



“Lenguas indígenas”

p. 29-102

Obras de Miguel León-Portilla. Tomo I

Pueblos indígenas de México.

Autonomía y diferencia cultural

Miguel León-Portilla

México

Universidad Nacional Autónoma de México

Instituto de Investigaciones Históricas/El Colegio Nacional

2003

VI + 312 p.

ISBN 968-36-9538-8 (obra completa)

ISBN 968-36-9539-6 (volumen I, pasta dura)

ISBN 968-36-9540-X (volumen I, rústica)

Formato: PDF

Publicado en línea: 27 de junio de 2019

Disponible en:

[www.historicas.unam.mx/publicaciones/
publicadigital/libros/obras_leon_portilla/412.html](http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/obras_leon_portilla/412.html)

D. R. © 2019, 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



II. LENGUAS INDÍGENAS





1. LA PALABRA INDÍGENA*

Acordaron las Naciones Unidas celebrar en 1993 el “Año Internacional de los Pueblos Indígenas”. Ellos son los que, de tiempo inmemorial, antes de cualesquier migraciones o invasiones en los tiempos históricos, han vivido como originarios en los que consideran sus territorios ancestrales. Para dar algunos ejemplos, son pueblos indígenas u originarios los bretones y los corsos en Francia; los vascos en España, los lapones en Finlandia, los ainus en Japón... En el Nuevo Mundo son todos los equivocadamente llamados “indios”, desde los que habitan Canadá hasta los que aún perduran en la Patagonia.

En México hay más de 50 grupos étnicos originarios, que mantienen vivas sus lenguas y muchas de sus antiguas tradiciones y formas de vida. La reciente reforma del artículo cuarto constitucional al fin ha venido a tomar en cuenta su presencia, reconociendo que México es un país pluricultural y plurilingüe. A la vez que perduran estos pueblos, las más veces en precarias condiciones, en diversas regiones del país desde el norte de Baja California, los paipais, quilihuas y cucapás, hasta los mayas de Yucatán, debemos a los antepasados de muchos de ellos un valioso legado de cultura.

De una parte están los miles de monumentos arqueológicos, muchos extraordinarios, como los que se contemplan en Teotihuacan, Monte Albán, el Tajín, Xochicalco y en numerosos centros del esplendor maya como Yaxchilán, Chinchén Itzá, Palenque, Uxmal... Y asimismo las joyas de tantas formas que se conservan en no pocos museos, como el de Antropología de la ciudad de México y los de Oaxaca, Puebla, Jalapa y tantos lugares más. Si partimos de las pinturas murales de tiempos prehistóricos, como las muchas que hay en rocas y abrigos en la península californiana y abarcamos hasta el arte mexica cuyos vestigios son patentes en el recinto del Templo Mayor, veremos que son muchos los siglos y milenios de ese pasado grandioso de los pueblos indígenas, cuyos descendientes hasta hoy continúan presentes en tierras mexicanas.

* *Zona Abierta*, 17 de septiembre de 1993, p. 6-7.



De un solo aspecto de la rica herencia indígena hablaré aquí. Es este el de sus creaciones de la palabra: sus literaturas, de las que tenemos noticias por las inscripciones mayas, los códices mixtecos, nahuas y también mayas, y las tradiciones orales, palabra viviente que se transcribió con el alfabeto desde poco después de la invasión o conquista. La palabra indígena continuó resonando en los tres siglos de la Nueva España y hoy renace dando origen a nuevas formas de expresión.

El caso particular de la lengua y literatura náhuatl

Podríamos atender a las creaciones que se conservan y se siguen produciendo en lenguas como el maya, mixteca, zapoteca, totonaco, otomí y otras. Optamos por concentrarnos en las que se han forjado en náhuatl. Sabemos que las ha habido y sigue habiendo. Pero en este Año de los Pueblos Indígenas, vamos a preguntarnos ¿cuál será el destino de la Palabra indígena, precisamente en la lengua que hablaron Nezahualcōyotl y Cuauhtémoc?

La caída de México Tenochtitlan y la dura e inexorable consumación de la conquista de México trajeron consigo todo género de consecuencias. Con excepción de la muerte de incontables indígenas que perecieron, primero en los enfrentamientos bélicos y más tarde por causa de las epidemias y los trabajos a que fueron sometidos, habrá que afirmar que probablemente la pérdida más grande que sufrieron los vencidos fue la destrucción de muchas de sus creaciones culturales, desde sus templos y palacios hasta sus libros con pinturas y signos glíficos. Tal destrucción significó en alto grado la pérdida del antiguo saber acerca de las realidades divinas, humanas y naturales.

