posible a los de la cultura ya imperante en el naciente régimen novohispano.

También por lo dicho se refuerza la hipótesis de que durante esos mismos años comenzaron a preservarse, a manera de principios para el conocimiento del lenguaje y el pensamiento de los pueblos sometidos, la idea de que por la sola reiteración de las normas sucesivamente establecidas para las lenguas romances e indígenas, así como por el hecho de estar ya registrados los significados que inicialmente fueron otorgados a las voces nahuas, tanto los criterios empleados para discernir el contenido original de las derivaciones en *-e* o *-hua* como los



sentidos que se dieron a éstas y a sus respectivas raíces nominales, adquirirían una validez rayana en lo absoluto.

El uso desde un principio discontinuo de conceptos a todas luces equívocos como los de “amo, dueño o señor”, aunque en múltiples ocasiones se les encuentre acompañados o substituidos por los de quienes “poseen o tienen” una o varias cosas, y sin importar los razonamientos objetivos de algunos autores y de su crítica consecuente en el momento de producir y registrar términos no sólo diferentes sino realmente sugestivos, es prueba indiscutible de que tanto los primeros como los segundos conceptos mencionados conservaron su intermitente empleo juntamente con las normas sociales y gramaticales heredadas correspondientes, mismas que fueron observadas por unos y revalidadas luego por los demás.

La permanencia de los conceptos más socorridos, solos, combinados entre sí o alternando con alguno otro innovador para dar razón de una y la misma relación de apropiación, es tan clara que puede rastrearse en amplias etapas de su historia. Véase una vez más la palabra *mile*, que según Olmos significaba el “*dueño* o *señor* del maizal” aunque dejó la posibilidad de que también denotara al “*guarda*” del mismo. Y luego de algunos años, cuando Sahagún reseñaba los modos de vida originales, aseguró que los otomíes “*tenían* sementeras” tomando en cuenta su propia versión del término *mileque*,⁵⁸ el mismo para el que poco después Rincón asignó el sentido de “*señores* de labranzas” y con el que Aldama estableció, dos siglos más tarde, que en su forma singular significaba “el que *tiene* heredad o sementeras, esto es, el *labrador*”.

Son ciertamente abundantes las versiones al español o a otras lenguas que de manera reiterada hacen referencia a quienes en la antigua organización social de los nahuas fueron *dueños* o *señores* y, sin argumentación alguna, que *tuvieron* algo en su poder personal. Es habitual encontrarse con versiones que hablan del *señor* y *dueño* del cielo o del mundo, de quien lo es tanto de las aguas o tierras, como de los montes, cerros o pueblos, pero también con traslados que dan cuenta de quién es *dueño* de la casa en la que él u otros habitan, así como del que lo es de los *siervos*, incluyendo al sorprendente *dueño* de los ancianos. A todo

⁵⁸ Sahagún, *Manuscrito...*, libro X, cap. 29, párr. 6, f. 126r.



lo cual puede agregarse un gran número de menciones como las del que *tiene* vida, del que *tiene* al dios, del que *tiene* padre, madre, tía, abuela o hijo, o del que *tiene* cuerpo, cabeza, cabello, dientes, pies o manos.

Sin embargo, es poco o nada lo que se ha reflexionado y dicho sobre las traducciones al español hechas mediante conceptos diferentes a los anteriores, esto es, empleando términos cuyas ideas contenidas son o se antojan a menudo realmente acertadas, en ocasiones sugestivas o en algunas otras francamente inesperadas, aunque siempre con la real o aparente intención de quienes las crearon, de entender para sí y de explicar para otros, de la mejor manera posible, determinados aspectos de la organización social vivida en el mundo indígena precortesiano.

Ante una situación como la señalada, no queda más que inquirir sobre las razones que, entre otros autores, pudo tener Molina para traducir el término *oztohua* por “raposa”, el de *tepuzhua* por “herrero o fundidor de cobre” o el de *tlaxtlahuile* por “salarinado”. Aunque también habría que indagar los motivos por los que Galdo hizo de *tlale* “el terrestre” y por qué Aldama tradujo *mile* como “labrador”. Y ya para nuestro tiempo, debiera también aclararse qué pudo ser lo que motivó a Sullivan para insistir, contra la lógica de Olmos (cuando éste se negó a traducir *nomilecauh* por “mi dueño del maizal”), que *nocalecauh* significaba “mi dueño de casa”, incluyendo en todo esto lo que movió a Launey para reconfirmar que se trataba de “mi propietario, dueño de la casa”.

En la relación siempre constante entre los conceptos que los nahuas y los españoles atribuyeron a la categoría de *propiedad* o *tenencia*, se presentan casos para los que es necesario detenerse y reflexionar nuevamente, no sólo con el fin primordial de acercarse al contenido originalmente dado a tales conceptos sino, de manera simultánea, con el de entender la razón objetiva, histórica y social que se tuvo, tanto en las ideas introducidas en los traslados iniciales como en aquellas que las reemplazaron y que de manera general se efectuaron mediante un razonamiento reiterativo y personal, tal como el realizado por Aldama ya descrito en el apartado anterior.

Como ejemplos de este tipo de mudanzas continuas y de los modos de justificarlas puede verse, en primer término, que mientras Sahagún consideró que “*in tlaxilacaleque*” aludía a “*los del barrio* [o mejor dicho, a

los individuos que conforman el *tlaxilacalli*”,⁵⁹ López Austin observó, aparentemente utilizando un procedimiento que recuerda al de Aldama, que “literalmente” esa expresión remitía a “los *dueños*” del *tlaxilacalli* o bien, “ya en forma más libre”, a los “*dirigentes*” del mismo, aunque también al “*habitante común* que tiene en usufructo un predio”.⁶⁰ De tal suerte que la segunda versión de ese término, dada de manera “literal”, parece indicar que fue realizada tomando en cuenta sólo las normas tradicionales, mismas que Sahagún no acató, mientras que en las dos formas “más libres” de traducir, se cambió simplemente “*dueños*” por “*dirigentes*” en la primera, pero coincidió luego con la de “*los del barrio*” que propuso el franciscano.

Y de manera semejante, en tanto que Sahagún dio para *teohua* o *teohuatzin* sólo una serie de ideas que conducen a pensar en alguien que era algo así como un “*sátrapa, patriarca, coadjutor o sacerdote*”, pero también el que “*tenía cargo* de otros [...] y de todas las cosas concernientes al culto divino”,⁶¹ Sullivan aclaró que es así como nombraban al que era *sacerdote*, es decir, el “que *tiene* al dios”. Pero si en otro de sus libros Sahagún traduce *teohua* como “un *privado*” del dios Huitzilopochtli,⁶² López Austin vuelve a señalar que “literalmente”, o también como dice adelante, por “su significado etimológico”, *teohua* no era más que “el *dueño* del dios, el que *tiene* al dios”, aunque luego apunte (como dirían Olmos y Sahagún) que se trataba del “*guarda principal del dios*”, de “su *sacerdote más allegado*” o del “*encargado directo* de la imagen del dios”,⁶³ sin aclarar por qué era el “más allegado” o el “encargado directo” del dios.

Por fortuna, los primeros indicios para percibir mejor las razones que se tuvo para cambiar las imágenes de *dueños* o *señores* por otras más adecuadas tanto al sistema social prehispánico como al colonial, fueron ocasionalmente delineados por algunos de los primeros autores. Ya se ha visto cómo Sahagún y Aldama, eludiendo las normas establecidas, sólo se apoyaron en la pura y simple equiparación de una y otra culturas

⁵⁹ Sahagún, *Manuscrito...*, libro VI, cap. 23, f. 107r.

⁶⁰ López Austin, *Educación mexicana*, p. 81, n. 6, p. 85, n. 2 y Vocabulario.

⁶¹ Sahagún, *Manuscrito...*, libro II, cap. 31, f. 74r y Apéndice, f. 127v-128v.

⁶² *Ibidem*, libro III, cap. 1, párr. 2, f. 4rv.

⁶³ López Austin, *Educación mexicana...*, p. 171, n. 9 y Vocabulario.



para hacer del *topile* un “alguacil”. Asimismo, que el segundo autor hiciera de *mile* un “labrador” acaso por haber visto y reflexionado que, en la práctica agrícola, sólo el que está *indisolublemente ligado* al cultivo de una parcela “*tiene* heredades o sementeras”, prefigurando así el modo de apropiación de los objetos mediante el trabajo.

Y puede verse también que en tanto que Molina tradujo *oztohua* como “raposa” sin argumentación alguna, Sahagún se refirió a este mismo “animalejo” pero aportando las razones que sus informantes conservaban desde antaño para nombrarlo de este modo y que él transcribe e interpreta como sigue:

Inic mitoa oztohua, huel quitemotinemi in oztotl, in uncan mochantia, uncan tlatemoa, uncan mopilhuatia.