Mas contra lo que podría imaginarse, no todo se perdió. Sobrevivieron los monumentos que los arqueólogos hasta hoy continúan descubriendo. Escaparon a las quemas unos pocos de esos libros, que nos permiten conocer algo de lo que era su contenido, sus formas de presentación, su valor inapreciable para acercarnos a la cultura nativa. Pero además de esto hubo algunos sabios indígenas que vivieron más allá de la tragedia. Varios de ellos emprendieron el rescate de lo que les fue dado salvar. Unas veces copiaron o hicieron copiar el contenido de los viejos libros. Otras, después de haber aprendido el arte del alfabeto, transvasaron a la escritura lineal las “lecturas” de sus libros, así como los textos que, desde la juventud, memorizaron en sus escuelas. De esta forma, con apoyo en su oralidad y en los libros pictográficos a su alcance, elaboraron ellos nuevos manuscritos, redactados

en su lengua, en los que a veces se mezclan los signos indígenas, las pinturas y las anotaciones alfabéticas. No pocos son los códices y textos que, por esta vía gracias al empeño de los sabios indígenas, han llegado hasta nosotros.

Hubo también algunos frailes, sobre todo franciscanos y en menor grado dominicos que, formados en el ambiente humanista que se respiraba en universidades como las de Salamanca, Valladolid, Alcalá y la Sorbona, en tiempos bastante anteriores al Concilio de Trento, trajeron consigo a México la inspiración y los anhelos del Renacimiento. Se acercaron estos frailes humanistas a los sabios indígenas. Tuvieron asimismo valiosos colaboradores en estudiantes nativos a los que comunicaron también algo de su saber renacentista. Trabajando así, como ahora diríamos en equipo, sabios de la tierra, estudiantes y frailes, llevaron a cabo otras formas de rescate y transvase de los testimonios de la antigua cultura.

Sólo mencionaré aquí a los franciscanos Andrés de Olmos y Bernardino de Sahagún, así como a los dominicos Diego Durán y Bartolomé de las Casas, que sobresalen por sus afanes en el empeño de comprensión del mundo indígena. Gracias a ellos no pocos antiguos relatos, cantos y poemas, así como discursos en lengua náhuatl pasaron, como con frase lapidaria lo expresó Ángel María Garibay a “la luminosa prisión del alfabeto”. De esta forma se han conservado numerosos manuscritos con textos de la tradición indígena en lengua náhuatl. Debe mencionarse también aquí que, además de ellos, existen en bibliotecas y otros repositorios europeos unos cuantos códices prehispánicos y otros elaborados años después.

Entre las composiciones transcritas con el alfabeto están los *huehuetlahtolli*, testimonios de la antigua palabra, de los que se conservan tres principales colecciones. Son ellos muestra de la antigua sabiduría, fuentes para conocer el pensamiento religiosos, los preceptos morales, las normas de la educación en el hogar y en las escuelas, en fin lo que era antorcha que no ahúma a lo largo de la vida de los antiguos mexicanos, desde su nacimiento hasta su muerte. Otros textos, también de gran belleza y profundidad de pensamiento, son los incluidos en las dos colecciones de cantares o poemas que han llegado hasta nosotros. Una de éstas se conserva, con el título de *Cantares Mexicanos*, en la Biblioteca Nacional de México. Otra, de menor extensión y que ostenta el curioso nombre de *Romances de los señores de la Nueva España* pasó, como otros muchos documentos, a la Biblioteca Latinoamericana de la Universidad de Texas en Austin.

Mencionaré también, como muestras, cuatro relaciones históricas, en las que los relatos dan lugar asimismo a composiciones y

recordaciones míticas y aun a varias formas de narrativa. Estos textos son los *Anales de Tlatelolco*, transcritos alfabéticamente y con algunos signos glíficos verosíblemente hacia 1528, así como los *Anales de Cuauhtitlan*, acompañados de la *Leyenda de los Soles*, conjunto de testimonios históricos y asimismo de recordaciones cosmogónicas y acerca de mitos primordiales. Producción también extraordinaria es la *Historia Tolteca Chichimeca* o *Anales de Cuauhtinchan*, obra en la que el texto en náhuatl se complementa con anotaciones glíficas y no pocas pinturas a la manera antigua y de muy grande interés. Interesa mencionar también la magna recopilación de textos en náhuatl llevada a cabo por fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas. Este conjunto de testimonios, que se conservan en los *Códices Matritenses* y en el *Códice Florentino*, abarca una suma impresionante de expresiones acerca del mundo de los dioses, las fiestas a lo largo del año, las cuentas calendáricas, los relatos legendarios acerca de Quetzalcóatl y Huitzilopochtli, los Veinte himnos sacros, así como textos sobre varias materias, de modo particular tocantes al conocimiento de la naturaleza, minerales, plantas y animales, enfermedades y los remedios de ellas.