Llámanle este nombre porque siempre habita en cuevas, y allí cría sus hijos.⁶⁴

Pero si en una versión más apegada al texto observamos que “se dice *oztohua* porque anda buscando afanosamente una cueva en la que hace su residencia, en la que explora todo cuanto en ella existe, en la que se reproduce y cría a sus hijos”, la interpretación de Sahagún, a pesar de ser abreviada, sigue siendo clara y suficiente, por lo menos para reflexionar sobre la posibilidad de que la idea primigenia y subyacente en el término *oztohua* no se fundara en algo más que la pura descripción de la *condición natural y específica* del modo de vivir de ese animal.

Los muy distintos razonamientos hechos para discernir el contenido histórico tanto de *topile* y *mile* como de *teohua* y *oztohua*, dan pie para pensar en que también las nociones originalmente dadas a otros términos similares muy poco o nada tuvieron que ver con los antiguos conceptos europeos de dominio, de señorío, de posesión o propiedad exclusiva, reutilizados y transmitidos durante los primeros años novohispanos y que por ello fueron aceptados como válidos y aplicados hasta el presen-

⁶⁴ Sahagún, *Manuscrito...*, libro XI, cap. I, párr. 2, f. 10r.



te. Basta con retomar algunos de los ejemplos ya mencionados para confirmar lo supuesto.

Por una parte, no puede negarse que el *mile* es aquel cuya *condición social y práctica* la constituye el sembradío que cultiva (Aldama) y que protege o guarda (Olmos). Pero de un modo más ampliamente considerado, el *mile* resulta ser tanto como el *tlale* puesto que uno y otro aparecen *ligados estrechamente* a su tierra (*intlal*), de la cual *se ocupan* en tanto que ella es, simultáneamente, no sólo el *objeto primordial* de sus trabajos (*intlalecauh*) sino el *medio* para la germinación del grano que sembraron y del *producto* que cosechan, además de constituir, también como *medio*, el lugar en el que trabajan y habitan y por el cual delimitan su espacio vital y se definen a sí mismos, introduciendo en esto un factor afectivo, como *pertenecientes a esa tierra*, o “terrestres” como diría Galdo, por ventura para oponerlos a los seres acuáticos, aéreos o celestes.

Y así como la tierra constituye la condición vital para cada uno de los que en ella viven y trabajan, el nombre de la entidad a la que pertenecen puede también presentar la misma forma de derivación y entonces denotar algo similar. Un claro ejemplo de lo anterior es el de *Michhuacan*, que no es más que el lugar de pescadores (*michhuaque*), de aquellos cuya *razón de existencia* está en los peces que, convertidos en *objetos* suyos (*inmichhuacahuan*), capturan en los lagos de la región. Y de forma similar, aunque algo más compleja, es el del topónimo *Culhuacan* que, aunque deriva de *culli* o abuelo, en vez de ser el lugar de nietos (*culhuaque*), es el de quienes disponen de la experiencia y los recursos de sus abuelos (*inculhuacahuan*) esto es, de los que disponen de la más antigua ascendencia que los condiciona.

De la misma manera, puesto que la *condición de ser* del *tepuzhua* es el “hierro” o el “cobre”, a estos *objetos* se vincula y con ellos trabaja, convirtiéndose él mismo, como dijo Molina, en un “herrero o fundidor de cobre”. Y algo similar a esto acontece con el *iztac teocuitlahua*, quien *se relaciona* con su *particular condición* de existencia, que ahora es la plata, en tanto que ella es su *objeto* y con ella desempeña su trabajo como un “platero”. Pero dado que Molina añade que el mismo término aludía también al “*dueño* de la plata”, de ser así, la misma plata se presentaría ya no sólo como el *objeto* de su trabajo sino bajo la forma de *materia prima* producida para otro, como *mercancía* del mismo material,



lo cual ciertamente pudo acontecer pero sólo en los tiempos novohispanos que vivió el autor.

Y por lo que respecta al llamado *teohua*, resulta por demás obvio que la *condición social* de su existencia, en tanto que *sacerdote, sátrapa, patriarca* o *coadjutor*, no era más que su dios (*iteouh*) al que estaba ligado por convicción social y al cual se dedicaba en la práctica tomando a su cargo, tal como lo expresa Sahagún, “todas las cosas concernientes al culto divino”, es decir, asumiendo todo aquello que en su conjunto constituía el *objeto* inherente a su específico carácter sacerdotal (*iteohuacauh*).

En consecuencia, insistir en que el *teohua* era “el *dueño* del dios” o “el que *tiene* al dios” sólo llevaría a una grave contradicción entre el sujeto y el predicado de lo propuesto por el pensamiento religioso y específicamente el cristiano, puesto que si mediante esta concepción Olmos tradujo en uno de sus ejemplos sobre “las maneras de hablar que tenían los viejos en sus pláticas antiguas” diciendo que “Dios [es el] señor y criador y gobernador de todo”,⁶⁵ ahora, frente al *teohua*, ese mismo dios se vería bajo el dominio de su propia criatura.

Visto lo anterior, es importante señalar que si nadie ha osado traducir *cihuahua* como el “dueño de la mujer” ni *oquichhua* como la “dueña del hombre”, y que si en vez de tal contradicción entre los términos, desde los primeros años se optó por las versiones que hablan del “marido o que *tiene* mujer” y de la “casada o que *tiene* hombre”, esto se debió, ciertamente, a la simple equiparación de lo que fue observado en las relaciones de género tanto de españoles como de nahuas, es decir, reconociendo tácitamente que la *razón de ser*, contenida y expresada en uno y otro términos, estaba en la *correlación natural y social* entre ambos sexos, los cuales se condicionan mutuamente.

Y otro tanto acontece con el vocablo *pilhua* que, muy lejos de aludir al *dueño* de hijos, para Olmos significó tan solo la “madre que *tiene* hijo” y para Molina cualquier “persona que *tiene* hijos”, mientras que Sahagún, con mayor claridad y precisión, explicó que con dicho término se referían a la “madre”, por cuanto que la “propiedad” de la misma es la de “tener hijos y darles leche”,⁶⁶ esto es, tal como lo dejó implícito en

⁶⁵ Olmos, *Arte para aprender...*, tercera parte, p. 223

⁶⁶ Sahagún, *Manuscrito...*, libro X, cap. 1, f. 1v.



el enunciado del capítulo respectivo, que la “*calidad y condición*” de la madre está en su hijo, quien se *liga naturalmente* a ella en tanto que es *producto* suyo y a quien se *dedica* y *cría* como objeto de una manera social e históricamente determinada.

También es conveniente tener presente la diversidad de modos de interpretación que desde el primer siglo colonial se observaron para el entendimiento de un mismo vocablo aplicado a muy distintas realidades del mundo indígena, tal como aconteció en el caso del concepto *tlehua*. Uno de estos modos puede observarse en la siguiente información recabada por Sahagún y en la forma en que la interpretó:

Tlehua cohuatl, itoca tlehua [...] inic motenehua tlehua in aquin quicua yuhquin tlatla inacayo, in quimati niman aocmo quizaz, miqui.

Hay otra culebra que se llama *tlehua*, que quiere decir que trae consigo fuego [...]. Llámase *tlehua* porque a quien hiere o pica parece que se quema con fuego, y no hay remedio contra esta ponzoña, sino que mata.⁶⁷

Una segunda manera de entender el mismo término *tlehua* puede verse en la relación que sobre los ritos y ceremonias antiguas compuso fray Diego Durán y en la que, al describir las formalidades que cumplían los sacerdotes nahuas durante la llamada festividad del *Xocotl huetzi*, menciona que tan pronto como fue dispuesto el gran brasero del templo y ya ordenados los que en él iban a morir:

Luego salían otros cinco ministros, y el uno de ellos, que se llamaba *tlehua*, barría alrededor de la lumbre muy bien. Acabado de barrer, tomaban a los [cautivos que encarnaban a los] dioses, uno a uno, así vivos, y echábanlos en el fuego.⁶⁸

De las dos versiones se desprende, por una parte, que si Sahagún sugiere que el motivo por el que se califica como *tlehua* a determinada serpiente es simplemente porque la misma “trae consigo fuego”, su

⁶⁷ *Ibidem...*, libro XI, cap. 5, párr. 1, f. 79r-v.

⁶⁸ “Libro de los ritos”, en Diego Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España y islas de tierra firme*, cap. XII, t. I, p. 120.



razonamiento da pie para reafirmar que la *condición natural, orgánica y propia* que distingue a dicha especie de las demás no podía ser otra que su ponzoña, puesto que a ella *vincula* su particular modo de vida y puesto que por *mediación* de la misma abrasa como el fuego y mata a su presa, pero asimismo porque, tal y como lo dijo el franciscano, a quien muerde “parece que se quema con fuego” y muere sin remedio.

Y por lo que respecta a aquel de los cinco ministros de la celebración, al que igualmente llamaban *tlehua* y que era, según Durán, el que preparaba previamente el contorno de la hoguera para después arrojar los cautivos a las brasas de la misma, queda igualmente claro que la *condición*, ahora *social y específica* de tal sacerdote por la que fue considerado como un *tlehua*, no pudo ser más que el fuego mismo, el elemento al que estaba *doblemente ligado* por su singular práctica, es decir, que en cuanto brasero era el *objeto* del que disponía para facilitar su ofrecimiento pero también al que se vinculaba luego en cuanto *medio* para el sacrificio final de los cautivos.

Se entiende entonces que las diferentes maneras de interpretar uno y el mismo vocablo, como se vio en el caso de *tlehua*, surgen sobre todo ante situaciones en las que, junto al objeto referido por su raíz, se presentan y actúan sujetos muy distintos, sin importar que se trate de una determinada serpiente o de un cierto sacerdote. Y es por ello digno de atención el modo como Garibay, al glosar las voces nahuas utilizadas por Durán, tradujo aquel término como el “ministro que *tiene relación* con el fuego”,⁶⁹ aunque no advirtiera que en esa misma relación estaba la serpiente *tlehua* que también se vinculaba con el fuego, no de modo directo sino a través de la reacción química causada por su propio veneno. El mérito de Garibay estriba, pues, en haber descubierto una *relación social o natural*, la más simple y clara que pueda haber no sólo entre los dos contenidos del concepto *tlehua* sino de otros similares.

Ahora bien, es un hecho que las relaciones humanas de producción se orientan siempre a la apropiación de ciertos materiales u objetos de la naturaleza, tanto de la externa como de la propia, o dicho de otra

⁶⁹ Durán, “Libro de los ritos”..., cap. XII, t. I, Glosario.



manera, que no existe producción sin apropiación alguna.⁷⁰ Pero esto no significa más que esa apropiación, en tanto que categoría general, ha permanecido siempre no sólo en las diferentes relaciones históricas de producción comunitarias sino en las de los gremios o talleres artesanales y mercantiles del Medioevo, y dieron ocasión a las ya plenamente capitalistas del modo industrial de producir, las que a su vez allanaron el camino tanto a las relaciones de libre comercio como a las digitalizadas y actualmente financieras a ultranza.

Pero si lo anterior es cierto, también lo es que el proceso de apropiación se ha realizado siempre en el seno y por intermedio de alguna de las muchas y distintas formaciones sociales históricamente determinadas por su particular manera de producir. Y justamente por la certidumbre que encierran tales enunciados resulta del todo improcedente y hasta absurdo identificar, sin más ni más, una forma específica de propiedad con otra dada en situaciones muy distintas, tal como lo hemos visto cuando se eluden o cancelan las diferencias históricas para inmediatamente considerar, como en el caso que nos ocupa, que las antiguas relaciones nahuas de producción comunitarias estaban condicionadas por la forma de propiedad privada que hasta ahora prevalece.

No cabe duda que en su relación con el entorno natural y humano, todo individuo que labora en comunidad hace suyos los objetos requeridos para su consumo inmediato o para la producción de otros nuevos y mejor adaptados a cada una de las actividades del grupo. Pero es igualmente cierto que, ya en los procesos del consumo individual o del productivo, el acto mismo de la apropiación depende de la naturaleza tanto del *objeto* como del *sujeto*, lo cual implica el modo como se determina la cualidad primigenia o atribuida del objeto, es decir, de aquello que por su misma naturaleza es visto y tomado como tal objeto, o del que sólo llegó a serlo por mediación de algún trabajo anterior. Pero además de lo dicho sobre el objeto, el hecho mismo de hacerlo propio implica el modo como fueron determinadas las facultades del sujeto que le corresponde.

⁷⁰ Para mayor claridad sobre estas ideas véanse las reflexiones de Marx, tanto en el tercero de sus *Manuscritos...*, como en la "Introducción de 1857" a su *Contribución a la crítica de la economía política*.



Así como en el proceso de apropiación de los objetos se confirman algunas de las facultades de cada uno de los que trabajan en comunidad, al mismo tiempo se confirman las particularidades asignadas socialmente a los objetos. Dicho en otras palabras, puesto que el acto de hacer propio algún objeto es sólo posible cuando éste ha sido ya considerado como *objeto social* mediante los modos comunitarios de trabajo y de percepción de la realidad, tal apropiación resulta ser eminentemente colectiva, aunque también por ello lo sea de todo individuo que, como *ser social*, cuenta con determinada facultad práctica, teórica o sensitiva, y que se relaciona directamente con la cualidad del objeto definida de modo similar.

De tal manera, puesto que en la inveterada práctica comunitaria los individuos se apropian del objeto sólo cuando este les ha manifestado las cualidades propias y correlativas a sus acciones, lo toman para sí como aquello que, debido a la naturaleza social que contiene, puede ser material, objeto, medio o instrumento, dependiendo de la actividad que cada quien efectúa tanto en la producción como en la reproducción, y tanto en el intercambio como en el consumo.

Pero dado que en cada uno de estos procesos intervienen también los distintos órganos sensoriales, físicos y mentales de quien trabaja a la par con aquellos, que devienen de su relación social comunitaria, la apropiación del objeto se lleva al cabo no simplemente como suele verse ahora, por el sentido unilateral, egoísta e inmediato de tenerlo, poseerlo, usarlo o consumirlo, sino más bien por mediación de la capacidad del individuo social y de la totalidad de sus sentidos que fueron conformados en la misma práctica comunitaria.

Es esto lo que puede verse en el lenguaje utilizado por los nahuas para describir aspectos diversos de su vida social, entre los cuales destacan los procesos individuales orientados a múltiples fines, en los que se incluye el de la apropiación de los medios comunitarios de la producción. Y es justamente en estos casos en los que más resalta, por su patente obviedad, la correlación entre lo colectivo y lo personal o a la inversa, entre el individuo y la sociedad en su conjunto, es decir, la misma relación que deviene del sistema imperante de la producción social y de los procesos individuales de trabajo que le corresponden y que por implicar la relación de los medios y objetos de uno y del otro,



debe cumplirse de igual forma en el acto de hacerlos particularmente propios.

Como caso ejemplar de lo dicho, resulta claro que la extensión de tierras que desde mucho tiempo atrás ha ocupado una comunidad determinada, sin importar que su ocupación haya sido de manera pacífica o por usurpación, constituye de cualquier forma el resultado de cierta apropiación colectiva en cuanto medio para la subsistencia y la producción social. Pero también y de manera simultánea, esa misma extensión fue desde un principio y lo continuó siendo, el resultado de la apropiación individual en tanto que medio y objeto para las múltiples y diferentes actividades de quienes conformaron aquella colectividad. De tal suerte que por el mismo proceso de apropiación se confirman, mediante el análisis, tanto la identidad del conjunto comunitario como la autonomía y libertad en las acciones de cada uno de sus integrantes.

De manera específica, son estos aspectos los que se revelan en algunos testimonios provenientes de la antigua tradición indígena registrados en circunstancias muy diversas. Uno de ellos es el que Sahagún solicitó a sus informantes pero del que sólo transcribió y dio su parecer acerca de la cualidad de las tierras que desde algún tiempo impreciso pero anterior a la intrusión española estaban ocupadas por seis grupos de diferente filiación, entre los cuales importa por ahora señalar lo que comentó sobre la condición y amplitud de las tierras que los mexicas tomaron como su asiento definitivo:

*Mexicatlalli: iehoatl in altepetl Mexico ioan in itlallo, in ixquich ic ca mexicayotl, in ipan onoque mexica, cualcan, yeccan.*⁷¹

Tal como lo hizo en los demás ejemplos, Sahagún se refirió tan sólo al encabezado de éste para declarar que: “A toda la comarca de Mexico llaman *mexicatlalli*, que quiere decir la tierra de Mexico.” No obstante, por medio de una traducción más amplia y apegada en lo posible al sentido comunitario de quienes dictaron el texto, puede advertirse que la llamada *mexicatlalli*, que no es más que la “tierra de los mexicas”, implica no solamente al “poblado de Mexico” sino al “conjunto terri-

⁷¹ Sahagún, *Manuscrito...*, libro XI, cap. 12, párr. 4, f. 230v.



torial que le es propio, el que comprende todo cuanto es el modo de ser del mexica, la extensión en la que permanecen los mexicas, que es un lugar de provecho y adecuado”.