Estas y otras creaciones, y asimismo las que se siguieron produciendo después de la caída de México-Tenochtitlan, integran una impresionante aportación que se reconoce ya universalmente como la literatura náhuatl, adoptando la feliz expresión acuñada por Ángel María Garibay K., el primero en propiciar su estudio y difusión con un enfoque genuinamente humanista. Traducida esta literatura en buena parte al castellano y, desde las últimas décadas, también al inglés, francés, alemán, italiano y en menor grado a otras lenguas como el japonés, el ruso, el hebreo, el sueco, el polaco y el húngaro, ha atraído ampliamente la atención de los estudiosos y de un gran público. Puede decirse, por esto, que el destino de las creaciones de la antigua palabra en náhuatl ha sido y es el de su perduración en México y fuera de él en los cuatro rumbos del mundo.

Y ¿cuál será el destino de la lengua náhuatl?

Sabemos que el náhuatl se mantiene como lengua viva, hablada por más de millón y medio de personas. En 16 estados de México, además del Distrito Federal y la República de El Salvador, hay comunidades que tienen al náhuatl como idioma materno. Y también, en virtud de los incesantes procesos de migración interna y de emigración a Estados Unidos, puede afirmarse, de acuerdo con las cifras del más reciente

de los censos, que hay hablantes de náhuatl en todos los estados de México y, asimismo en varios de Estados Unidos.

Es verdad, debido al secular aislamiento de muchas de las comunidades y grupos que hablan náhuatl, que éstos se expresan en distintas variantes de esta lengua. Algunas de estas variantes, en particular las que se escuchan en varios pueblos de la Delegación de Milpa Alta, en el Distrito Federal, y en distintas regiones de los estados de Puebla y Veracruz, mantienen muy grande semejanza con el que se conoce como náhuatl clásico, es decir el que tenía vigencia al tiempo del Encuentro de Dos Mundos, en la región central de México. Pero también debe reconocerse que en otros lugares, en los que ha continuado hablándose el náhuatl, éste se ha visto amenazado hasta estar en peligro de extinción. A principios de siglo, en lugares como Xochimilco o en no pocos pueblos del estado de Morelos, se escuchaba constantemente el náhuatl. Hoy ha desaparecido allí casi por completo. Hay quienes piensan que el destino del náhuatl es muy sombrío y que la influencia del castellano y aun del inglés acabarán por desplazarlo hasta darle muerte por completo.

Para que una lengua sobreviva vigorosa, se requiere que su empleo responda a genuinos requerimientos sociales y culturales. ¿Es este el caso del náhuatl? Sin duda, en las comunidades aisladas en las que pueden calificarse de “zonas de refugio”, los que hablan una variante del náhuatl, por ser monolingües o conocer muy deficientemente el castellano, para comunicarse mantienen viva su lengua vernácula. Esta cumple allí un obvio requerimiento social. Sin embargo, es también cierto que en esas comunidades, a medida que se incrementa la influencia económica, tecnológica, social y política de la sociedad mayoritaria y dominante, la lengua indígena comienza a verse amenazada.

Diferente es el caso de otros hablantes de náhuatl que viven en poblaciones en las que la mayoría de los habitantes desconoce ya esa lengua y se comunica siempre en castellano. Entre estos hablantes de náhuatl, que suelen ser ya bilingües, hay unos a los que no parece interesarles mantener vivo su idioma vernáculo, en tanto que hay otros decididos a conservarlo. Estos no sólo siguen usando la que consideran es su lengua materna, sino que aducen razones y actúan en favor de su perduración y también de su enseñanza en las escuelas locales y su difusión lo más amplia posible.

Ello ha ocurrido en varios lugares, sobre todo de los estados de Puebla y Veracruz, como Hueyapan, Tzinacapan, Huauchinango, Ixhuatlán, Zongolica y otros, al igual que en la delegación de Milpa Alta, Distrito Federal. En muchos casos son maestros normalistas y varios más que



ostentan otros títulos profesionales, convencidos de que el náhuatl tiene para ellos un valor inapreciable y cumple importantes requerimientos sociales. Piensan que su lengua les es esencial para la preservación y reafirmación de su identidad cultural. No viven ellos aislados ni al margen de las realidades nacionales sino que participan en las mismas. Mantener su lengua e identidad cultural, fortalece su propio sentido de orientación y reafirma su personalidad.

Otra razón que aducen, a todas luces válida es que, preservando viva y vigorosa su lengua, conservan también mejor sus antiguas tradiciones, las que dan cohesión a sus familias y a las comunidades de que forman parte. La lengua es para ellos elemento clave en la configuración de su imagen del mundo, que abarca la naturaleza, la sociedad y las relaciones que existen entre una y otra, así como respecto del propio individuo. Quienes se esfuerzan y luchan por preservar vivas su lengua vernácula y antiguas tradiciones, saben que poseen un rico legado de cultura. Este incluye entre otras muchas cosas, una copiosa literatura en la que perduran los testimonios, de la antigua palabra, cantos y relatos que, como ya vimos, son también reconocidos como parte integrante del legado universal de la cultura.

A la luz de todo esto podemos afirmar que, aunque continúan cirniéndose amenazas contra la existencia del náhuatl y de otros idiomas nativos, hay realidades que son augurio de su perduración. El que haya centenares de personas hablantes de dichos idiomas preparadas académicamente, que trabajan decididas por mantenerlos vivos, mostrando a la vez la significación cultural y social que de ellos se deriva, nos permite afirmar, aplicando esto al náhuatl, que su futuro está henchido de esperanza. Como decían los antiguos sabios: *cualli ca in itonal* “es bueno su destino”.

El destino del Yancuic Tlahtolli: la Nueva Palabra

Durante muchos años en el presente siglo, y con mayor intensidad consumada ya la Revolución Mexicana de 1910, nació y fue acrecentándose el interés de recoger textos de la tradición indígena en varias comunidades del país. Se transcribieron poemas y cantos, así como diversas formas de narrativa. Los trabajos de rescate fueron concebidos en la mayoría de los casos por etnólogos y folkloristas. Hablaban ellos de “sus informantes”, que les comunicaban esos “materiales”, los que se convertían en tema de estudio. Se buscaba penetrar en la mentalidad indígena y acercarse a sus “tradiciones populares”.

Con el paso del tiempo, diré que a lo sumo durante las dos últimas décadas, fueron apareciendo en varios lugares formas de expresión distintas. Al principio hubo sólo unos cuantos que se atrevieron a tomar un papel y escribir, según pudieron, en su lengua, algo de lo que sentían y pensaban. Esto ocurrió sobre todo entre algunos que ejercían la profesión de maestros y mantenían viva la lengua que hablaba la comunidad en la cual ejercían su enseñanza. No pensaron esos primeros nuevos escritores en idiomas vernáculos que sus producciones habrían de difundirse y menos aún que alcanzarían el privilegio de la letra impresa. Sin embargo, lo impredecible y no imaginado comenzó a ocurrir. La palabra indígena había perdurado a través de la oralidad en el corazón de mujeres y hombres afeerrados a lo más intensamente suyo, sus creencias, sus recuerdos y su lengua. Al ir apareciendo esos primeros escritores en náhuatl, maya, zapoteca, mixteca, otomí y otras lenguas, se iniciaba un nuevo proceso que culminaría con el florecimiento de la que hoy llamamos *Yancuic Tlahtolli*, la Nueva Palabra.

Acercándonos a estas producciones poéticas y de narrativa, no pocas de las cuales se han publicado y continúan publicándose en periódicos, revistas y libros, encontramos que en ellas son perceptibles varias temáticas con una amplia variación de tonos. Por una parte está la expresión que se inspira y se afianza en los testimonios de la antigua palabra, los que desde hace años han tenido amplia difusión a partir de los trabajos de Ángel María Garibay, y también en los relatos de la oralidad que ha pervivido en el corazón de la comunidad. En estas expresiones se percibe muchas veces el diálogo oculto del que, con su nueva palabra, se acerca a su antiguo legado.

Temática distinta, frecuente como sería de esperarse en la *Yancuic Tlahtolli*, ha sido la denuncia, queja, reafirmación, declaración vigorosa de quienes luchan por mantener su lengua y su cultura. Hombres y mujeres, representantes de pueblos que se consideran originarios en esta tierra, declaran lo que piensan y anuncian lo que van a hacer.

Significaciones, una vez más diferentes, son las que encontramos en un creciente conjunto de creaciones poéticas, cuentos y otras formas de narración en las que los modernos escritores, sin cortar con sus raíces y sin olvidar que están dando salida a aquello que pertenece a su identidad, se valen de la pluma, y muchas veces también ya de la computadora, para actuar libremente cómo creadores a título propio de la palabra florida, portadora de sus vivencias, su pensar y sentir. Existe, y no decrece, una nueva literatura náhuatl. Algunos de sus autores son conocidos en amplios círculos e incluso en el extranjero.

No creo necesario mencionar sus nombres, temiendo que, al no poder dar los de todos, incurra en injustas omisiones.

En este año 1993, Año Internacional de los Pueblos Indígenas, se ha creado el que se conoce como Programa de Lenguas y Literaturas Indígenas. La organización de este programa la han tenido a su cargo la Dirección General de Culturas Populares y el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, de México. Entre los objetivos del programa están promover la creación literaria en los idiomas vernáculos y fomentar su divulgación, tanto entre las respectivas comunidades indígenas como en la nación y fuera de ella. Para encaminar este programa se ha integrado un Comité Asesor del que forman parte el doctor Jacinto Arias (tzotzil), el doctor Ramón Arzapalo (maya), los maestros Víctor de la Cruz y Andrés Henestrosa (zapotecos), Rigoberta Menchú Tum, Premio Nobel de la Paz 1992, (quiché), Miguel León-Portilla y Luis Reyes García (náhuatl), Ireneo Rojas Hernández (purépecha), así como el maestro Carlos Montemayor.