Un segundo testimonio es el que Chimalpain incluyó en su relación sobre los hechos inmediatos a la rendición de los mexicas en 1521. Se trata de un texto verdaderamente confuso en algunas de sus partes y en lo relativo a los asentamientos grupales comienza con el requerimiento que por boca de Aguilar y de Malitzin hizo Cortés a los dirigentes vencidos acerca de las porciones de tierra que ellos ocupaban en territorios pertenecientes a otros grupos y luego de la respuesta dada por uno de los mexicas concluye con el veredicto del conquistador. Veamos primero la demanda de Cortés:

Tla niquitta catlia in itlal in mexicatl, in ipan in o[n] tlayecoltiloya, quexquich in Tepanohuayan, auh in Aculhuacan in Xochimilco in Chalco.⁷²

Tomando en cuenta los muy distintos sentidos que se han dado a este breve pero significativo discurso en las traducciones al español publicadas entre 1940 y 2003, se propone la siguiente versión que pretende ser más simple y directa, además de ajustada a las normas utilizadas habitualmente, y en la cual se puntualiza la exigencia del conquistador:

He de ver cuáles son las *tierras que posee* el mexica, aquellas *en las que había sido servido*, qué tantas en Tepanohuayan y en Aculhuacan, en Xochimilco, en Chalco.

Y puesto que el motivo de esta nueva versión tiene que ver con las diferencias en los modos de percibir y explicar la relación social implícita en el proceso de apropiación de tales tierras y sin importar por lo pronto que este mismo proceso hubiera sido realizado primero por nahuas y luego por españoles, con el fin de facilitar su cotejo fueron señaladas en cursivas las concepciones anotadas en ésta y en cada una de las traducciones.

⁷² Cuauhtlehuanitzin Chimalpain, *Séptima relación de las Diferentes histories originale*, f. 191r.



La primera versión fue en la que Garibay sostuvo que se trataba de “las tierras del mexicano *de las que se ha adueñado*”.⁷³ La segunda fue de Silvia Rendón quien explicó que eran “las tierras que tenía el mexicana y en las cuales tenían tributo de trabajo”.⁷⁴ Y luego de muchos años Tena aseguró que no eran sino “las tierras de los mexicas, *con las que se les servía*”,⁷⁵ mientras que finalmente García Quintana pensó que sólo se hacía referencia a “la tierra del *mexicatl en la que había servidumbre*”.⁷⁶

No obstante los distintos conceptos utilizados, es claro que en todas las versiones se coincide en que la demanda primordial de Cortés fue la de saber qué tierras de los cuatro grupos étnicos que menciona estaban al servicio del mexicana. Pero el hecho de haber estado en esta situación no significa, de manera directa y necesaria, que el mexicana se hubiera *adueñado* de tales tierras, como Garibay dedujo del término que trasladó como *otlayecoltiloya*; ni que fueran tierras en las que *tenían tributo de trabajo*, como Rendón explicitó el mismo vocablo; tampoco tierras *con las que se les servía* a los mexicas, como Tena interpretó aquel término de manera instrumental y que fue un descuido semejante al que tuvo García Quintana cuando, al tomarlo como impersonal, afirmó que eran tierras *en las que había servidumbre*.

A reserva de considerar de nuevo las ideas anteriores, veamos entre tanto la respuesta que los dirigentes mexicas dieron a Cortés, por mediación de su *cihuacoahuatl* Tlacotzin, en la que se aclara el conflicto territorial previamente dado entre las poblaciones beligerantes pero ahora promovido por su común conquistador.

In nimexicatl, como nitlale, como nimile, ca zan itzallantzinco in noncalaquico in tepanecatl, in xochimilcatl, in aculhua, in chalcatl, ca mile, ca tlale. Auh ca zan mitica chimaltica in oniteyacantinen inic oniccuic in milli, in tlalli, in yuhqui tehuatzin inic otihualmohuicac in mitica chimaltica inic oticmottili in ixquich in

⁷³ Ángel María Garibay, *Llave del náhuatl. Colección de trozos clásicos, con gramática y vocabulario, para utilidad de los principiantes*, p. 249-250.

⁷⁴ Rendón, en Cuauhtlehuauitzin Chimalpain, *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*, p. 238-239.

⁷⁵ Tena, en Cuauhtlehuauitzin Chimalpain, *Las ocho relaciones y el Memorial de Culhuacan*, t. II, p. 158-159.

⁷⁶ García Quintana, en Chimalpain, *Séptima relación...*, p. 204-205.



altepētī, auh inic otimaxitico in nican, aza no yuhqui in nimexicatī in mitica chimaltica in oniccuic in tlalli.

Así como en las versiones al texto de la demanda del conquistador, también en las de su respuesta difieren algunos de los sentidos asignados aunque coinciden en que “*camo nītlale, camo nīmīle*” significa que el mexica replicó, en primer término, que no era el *dueño* ni el *poseedor* de esas tierras y sementeras o simplemente que *no las tenía*, para luego asegurar que el de Tepanohuayan y de los demás lugares mencionados eran, “*ca mile, ca tlale*”, ciertamente los *dueños* de tales sementeras y tierras o que *las tenían*.

Pero al tomar en cuenta lo que se propuso en líneas anteriores, el sentido de vocablos como éstos debiera ser más bien el del objeto o del medio estrechamente vinculados a la naturaleza y facultad de los sujetos implicados, es de este modo práctico como se proponen en la siguiente versión de lo que replicó Tlacotzin a Cortés:

Yo, el mexica, no *ocupo* tales tierras ni *cultivo* las sementeras, pues tan sólo vine a meterme allí, entre el tepaneca, el xochimilca, el aculhua, el chalca, que son quienes *cultivan* las sementeras, quienes *ocupan* las tierras. Y puesto que sólo mediante flechas y escudos anduve guiando a la gente cuando tomé las sementeras, las tierras, fue del mismo modo que tú, que viniste con flechas y escudos, que te mostraste a toda la población y que lograste llegar hasta aquí, lo cual no es menos que lo que hice yo, el mexica, que con flechas y escudos tomé las tierras.

Pero a pesar de las precisiones sobre los sentidos de *tlale* y *mile*, aún quedan por despejar ciertos problemas que pueden advertirse, no sólo por los modos de interpretar la respuesta de Tlacotzin y de entender la naturaleza del proceso de apropiación que él mismo dirigió en los cuatro lugares, sino por la consecuente identificación que se hizo de los sujetos involucrados y de los objetos apropiados. Lo cual parece haber implicado la consideración de los tiempos en los que pudo efectuarse el mismo proceso pero también la manera de reconocer entre las posibles formas históricas de apropiación aquella que de manera colectiva o individual fue acaso realizada mediante acuerdos entre los grupos implicados o tan sólo por la prepotencia de alguno de ellos.



Es claro que por el relato de Chimalpain sólo puede afirmarse que los tepanecas, aculhuas, xochimilcas y chalcas padecieron en sus respectivas tierras y sementeras una forma de apropiación realmente violenta, tal como lo reconoció Tlacotzin, y fue llevada al cabo por los mexicas en tiempos anteriores a la que con mayor violencia ellos mismos padecieron en 1521. Pero algunas inferencias que de estos enunciados han surgido resultan ser por lo menos discutibles, sobre todo la que proviene de la simple e inmediata equiparación que se hizo entre los gentilicios y la particular condición social de cada uno los implicados en el proceso, así como la que de igual manera consideró que las tierras y sementeras constituyeron el objeto de la usurpación, además de la que finalmente parece proponer que todo esto no fue más que la culminación del proceso de apropiación colectiva y original de los mexicas.

Ahora bien, dado que en esta última propuesta se incluye lo que las demás implican, conviene tomarla como punto de partida para la determinación tanto del modo y la forma del proceso como de los tiempos en que pudo darse. En primer término debe aclararse que la apropiación originaria de las tierras mencionadas sólo aparece vagamente sugerida mediante los corchetes que en su traducción intercaló Tena para aclarar que en ese momento de la historia los mexicas “no las tenían”, “pues sólo [al final]” llegaron y “se asentaron” en medio de los tepanecas, aculhuas, xochimilcas y chalcas, “los cuales sí tenían [desde un principio] tierras y sementeras” y que fue “solo por las armas” que de ellas se “apoderaron”.⁷⁷

Con esto en mente, si se consideran algunos de los pasajes culminantes de las antiguas migraciones por la zona lacustre de la cuenca central, nadie podrá negar que “desde un principio” estuvieran asentados aquellos cuatro pueblos cuando “al final” llegaron tranquilamente los mexicas, que se hicieron de tierras y conformaron su morada.⁷⁸ Y dado que este asentamiento aconteció hacia el año de 1325, fue desde entonces que ellos y los otros *ocupaban* sus respectivas tierras y *labraban* sus propias sementeras. Cada grupo en su propio territorio, tal y como

⁷⁷ En Chimalpain, *Las ocho relaciones...*, t. II, p. 139.

⁷⁸ Como lo relata Cuauhtlehuantzin Chimalpain en su *Primer libro amoxtili*, 1325, f. 78r



lo entendieron Sahagún y sus informantes al hablar sobre el significado de términos similares al de *mexicatlalli*, esto es, de las tierras que habitaban los mexicas y de aquellas en las que estaban asentados los totonacas, michhuacas, mixtecas, anahuacas y chichimecas.⁷⁹

Pero si el proceso de apropiación que los mexicas efectuaron en las tierras de las cuatro poblaciones en pugna se considera como un hecho realmente violento, para dar con alguna explicación de tal suceso no habrá más remedio que recurrir a relatos alternos provenientes de otras fuentes, como pueden ser los *Anales de Cuauhtitlan* y el *Códice Aubin*, o de la mismísima 7ª *Relación*, de la cual proceden los datos que ahora se analizan, pero sin olvidar las crónicas incluidas tanto en el *Memorial breve* como en el *Primer amoxtli libro* que el mismo Chimalpain escribió.