Del trabajo de proyectos y programas como éste, dependerá que el Año Internacional de los Pueblos Indígenas deje huella y frutos de recordación perdurable. México y otros países de América Latina, en los que se deja sentir vigorosa la presencia de los descendientes de los antiguos pueblos originarios, serán más ricos con la aportación de quienes mantienen vivas sus lenguas y tradiciones. A la luz de estas realidades cabe plantearse la pregunta acerca del destino de la *Yancuic Tlahtolli*: la Nueva Palabra.

De cara a los hechos que he recordado, afirmo que brillan luces de esperanza. El destino de la *Yancuic Tlahtolli* y el de las expresiones literarias en otras lenguas indígenas, en muchos aspectos está vinculado al destino mismo del náhuatl y de los varios idiomas vernáculos. En tanto que éstos perduren y se mantengan vigorosos la Nueva Palabra seguirá floreciendo. Cuando hay plantas y árboles con flores y frutos sabemos que en ellos prolifera la vida. Esto es lo que contemplamos hoy volviendo la mirada hacia las lenguas indígenas de México: están dando flores y frutos. Los forjadores de la Nueva Palabra nos hacen confiar en lo que una vez más afirmamos: *Cualli yez itonal*, bueno habrá de ser su destino.



2. EL ESPAÑOL Y LAS LENGUAS INDÍGENAS*

¿Son un peligro para el florecer del español las lenguas indígenas que continúan hablando cerca de 40 millones de personas en el Nuevo Mundo? Mi respuesta es que --hasta donde sé-- nadie ha dejado de hablar español por hacer suyo un idioma nativo. De hecho, un porcentaje muy elevado de esos 40 millones es bilingüe, es decir que conoce también la lengua de las mayorías.

Los pueblos indígenas se muestran hoy decididos a reafirmar y reconstituir sus identidades, concediendo particular importancia a la preservación de sus lenguas, con la enseñanza formal de las mismas y su cultivo, incluyendo el literario. El tema guarda obviamente relación con otras demandas que formulan en la actualidad estos pueblos.

Asumir como actitud ante estas realidades la de desentenderse de ellas o, peor aún, rechazarlas como opuestas a la unidad nacional, no sólo sería postura que merecería el calificativo de colonialismo interno y violatoria de los derechos humanos, sino que provocaría reacciones, que pueden llegar a ser muy violentas. Hay numerosos ejemplos de lo que ha ocurrido cuando un Estado actúa en contra del uso y cultivo en su territorio de otras lenguas que no sean la del grupo mayoritario que se autocalifica como unificador.

La pluralidad de lenguas no es ya un castigo, como en la Torre de Babel. Además de derecho inalienable de quienes las hablan, es riqueza invaluable del propio país y de la humanidad entera. Cada lengua es como un ordenador que, como diría el gran fray Bernardino de Sahagún, estudioso del náhuatl, permite percibir y enmarcar de variadas formas “las cosas naturales, humanas y divinas”, en fin, el universo entero. Por eso, cuando desaparece una lengua muere una parte de lo más íntimo y valioso de la humanidad.

El castellano ha convivido con las lenguas indígenas del Nuevo Mundo. Estas, a pesar de todos los pesares, no han desaparecido. Uno y otras se han influido recíprocamente. El estudio de las lenguas indígenas ha contribuido enormemente al desarrollo de la moderna lingüística. Aho-

* *La Jornada*, 10 de abril de 1997.

ra, la celebración en Zacatecas del primer Congreso Internacional de la Lengua Española, es buena ocasión para que los hispanohablantes reflexionemos sobre nuestra actitud ante las lenguas entre las que el español vino a implantarse y a ser medio de comunicación universal.

Es ya tiempo de atender las demandas de los pueblos originarios del Nuevo Mundo, entre ellas las concernientes a sus lenguas. La respuesta habrá de incluir:

1. Reconocer a nivel constitucional que nuestros países, incluyendo a España, son plurilingües.

2. Aportar los medios para que los correspondientes ordenamientos derivados de ese reconocimiento se cumplan, disponiendo la obligatoriedad de la enseñanza bilingüe en las respectivas áreas indígenas, abarcando los varios niveles del sistema educativo.

3. Fomentar, al igual que el cultivo del español, el de las otras lenguas, estableciendo para ello talleres literarios, academias y centros o casas de escritores en lenguas indígenas, como la que, con el apoyo de la Secretaría de Educación y la UNESCO, se ha creado recientemente en México, dirigida y administrada por hablantes de varias lenguas nativas.

4. Aportar recursos para la publicación de periódicos, revistas y libros en lenguas indígenas, así como para la producción de programas en la radio y la televisión, reconociendo el papel que deben tener en el ámbito de la comunicación.

5. Sensibilizar a los grupos mayoritarios para que valoren la riqueza cultural que significa la presencia de los pueblos originarios, con sus lenguas, dueñas de antiguas y nuevas literaturas.

La lengua española ha coexistido y coexiste con las indígenas y, lejos de estar en peligro por esto, se enriquece. Dando lugar al florecer de dichos idiomas, se harán posibles otras aportaciones culturales. En lenguas indígenas se escribieron códigos como los de los mayas, nahuas y mixtecos; se transvasaron al alfabeto el *Popol Vuh*, los libros de *Chilam Balam*, los *Cantares mexicanos*, numerosos anales históricos y preciosas leyendas. En las lenguas originarias del Nuevo Mundo resuenan hoy las voces de millones de hombres y mujeres que de nuevo pronuncian y escriben su palabra, enriqueciendo el caudal de la expresión humana en el contexto de una literatura en verdad universal.

Esperemos que sean tomadas en cuenta estas propuestas presentadas ya en el primer Congreso Internacional de la Lengua Española. Deseemos que el destino de ésta no implique jamás ser enemiga, sino hermana de aquellas entre las cuales ha venido a implantarse y enriquecerse.



3. EL ESPAÑOL Y SU ESPACIO PLURILINGÜE*

Se celebra en estos días el XI Congreso de las Academias de la Lengua Española o Castellana. Reunidos en la ciudad de Puebla, discuten los académicos acerca del destino de la lengua que es materna para 400 millones de seres humanos, siendo además una de las más habladas en el mundo. Asunto que ojalá tengan presente los académicos es el concerniente a la coexistencia de esta lengua en enormes territorios con otros muchos idiomas. Ello ocurre en España con el catalán, valenciano, vascuence y gallego, y, en el Nuevo Mundo, con centenares de lenguas amerindias.

Ante este hecho insoslayable, ¿qué piensan los académicos, los gobiernos y las mayorías que desconocen tales lenguas? Que el idioma español exista en un espacio multilingüe ¿es algo que no interesa, es un peligro o puede ser fuente de enriquecimiento cultural?

En España, el centralismo de la monarquía borbónica sobre todo en los siglos XVIII y XIX, y luego la dictadura franquista tuvieron al plurilingüismo peninsular como contrario a la unidad nacional. En consecuencia se mostraron adversos a la supervivencia de cualquier otra lengua que no fuera el castellano. En el Nuevo Mundo, al consumarse la independencia de nuestros países, los gobiernos, postulando la igualdad de todos sus habitantes, desconocieron en sus legislaciones la existencia de los pueblos indígenas y sus lenguas. En busca de la unidad nacional, se esforzaron por difundir en todo su territorio la lengua española, tenida como “nacional”. En el empeño de que los indígenas quedaran asimilados a la que se llamó también “cultura nacional”, concebida como homogénea y de corte europeo y norteamericano, las lenguas originarias del Nuevo Mundo fueron arrinconadas, tenidas como “dialectos”, símbolo de atraso y marginación. Y, sin embargo, tanto en España como en América Latina, perduraron muchas de esas lenguas. Puede decirse que hoy, a pesar de todos los pesares, han alcanzado ellas un incipiente reconocimiento y, en algunos casos, están floreciendo de nuevo.

* *La Jornada*, 17 de noviembre de 1998.

Recordaré dos anécdotas. No hace mucho, hallándome en España, alguien con cierta autoridad, me dijo: “Es una verdadera lástima que, cuando por fin la gran mayoría de la población de Hispanoamérica ha hecho suya la lengua española, haya unos cuantos ilusos empeñados en no dejar morir a esos “dialectos” indígenas que son rémora en el desarrollo de sus países.” Mi respuesta fue que yo era precisamente uno de esos tontos que piensan que es contra los derechos humanos tratar de despojar a un pueblo de su lengua. Además, le contesté, entérese de que, cuando muere una lengua, la humanidad se empobrece.