En unas y otras de esas fuentes podrá verse que hacia 1376, luego de haber sido establecida por Acamapichtli la contienda ritual entre mexicas y chalcas, fue recrudescida por Huitzilíhuítl y convertida en 1415 por Chimalpopoca en una verdadera guerra, la misma que fue reanudada en 1453 por Motecuhzoma Ilhuicamina, hasta que finalmente quedaron sometidos los chalcas en 1465. También podrá verse en las mismas fuentes que en el transcurso de todos esos años, fue en 1427 cuando el recién nombrado *tlatoani* Itzcohuatl convocó a los mexica tenochcas a la lucha en contra de los tepanecas agresores, a quienes sometieron y tomaron sus tierras en 1429, el cual resulta ser el mismo año en el que de igual modo Itzcohuatl combatió a los xochimilcas hasta vencerlos en 1430.

Al ser esto así, puede afirmarse que a través de las muy largas o breves guerras realizadas entre 1376 y 1465, los mexicas fueron sometiendo a esas u otras poblaciones y que de manera general, tal como aconteció al finalizar la contienda contra los tepanecas, se “repartieron entre sí las tierras” de los mismos.⁸⁰ Pero dado que este último suceso pudo recordar a los mexicas el efímero refugio que en 1299 hallaron en Azcapotzalco Mexicapan,⁸¹ fue acaso por ello que en 1429 Itzcohuatl

⁷⁹ Sahagún, *Manuscrito...*, libro XI, cap. 12, párr. 4, f. 230v.

⁸⁰ Para Chimalpain el año 1429 en *Séptima Relación...*, f. 164r.

⁸¹ Véase año 1299, en Chimalpain, *Memorial breve acerca de la fundación de Culhuacan*, f. 63v y año 1367, *Séptima Relación...*, f. 157r.

decidió ocupar algunos sitios de la costa tepaneca, no sólo para “hacer nuestras sementeras” sino para “engrandecer nuestra ciudad y ensanchar las aguas y la tierra”.⁸²

De lo anterior se infiere que por estar ya conformada de manera suficiente la *mexicatlalli* mediante las dos formas de apropiación colectiva, la primera pacífica y la segunda violenta, desde entonces los mexicas ciertamente sometieron a los demás pueblos y se adjudicaron sus tierras pero no para asentarse ni trabajar en unos y en otras, sino sólo para afianzar su dominio político en toda la región, estableciendo alianzas de muy diversa índole con los mismos gobernantes sometidos o con sus reemplazos impuestos, y por añadidura para apropiarse tanto de los servicios como de la producción de aquellas comunidades.

Retomando el hilo del relato de Chimalpain, tan pronto como el conquistador hispano escuchó lo dicho por el *cihuacoahuatl* Tlacotzin, convocó a los afectados dirigentes de Tepanohuayan, de Aculhuacan, de Xochimilco y de Chalco del siguiente modo:

Xihualhuian, i yehuatl in mexicatl mitica chimaltica in amechcuili in amotlal, auh in oncan in o anquintlayecoltiaya. Auh axcan zan no mitica chimaltica quicahua, aocmo oncan quintlayecoltizque, xiccuican in tlalli.

De manera concreta y particularmente significativa, tal como se advierte en las cuatro traducciones que se han hecho a esta parte del texto, lo que Cortés hizo ver a los dirigentes de los pueblos mencionados fue prácticamente lo mismo que le replicara Tlacotzin, esto es, que así como el de *Mexico* les arrebató sus tierras mediante flechas y escudos y que desde entonces lo han servido en ellas, en virtud de que ahora también por causa de las armas [españolas] las abandona, ya no lo servirán más en ellas y que por tanto, él mismo dispone y les ordena que tomen dichas tierras.

Es claro entonces, que si, por la sutil determinación de Cortés se pone de manifiesto el trasfondo político y económico no sólo de la conquista sino de la colonización española, se confirman al mismo tiempo algunos de los supuestos básicos que en párrafos anteriores

⁸² Durán, *Historia...*, cap. IX y XI respectivamente.



fueron ya bosquejados para el sistema de apropiación y de dominio que fue común entre los pueblos mesoamericanos, principalmente el relativo a la particular cualidad social de quienes se involucraron de distinto modo en los procesos pero también el que se refiere a los objetivos específicos que se tuvo en los mismos.

En primer término, bastaría un nuevo enfoque en la lectura del manuscrito para constatar que quienes hablaron y actuaron durante el proceso, o quienes solamente oyeron y padecieron, eran todos de alto o mediano rango social. Entre los primeros aparecen el *tlatoani* mexicana, su *cihuacohuatl* y los demás asociados en el mando, sin olvidar al *capitán* Cortés y a sus oficiales durante las últimas etapas del conflicto, mientras que de los segundos se expresan los nombres y títulos de cada uno de los que regían en los cuatro pueblos afectados. Pero en el mismo manuscrito también se hace referencia tácita a la gente del común, es decir, a la que ni habló ni oyó nada y que no sólo padeció sino que cumplió en la práctica con los objetivos de aquéllos.

Efectivamente, cuando Cortés preguntó por las tierras de Tepanahuayan y de cada una de las otras poblaciones en las que el *mexicatl*, o el de *Mexico* había recibido algún servicio, sabiéndolo o no, estaba refiriéndose a un *pilli* y no a un *macehualli*, dado que éste, como cualquier otro de idéntica condición social había estado siempre al servicio de algún *pilli*. Y del mismo modo puede observarse que si Tlacotzin replicó que él, aun siendo de *Mexico*, esto es, que siendo un *mexicatl* pero también *cihuacohuatl* y por ende un *pilli*, no ocupó las tierras ni cultivó las sementeras que usurpó al *tapanecatl*, al *xochimilcatl*, al *aculhua* y al *chalcatl*, debe entenderse que ciertamente no hizo aquello puesto que los que propiamente las tenían, siendo todos *macehualtin*, eran quienes ya ocupaban dichas tierras y cultivaban las dichas sementeras.

Asimismo, aunque Tlacotzin admitió haber tomado con violencia aquellas tierras y sementeras de modo similar a lo que más tarde hiciera Cortés con las de los mexicas, el objetivo de uno y otro no fue, ciertamente, asentarse en ellas y mucho menos labrarlas. Y si Cortés las reintegró de inmediato a los gobernantes de aquellas cuatro poblaciones, todos ellos *pipiltin* como los mexicas, tampoco las ocuparon ni cultivaron puesto que esto es lo que hacían y siguieron haciendo sus propios *macehualtin*.



Resulta evidente entonces que tanto los objetivos de las apropiaciones efectuadas entre 1376 y 1465 como el de la que en 1521 reintegró lo tomado, no fueron las tierras en sí mismas sino en cuanto demarcación de lo que en ellas estaba y en ellas se hacía, algo que no podría ser otra cosa que el trabajo vivo y la producción de sus moradores *macehualtin* que, como tributo colectivo de servicios y de bienes, fue comúnmente repartido entre los *pipiltin* de una u otra filiación para el control político regional y como premio para cada uno de ellos.⁸³

Del análisis anterior se desprenden las dificultades que ante un número incierto de variables, suelen ocurrir en la definición de los sujetos y objetos involucrados en otros procesos de apropiación dados de modo diferente y en etapas distintas de la historia de los nahuas. Como se ha visto, no obstante haberse puesto al *mexicatl* como el sujeto que tomó para sí determinadas tierras, él mismo podría haber sido un *pilli* o un *macehualli*, pero también un sólo individuo, varios o toda la comunidad mexicana. Asimismo, que a pesar de que en el manuscrito se afirma que el *objeto* apropiado fue la tierra, esta misma pudo ser tanto el *medio* general para el asentamiento comunitario, como el particular para alguna de las formas de producción social, independientemente de ser, al mismo tiempo, *objeto* o *medio* del trabajo individual o del colectivo.