La otra anécdota proviene de un contexto muy distinto, El antiguo Secretario General de la ONU, don Javier Pérez de Cuéllar, visitó la Casa de los Escritores en Lenguas Indígenas, creada hace dos años en México con apoyo de la UNESCO y de la SEP. Lo recibió allí Juan Gregorio Regino, poeta mazateco de gran finura. Tras escuchar al señor Pérez de Cuéllar, se dirigió a él y con gran cortesía le dijo: “Señor Pérez de Cuéllar, es muy probable que usted, como diplomático de gran prestigio, hable varias lenguas. Sin embargo, usted no tiene algo que yo sí poseo. Yo tengo dos lenguas maternas. Una, el mazateco, me permite comunicarme con mi gente, mi mujer, hijos, padres, abuelos, tal vez poco más de ciento cincuenta mil personas. Mi otra lengua materna, porque también la escuché de labios de mi madre, el español, hace posible que pueda hablar con cerca de 400 millones de seres humanos que viven en muchos países de la tierra”.

Las palabras de Juan Gregorio Regino son una lección: la lengua española nada perderá ante el hecho de que sean cultivadas las lenguas indígenas que han logrado sobrevivir en nuestro continente. Entre otras muchas cosas, para comunicarse entre sí, los indígenas hablantes de distintos idiomas recurren siempre al español. Ellos mismos se interesan en profundizar en el conocimiento de esta lengua porque así podrán dar a conocer mucho mejor sus requerimientos, no estar excluidos de la vida del país y, por supuesto, también para traducir sus propias creaciones literarias.

Cada lengua conlleva una especie de ordenador del conocimiento y su expresión. Es también una atalaya desde la que, de un modo distinto, se mira y describe cuanto existe en el mundo. Por esto, si en la Península Ibérica y en el Nuevo Mundo, existe un amplísimo espacio plurilingüe, lejos de ser ello un riesgo, es una gran riqueza. Frente a las amenazas de una globalización rampante, la diversidad cultural y lingüística son fortísimo baluarte y asimismo fuentes de creatividad.



4. LA NUEVA PALABRA*

Con celo y saña se quiso borrar para siempre el recuerdo. Se quemaron libros o códices. Se trató de silenciar el aliento, los cantos, relatos y discursos, la historia, sustento mismo del ser de los primeros pobladores de México. Aunque hubo algunos como Bartolomé de las Casas, Vasco de Quiroga y Bernardino de Sahagún que, en vez de destruir, trataron de comprender.

Los mal llamados indios quedaron sojuzgados, desposeídos de lo que había sido su antorcha, su luz, en el mundo. Arrinconados, tenidos como gente de bajísimo quilate, su destino fue obedecer, servir a quienes se enseñorearon en los tres siglos de la Nueva España y luego en los ya casi dos de vida independiente de México.

Abierta o tácitamente prevaleció la negación y el desprecio ante la sola idea de que los vencidos hubieran pensado algo valioso o tuvieran derecho a ser tomados en cuenta. Ya en este siglo, su cultura y sus lenguas quedaron marginadas, excluidos del ser del país. La única solución posible, se dijo, era integrarlos, asimilarlos, hacerlos desaparecer como tales.

Pero lo que a muchos pudo parecer impensable ha ocurrido. El rescate de la antigua palabra de estos pueblos ha revelado su sabiduría y su belleza. Hoy son cada vez más los lugares del mundo donde se aprecian el arte y el saber del que son portadores la tradición oral y los libros de pinturas y signos glíficos, fuentes vivas de la rica expresión indígena.

Hay algo, para algunos aún más inesperado, que es ya hoy una realidad, y es no sólo el rescate de la *antigua palabra*, sino el surgir de una *nueva*. Los pueblos excluidos, considerados inviables, se yerguen y quieren ser escuchados. En varias lenguas resuena su *nueva palabra*. Esta se nutre en raíces del antiguo saber y belleza y a la vez da cauce a nuevas formas de pensar y sentir. Es búsqueda, poesía, anhelo, narrativa y demanda.

No estamos hablando de fantasías. De un lado llevamos cerca ya de tres años escuchando lo que expresan en Chiapas y el resto de Méxi-

* *La Jornada*, 7 de octubre de 1997.

co tzotziles, tzeltales, tojolabales y muchos más. De otro ha nacido en esta afligida y amada metrópoli nuestra una institución de la que mucho puede esperarse: la Casa de los Escritores en Lenguas Indígenas. Tras largos esfuerzos, la *nueva palabra* de los pueblos más arraigados en el ser de México tiene un hogar. En el Comité de Escritores Indígenas que, sin cortapisas, es alma de esta casa, se hallan el poeta mazateco Juan Gregorio Regino, los maestros nahuas Eustaquio Celestino, Alfredo Ramírez y Natalio Hernández, el forjador maya de bellos relatos Miguel May May, así como los zapotecas, mixtecos y otomíes, Víctor de la Cruz, María Rosalía Jiménez, Fausto Guadarrama, Juan Julián Caballero y otros varios.