Pero tanto en este ejemplo como en algunos otros ya comentados se destaca también que la definición cabal de los elementos contenidos en los nombres derivados en *-e* o en *-hua* sólo es posible cuando se pone de manifiesto la relación específica que enlaza la cualidad socialmente atribuida al objeto con la cualidad social y los sentidos físicos y mentales de quien lo hace propio. Dicho de otro modo, en su relación social con la realidad, cada individuo puede orientar su actividad hacia un objeto determinado, siempre y cuando la cualidad social contenida en tal objeto se corresponda con la suya, de tal manera que por la práctica específica del individuo se confirme la esencia del objeto, y a la inversa, que el objeto mismo se torne en condición

⁸³ Como puede verse, entre otros ejemplos, en *Anales de Cuauhtitlan*, f. 60, o en Durán, *Historia...*, cap. IX y XVII.



necesaria y suficiente para el sujeto de esa actividad puesto que uno y otro son sociales.⁸⁴

Sin embargo, por sí sola, la significación propuesta para la relación de los dos elementos del proceso no parece solucionar de inmediato el problema teórico y práctico que implica su traducción simple y clara en algunas formas de apropiación referidas a realidades muy distintas. Para ello debe franquearse previamente el obstáculo que aún persiste para definir cabalmente la relación entre un objeto y el sujeto que lo hace propio, es decir, debe rechazarse la noción de que los sufijos *-e* y *-hua* son y denotan lo mismo que los prefijos posesivos y por tanto que hubieron dueños de dueños, además de desechar la consecuente intromisión de los *dueños* y *señores* medievales en un sistema social que a todas luces no les correspondía.

Superado tal escollo podrá verse que en muchas de las versiones hechas desde el primer siglo colonial, sobre todo en las que en vez de pensar en *propietarios* y *amos* se optó por aquellos que simplemente *tenían* algo o por los que *usaban* de muy diverso modo el objeto significado por la radical del nombre sufijado con *-e* o *-hua*, se encontraban los indicios de lo que posiblemente constituyó la relación de apropiación ya por entonces generalizada entre los nahuas y en consecuencia, también los indicios para facilitar su correspondiente traslado a otras lenguas.

Aun así, es conveniente hacer mención de algunos modos de superar las dificultades que suelen presentarse en el momento de interpretar ciertos conceptos nahuas que entrañan la misma forma de apropiación a pesar de que sus dos elementos pertenezcan a la misma especie o que sean muy diferentes entre sí, sin importar que el objeto haya sido considerado un ser animado, real o imaginario, y que el sujeto sea acaso uno inanimado.

En suma, sin importar que la apropiación del objeto se realice en el ámbito de lo económico o lo político, de lo biológico o lo inorgánico, el proceso podrá cumplirse no sólo por la simple posesión del objeto sino por el acto de hacerlo propio, por su puesta en la práctica correspondiente, sea ésta creadora o reiterativa, reflexiva o espontánea,

⁸⁴ Como lo resume Marx: "En la práctica yo puedo establecer una relación humana con la cosa, sólo si la cosa misma establece una relación humana con el hombre", *Manuscritos...*, p. 107, nota.



aunque siempre mediada por los sentidos físicos y mentales del individuo social.

Es esto lo que muestran las siguientes referencias del siglo XVI sobre las relaciones de apropiación dadas en situaciones distintas entre sujetos y objetos semejantes, los cuales, tan pronto como intercambian la posición que ocupaban en el proceso inicial, tienen la capacidad de establecer nuevas relaciones, no sólo con quien fue antes su relativo sino con otros equivalentes, relaciones sobre las cuales se dieron y aún se dan distintos significados o acaso simples connotaciones que pueden y deben aprovecharse con el fin de encontrar una nueva y más precisa explicación de cada uno de los procesos.

Primero, en el ámbito puramente humano. Si se dice que la madre es *pilhua*, lo es no sólo porque su hijo (*ipil*) fue la materia prima que se transformó en su vientre, sino por ser ahora el objeto de su propio desempeño (*ipilhuacauh*) en tanto *nantli*, por el cual sustenta al hijo y lo instruye. Nociones éstas que, bajo distintas formas, se encontraban ya en el pensamiento de Sahagún cuando afirmó que “la propiedad de la madre es tener hijos y darles leche [...y porque] tiene continuo cuidado dellos”.⁸⁵ Pero si Molina interpretó *pilhua* como la “persona que tiene hijos”, y Launey lo hizo como el “padre”, en uno y otro asiste la razón desde el punto de vista puramente biológico pero no desde la perspectiva de la relación social que fue propia de los nahuas, según la cual el hijo se convierte en objeto del cuidado del padre sólo a partir de los cuatro años de nacido.⁸⁶

Segundo, en la relación inversa. Si ese mismo *pilli* se torna en *nane*, resulta ser así porque ahora es él quien toma a su madre (*inan*) como el medio del que obtiene su sustento y protección puesto que su progenitora es, por naturaleza, la condición de su propia existencia (*inanecauh*). Pero si el hijo ya no es sólo un *pilli* sino un *tepilltzin*, se convierte entonces en un respetable “hijo de alguno”, como lo tradujo Molina, o bien, como lo pensó y anotó Sahagún, en un “hidalgo [que] tiene padre y madre legítimos, y sale o corresponde a los suyos en gesto o en obras”.⁸⁷

⁸⁵ Sahagún, *Manuscrito...*, libro X, cap. 1, f. 1v.

⁸⁶ Como lo señala el *Códice mendocino o Colección Mendoza*, f. 58r.

⁸⁷ Sahagún, *Manuscrito...*, libro X, cap. 5, f. 10v-11r.



Todo lo cual se manifiesta por el simple hecho de que aun siendo *nane*, el hijo es al mismo tiempo *tahhua*, *iccauhe*, *cule* y *cihhua*, esto es, que si a su relación originariamente natural se le ha sumado la familiar, comunitaria o social, puede ahora disponer de los recursos provenientes no sólo de la madre sino del padre, de su hermano, de su abuelo y de su abuela. Aunque es claro también que en un momento dado cada uno de estos pueda tomar al mismo *pilli* como objeto de sus facultades específicas, algo similar a lo que sucede con el sobrino o *machtli* quien, siendo *tlahhua*, cuenta con su tío o *tlahtli* en tanto que éste puede llegar a ser el “curador o tutor” del muchacho (*itlahhuacauh*).⁸⁸

Tercero, en el mundo vegetal. Fuera del ámbito humano, en su naturaleza externa pero conceptualmente ya humanizada, se encuentra un árbol llamado *tlatzcan* o “ciprés” que además de disponer, entre otros medios de su propio organismo, de sus brazos o ramas (*mamaye*), de su asiento o base (*tzine*), de su cuerpo o tronco (*tlaque*) y de su cabeza, cima o copa (*cuaye*), fue también considerado un *pillhua* en virtud de que, al decir de Sahagún, “cría manzanillas como los [cipreses] de España”.⁸⁹ De lo cual puede inferirse que si el *tlatzcan* produce conos, piñas o “manzanillas” que deja caer y rodar por el suelo, es precisamente de ellos que brotan (*ixhua*) sus hijuelos, que por sí mismos se mantienen (*mozcaltia*), dan de sí (*mana*) y se fortalecen (*mohuapahua*) alejados del *tlatzcan* que es madre y padre.

Un caso similar al del *tlatzcan* visto como *pillhua* es el del *metl*, una planta suculenta más bien conocida por los nombres de maguey o agave y que fue descrita por medio de atributos humanos, primero por el provecho que ella misma obtiene de sus propios órganos, como son sus brazos o ramas (*mamaye*), sus hojas o pencas empapeladas o teñidas de papel (*amatlapale*) y llenas de espinas (*huitzyo*), y por sus asentaderas, nalgas o tamales inferiores (*tzintamale*), pero también por haber sido reconocida no sólo como un *pillhua* sino como *pipilhua*, es decir, como una planta que no genera uno sino múltiples hijos a partir de los rizomas que brotan de su base, los cuales se desprenden paulatinamente del maguey y se extienden por el suelo, aunque también resultan ser objetos

⁸⁸ *Ibidem*, libro X, cap. 1, f. 3r.

⁸⁹ *Ibidem*, libro XI, cap. 6, párr. 2, f. 111r.



del trabajo humano que los separa y entierra en otro lugar (*teconi*, *pacholoni*, *aquiloni*, *tlaliloni*) sin importar que estén ya amarchitados (*mezoyo*).⁹⁰

Cuarto, en el ámbito zoológico. Tal como en el vegetal, también en éste se concibieron los órganos corporales del animal como objetos de su propia práctica específica. Entre los testimonios que Sahagún recogió acerca de este tema vienen al caso aquellos que se refieren a los insectos y particularmente a los que describen a la hormiga o *azcatl*, de cuyos medios vitales resaltan sus propias extremidades, que aparecen unas como brazos o manos (*mamaye*) mientras que las otras cuatro son como pies o patas (*iicxe*), y que además cuenta con el órgano sensitivo de sus antenas (*cuacuauhe*), con el que se provee de saliva (*tencualaque*) y con el que le permite aplicar su ponzoña (*iztlaque*) a quien muerde (*tecua*) y “da pena”. Pero al igual que otros seres vivos y dinámicos, las hormigas se distinguen por conformar su propia estancia, su terruño y sus habitáculos subterráneos, y por disponer como objetos de su práctica colectiva las arenas que acumulan (*xaltilole*) y que esconden o disimulan (*xallatile*), así como de aquello que extraen, que echan fuera y apilan (*potzale*) por los accesos del hormiguero.⁹¹

Y respecto de los objetos o cuerpos aislados, ya se ha visto que en la inveterada y constante vinculación del hombre con su entorno natural, ya como proceso orientado a su explotación, transformación y apropiación, la naturaleza misma constituyó para los nahuas la condición primaria de su existencia y por ello una parte inseparable de sí mismos y de su comportamiento social. Fue así que, en cuanto condición, obtuvieron de ella los medios y objetos que de manera directa o indirecta les permitieron satisfacer cada una de sus necesidades, fueran estas básicas o derivadas, individuales o colectivas, objetivas o subjetivas. Pero al mismo tiempo, como parte de su propia vida o ya conformada socialmente, la naturaleza permitió a los nahuas trasladar sus particulares formas de apropiación a todos los seres o cosas que en ella se albergan.

⁹⁰ Sin traducción de Sahagún, en *Manuscrito...*, libro XI, cap. 7, párr. 12, f. 200r.

⁹¹ Sahagún, *Manuscrito...*, libro XI, cap. 5, párr. 9, f. 94v.



Asimismo, dado que las necesidades humanas no son ni fueron sólo básicas y objetivas, como las del sustento y la producción, sino derivadas y subjetivas, como aquellas que devienen de los mismos objetos o cuerpos de la naturaleza pero considerados ahora para cada uno de los múltiples sentidos físicos y sociales, resulta entonces que si tales objetos llegaron a ser unos para la vista, otros para el oído y otros más para palparlos o degustarlos, en virtud de que también fueron objetos para el goce o el temor, para el deseo o la aversión, por ello mismo se concibieron como sujetos activos, no sólo por su capacidad de atraer de distinto modo a los humanos (ya entonces objetivados), sino por figurar en tanto que sujetos (ahora humanizados) de sus respectivos componentes.

De tal modo, dada la patente relación del proceso de la producción social con la naturaleza, resulta claro que tanto los seres del mundo animal como los del vegetal fueran descritos mediante atributos más bien humanos. Es así que unos y otros aparecen tomando algunas partes de su propio cuerpo en cuanto *condiciones de su existencia*, bajo formas distintas según la especie del individuo pero siempre como medios y aprovechando de ese modo sus manos, brazos o ramas (*mamaye*), sus pies o patas (*icxe*), sus uñas, garras o su descendencia (*izte*), sus alas (*amatlapale*), o sus antenas o cuernos (*cuacuauhe*).

Sin embargo, la misma equiparación se dio también para describir ciertas partes no sólo de los seres vivos sino de objetos supuestamente inanimados. Un primer caso es el del término *yaque* que, atendiendo a la raíz de *yacatl*, resultó ser para Molina tanto la “cosa que tiene punta” como la “que tiene nariz”, mientras que en la expresión “*ayohuachtli* [...] *necoc yaque*” que transcribe Sahagún,⁹² sus informantes lo utilizaron para mostrar que ciertamente la pepita de la calabaza tierna o chilacayote (*tzilacayotli*), “tiene” en sus extremos sendas “puntas” que, bien vistas, una es el ápice germinal propio de la semilla (*iyaquecauh*), en tanto que la otra lo es tan sólo por su apariencia.

Para concretar el sentido práctico y sensitivo que todas estas formas de apropiación contienen es conveniente señalar que los mismos informantes de Sahagún afirmaron también que el “lugar de nuestra nariz”

⁹² Sin traducción en Sahagún, *Manuscrito...*, libro XI, cap. 13, párr. 6, f. 253r.



(*toyacac*) es el de “nuestro respiradero” (*toneihiyotiaya*), “la entrada y salida del aire” (*ehecatl icalaquia iquizaya*) y el lugar por donde “se huele” (*uncan tlaneco*).⁹³ Con ese modo de pensar, al informarle de lo que consideraban como “nuestra cabeza” (*totzontecon*), aseguraron que además de ser ella “recordadora” y “sabia” (*tlalnamiqini, tlamatini*), era *yaque* pero al mismo tiempo *ixe, nacace* y *camae*, implicando con ello no precisamente que “tiene nariz, tiene ojos, tiene orejas y tiene boca” (que es lo que se diría con los términos *iyac, iix, inacaz, icama*), sino que por su propia facultad nuestra cabeza se sirve de cada uno de sus componentes en tanto que constituyen los medios para respirar y oler, para afrontar o dar la cara, para oír y entender, o para recibir determinadas cosas y comerlas.⁹⁴

Es así como la relación de apropiación social se fue proyectando a las que pueden presentar otras entidades de la naturaleza frente a sus propios componentes, sean estos animados o inanimados. No obstante, la asignación de tal carácter social se dio con mayor frecuencia por la semejanza entre las formas de los elementos relacionados que por la de la función implícita en ellos.

De tal modo, puede verse que mientras Molina tradujo *cuitlaxcolli* sólo como “tripas”, los informantes de Sahagún ampliaron su descripción como “*coatl, tomahuac, pitzahuac, huiyac*”,⁹⁵ esto es, que por su forma curvilínea las tripas son como la serpiente, gruesas o delgadas y largas. Y es esta la razón por la que en el juego de las adivinanzas o de los *zazanilli* nahuas, cuando alguno preguntaba por aquello que “va por un valle y lleva las tripas arrastrando” (*icuitlaxcol quihuilana, tepetozcatl quitoca*), se podía responder que es la aguja de coser “que lleva el hilo arrastrando”.⁹⁶

Pero esta equiparación, tanto en el sentido formal como en el práctico, no resulta ser tan clara cuando se atiende a la afirmación de que

⁹³ Sahagún, *Manuscrito...*, libro x, cap. 27, párr. 3, f. 75v. Traducido por López Austin en *Cuerpo humano e ideología*, v. 2, p. 29 y 95.

⁹⁴ Sahagún, *Manuscrito...*, libro x, cap. 27, párr. 2, f. 73r, y también párr. 4, f. 76v. Traducido por López Austin en *Cuerpo humano...*, v. 2, p. 23 y 89, así como p. 31 y 97.

⁹⁵ En Sahagún, *Manuscrito...*, libro x, cap. 27, párr. 12, f. 92r, y en López Austin, *Cuerpo humano...*, v. 2, p. 60 y 125,

⁹⁶ *Ibidem*, libro vi, cap. 42, f. 197v.



la calabaza común (*ayohotli*) fue también *cuitlaxcole*,⁹⁷ puesto que obviamente no dispuso de aquella parte del sistema digestivo que es propio de los animales, así como tampoco contó en su interior con algo similar a las tripas, a menos de que éstas fueran sus tallos o zarcillos, delgados y retorcidos como el hilo de la aguja.

Un ejemplo mucho más generalizado que el de las tripas es el de *cuitlapilli* que, bajo esta forma simple, Molina lo tradujo sólo como “cola o rabo de animal o ave” pero cuya derivación a *cuitlapile* fue referida no sólo a los animales sino a ciertos vegetales, y no sólo a estos sino a los cuerpos naturales de la superficie terrestre, a los productos del proceso humano de trabajo y aún a determinadas formas de la política y la economía de los nahuas.

En primer lugar, puesto que en cualquiera de los casos el término *cuitlapile* debe aludir a determinado sujeto que dispone de su cola como el objeto de su propia y específica función, es por ello que muchos de los animales terrestres utilizan su cola de diverso modo, ya sea como medio prensil o de ataque para estabilizar sus movimientos o como el órgano sensitivo para emitir señales de la situación imperante o de sus propios sentimientos y actitudes, mientras que los animales acuáticos la toman como el medio de su locomoción, y las aves se valgan de ella para fijar la dirección deseada y mantener su equilibrio.⁹⁸

Pero además de las funciones mencionadas, también las semejanzas formales influyeron en la descripción del vínculo que pudo darse entre un cuerpo determinado y sus componentes. Es este el caso del doble sentido en el que parece estar la *xicamoxihuitl*: una planta leguminosa a cuyo tubérculo se le dio el nombre de *xicama* o *jícama* y al que también se le consideró *cuitlapile*,⁹⁹ no sólo porque su raíz primaria es al mismo tiempo el órgano por el que absorbe el agua y las sales que requiere y por el que se fija y sostiene la planta, sino también por su apariencia que recuerda a la de un rabo.

Del mismo modo, en lo que se refiere a las formaciones geológicas, es destacable el hecho de que al célebre *Chapultepetl* se le describa no

⁹⁷ *Ibidem*, libro XI, cap. 13, párr. 6, f. 253r.

⁹⁸ Como ejemplos véanse *ozomatli*, *tozan*, *quimichin*, *chiauhcôhuatl*, *axolotl*, *michin* y *quetzaltototl* en Sahagún, *Manuscrito...*, libro XI, capítulos 1, 2, 3 y 5, f. 14v, 18r, 17v, 19v, 61v-62r, 65r, 79v.

⁹⁹ *Ibidem*, libro XI, cap. 6, párr. 9, f. 128r.

sólo como *ayo*, *cuauhyo*, *teteyo*, *texcallo*, sino también como *cuitlapile*,¹⁰⁰ es decir, como un cerro lleno de agua, de árboles, de piedras y peñascos, pero que también dispone de una “cola”, pese a que esta no sea otra cosa que la prolongación o estribación del mismo cerro en la que parece apoyarse.

Y aunque con términos muy distintos, esta misma relación del cerro y sus componentes se dio en algunos productos del trabajo humano. Este es el caso de las vasijas o *xicalli* que al ser trípodes se describen como *icxe*,¹⁰¹ puesto que sus propias patas son los medios en los que se apoyan, o como el caso del *temazcalli* para el baño de vapor del que se dice ser *nacoché* por contar con pendientes a sus lados (o con salidas del vapor, según la ilustración), y *xique* por el ombligo o punto que fue tomado como el objetivo de la mujer que mira y está a punto de entrar al baño.¹⁰²

Finalmente veamos algunos ejemplos en los que se revela con mayor claridad el traslado de la relación humana de apropiación no sólo hacia los demás seres del mundo natural sino a la inversa, a partir de estos como elementos relativos hacia los de la sociedad como sus equivalentes. En primer término es esto lo que se infiere al considerar las formas simples de los nombres *cuitlapilli* y *atlapalli* que Molina tradujo de manera aislada como “cola o rabo de animal o ave” el primero, y “ala de ave, o hoja de árbol o de yerba” el segundo, pero que una vez pareados interpretó su unidad mediante la metáfora de “pueblo de gente menuda” o “vasallos o maceuales”, en tanto que para Olmos “*cuitlapilli atlapilli*” resultó ser tan sólo cualquier “labrador o persona baja”.¹⁰³

Pero dado que esos mismos nombres simples, ya derivados y pareados como “*atlapale cuitlapile*”,¹⁰⁴ fueron usados para describir al *quetzal-tototl* que, como las más de las aves, se vale de sus alas en tanto condición para el vuelo y de su cola para el equilibrio y la orientación hacia el objetivo deseado, resulta claro que esta misma relación, que de manera natural se dio entre el cuerpo del ave y sus propios órganos, sea la que sirvió de fundamento para describir el sistema de organización

¹⁰⁰ *Ibidem*, libro XI, cap. 12, párr. 6, f. 233r.

¹⁰¹ *Ibidem*, libro X, cap. 21, f. 56r-v.

¹⁰² Sahagún, *Manuscrito...*, libro XI, cap. 12, párr. 9, f. 244v-245r.

¹⁰³ Olmos, *Arte para aprender*, cap. 8, “De las maneras de hablar que tenían los viejos”.

¹⁰⁴ Sahagún, *Manuscrito...*, libro XI I, cap. 2, párr. 1, f. 19v.



política y económica que prevaleció en las poblaciones nahuas, esto es, considerando al núcleo o centro que detenta el poder, frente a los miembros del mismo cuerpo social que, agrupados en diversas comunidades periféricas, lo elevan e impulsan y lo sostienen.

Y es por ello que el *tlatoani*, el que rige mediante sus palabras, en tanto que cabeza del *altepetl* o cuerpo social, tal como las aves se valía de su “cola” y de sus “alas” (*icuitlapil*, *iatlapal*) y por ello mismo cuidaba y favorecía tanto a sus propios súbditos (*imacehualhuan*) como a cualquier otro que participara de diversa forma en la misma población (*ixquich ahua tepehua*), ya que con las distintas prácticas de unos y otros lo encumbraban y sostenían como a su propia cabeza, aunque Sahagún prefirió decir que dicho *tlatoani* o “señor” hacía todo esto “por amor a la gente popular y de toda la gente forastera que allí venía”.¹⁰⁵

Pero en virtud de la eficacia que desde antaño mostró la relación de apropiación entre el cuerpo o núcleo de alguna sociedad frente a sus componentes orgánicos, el mismo modelo se reprodujo en otros ámbitos que, aunque menores en amplitud y rango sociales, contribuyeron en gran medida para el sostén y la expansión del régimen establecido. Un buen ejemplo de lo dicho es la forma derivada de esta misma relación que se dio entre los pochtecas que componían el sistema integral del intercambio frente a su “príncipe” o dirigente, el *pochteca tecuhtli*, al que consideraban de manera casi idéntica que al *tlatoani* como un *ahaze cuiltapile*, que al decir de Sahagún era como “padre y amparo”, como alguien que a todos “socorre y favorece como padre en sus necesidades”.¹⁰⁶

El nuevo vocablo, *ahaze*, utilizado en substitución del anterior *atlapale* confirma los sentidos ya señalados para la relación entre aves o personas y sus correspondientes órganos o medios. Primero, porque al decir de Sahagún las alas (*atlapalli*) tanto del águila como de las gallináceas “se llaman *ahaztli*”, a pesar de que a estas últimas se les consideró como *amatlapale ahaze* “aunque no vuelan” (*amo patlanini*).¹⁰⁷ Pero también fue así porque con el término *ahaztli* se expresa el conjunto de alas en tanto que medio de volar (*patlanihuani*) que es propio del águila, mientras que para el caso de la “gallina” (*totolli*) que no vuela, es entre

¹⁰⁵ Sahagún, *Manuscrito...*, libro VIII, cap. 19, f. 48v.

¹⁰⁶ *Ibidem*, libro X, cap. 16, f. 42r-v.

¹⁰⁷ Sahagún, *Manuscrito...*, libro XI, cap. 2, párr. 4 y 9, f. 42r y 56v.



estas mismas alas (*ahaztli*) que cubre a sus polluelos, y de aquí “se dice *in iahaztitlan quimaquia in ipilhuan*, [que] quiere decir: mete a sus hijos debajo de las alas, [pero también] dicese de los que amparan a los pobres en sus necesidades”.¹⁰⁸

En suma, a partir de un cierto lenguaje figurado podría aceptarse que al ser las aves *dueñas* de sus alas y cola, son por ello *señoras* y *reinas* del espacio aéreo, tal como el león fue alguna vez considerado *rey de la selva*, o como *Bambi* que llegó a ser *príncipe* y luego *señor* de todos los ciervos. Pero decir esto de un *tlatoani* quien al hablar guía y protege a los miembros de su comunidad y más aún, que como ciertas aves es también *tlatole*, *tlatlatole* o *centzontlatole*,¹⁰⁹ hace de su extenso y puntual lenguaje tanto el objeto como el medio de todas sus acciones (*itlatolecauh*), o como el *pochteca tecuhtli* que hace algo similar frente a los que como él eran *pochtecas*, sólo llevaría a confundir dos realidades muy distintas: aquella que los hispanos conquistadores traían en su pensamiento y en su lenguaje, y la que antiguamente conformaron y aún conservaban los nahuas nohispanos pero que aquellos interpretaron mediante simples alegorías.

Y es esto lo que debiera tomarse en cuenta para los demás derivados en *-hua* o en *-e* que han sido y aún son traducidos mediante otros términos sólo en apariencia acertados. Por ejemplo, decir que determinado ser o cosa *tiene*, *posee* o está *provisto* de algo de su misma o diferente especie, puede ser adecuado y pertinente pero siempre y cuando se entienda y se dé a entender claramente que, no obstante que el primer término representa a un sujeto activo y el segundo a otro pasivo, o que uno es el relativo y el otro su equivalente, ambos se convierten en la condición natural o social de sus respectivos modos de existir.

Finalmente, dado que todo proceso de apropiación se da precisamente en y por mediación de alguna formación social determinada por su modo de producir y de entender su propio mundo, resultan obvias las diferentes formas de describir o de explicar un mismo acto de apropiación, sea como los que hemos visto realizados por parte de los nahuas a través de su lenguaje o por parte de sus conquistadores a través de sus propias imágenes.

¹⁰⁸ *Ibidem*, libro XI, cap. 3, párr. 10, f. 58r.

¹⁰⁹ *Ibidem*, libro XI, cap. 2, párr. 8, f. 55r-v.



Para los invasores, plenamente infiltrados por la propiedad privada, la explotación del trabajo y el mercantilismo imperantes en su natal Europa, cada uno de los sentidos físicos y mentales que para los nahuas estuvieron en la práctica estrechamente ligados a un proceso determinado de producción y por tanto de apropiación de los objetos que le corresponden, acaso no los notaron o no entendieron sus razones, pero en cambio los substituyeron por el simple sentido de *tener* o *poseer*, sin tomar en cuenta que para los nahuas prehispanos el hecho de *tener algo* solamente fue posible y legítimo cuando *ese algo tenía* en sí mismo la cualidad social correspondiente a la de su *poseedor*. Y es esto lo que aún parece olvidarse o no entenderse en nuestros días.