¿Es un sueño hablar de escritores indígenas? ¿Es una quimera, peligrosa para algunos, escucharlos, a ellos y a los que en Chiapas y otros lugares alzan su voz? Las lenguas indígenas de México son parte esencial de nuestro legado y nuestro ser cultural. Así lo reconocen la UNESCO y la Secretaría de Educación que apoyan los trabajos de quienes con sus talleres literarios, enseñanza de sus lenguas, cursos, conferencias, congresos y otras actividades, como lo han expresado, “hacemos un llamado a la conciencia más profunda de la sociedad mexicana para compartir nuestras reflexiones y propuestas en torno a la diversidad étnica, lingüística y cultural de nuestro país”.

En la antigua palabra de los pueblos originarios perdura el mensaje: son sus cantos, relatos, leyendas, historias; así como las pinturas de sus códices de los que también brotan palabras. En las mismas lenguas vernáculas, con las variantes que el tiempo ha traído, nacen hoy otras literaturas: son ellas la nueva palabra. Podría citar muestras preciosas de la creatividad de quienes la están creando. A cuantos esto interese —y cada día crece el número— diré que, del 8 al 10 de este mes, se celebrará en la dicha Casa de Escritores —en Antonio Caso 66, no lejos del monumento a Cuauhtémoc— un coloquio sobre lenguas y literatura indígenas. Allí podrá escucharse y volverse vivencia la nueva palabra.



5. LA ANTIGUA Y LA NUEVA PALABRA DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS*

Mucho es lo que podemos aprender de la antigua y la nueva palabra de los pueblos indígenas. Tal vez se pregunten algunos con desdén acerca de dichas palabras, ¿dónde podrán leerse o escucharse, si es que alguna vez han existido? Sin embargo, la palabra de hombres de estirpe náhuatl, maya, mixteca, zapoteca, mixe y de otros pueblos puede conocerse. Hoy, que se debaten temas cruciales relativos a la cultura, lengua y derechos de esos pueblos, no sólo es conveniente sino necesario y urgente escuchar su palabra.

Aduciré muestras elocuentes de ella. Para esto seguiré la secuencia natural de los tiempos. En cinco periodos, en algunos casos situaciones, distribuyo la presentación:

En primer lugar citaré la palabra de nahuas, mayas y mixtecos, dichas o expresadas con caracteres y pinturas en los siglos anteriores al encuentro con los hombres de Castilla.

Enseguida atenderemos a algunos testimonios —de los muchos que se conservan— sobre lo que pensaron y dijeron los mesoamericanos acerca de lo que fue para ellos ese encuentro, choque, invasión, sojuzgamiento.

Corresponde el tercer lugar al gran número de escritos que se conservan en archivos de México y del extranjero con textos en lenguas indígenas provenientes de las tres centurias coloniales. Son palabras sobre litigios de tierras, abusos de las autoridades, cartas de súplica, testamentos y denuncias en procesos en los que no pocos pueblos indígenas obtuvieron la restitución de lo suyo.

Del periodo que se inicia con la independencia del país hasta la Revolución Mexicana provienen las palabras que integran un cuarto capítulo. Paradójicamente, la palabra de los pueblos indígenas se escucha ya menos. En realidad se ha proclamado que sólo hay mexicanos y se legisla suprimiendo la tenencia comunal de la tierra. Se actúa como si no hubiera indígenas.

* *Cultura y derechos de los pueblos indígenas de México*, Archivo General de la Nación, 1996. p. 41-47.

Quinto lugar ocupan las palabras que resuenan a lo largo de la Revolución y ya consumada ésta. Revelador es el hecho de que desde hace algunos años y hoy más que nunca se escucha una nueva palabra de los pueblos indígenas: la de los escritores y voceros suyos, no pocos profesionistas, intelectuales y también maestros en la poesía y la narrativa. Tema recurrente es el de su identidad, salvaguarda de su cultura, lenguas, derechos, tierras y territorios, incluso reclamos de autonomía.

Frente a esta realidad, encontramos que hay otros que hablan en nombre de los indígenas pero sin serlo. ¿Creen ellos que el hombre indígena no es capaz de expresarse por sí mismo? Tiempo es ya de escucharlo. Mi papel se reduce aquí a reunir unas muestras de esa antigua y rica palabra, tan rica a pesar de todo, que para hacerle cabal justicia, habría que presentarla en varios, tal vez muchos, volúmenes.

La palabra de hombres y mujeres de la antigua Mesoamérica

Numerosos estudiosos, entre ellos hoy también algunos de estirpe indígena, se han ocupado y continúan haciéndolo, en recoger, transcribir, traducir y apreciar textos portadores de esa antigua palabra. Atendamos a algunos conservados en náhuatl, provenientes, igual que varios códices o libros prehispánicos, de algunos siglos antes de la invasión europea.

En un *huehuetlahtolli*, antigua palabra, se conserva lo que repetía la madre a su hija. Le enseñaba, entre otras cosas a respetar el valor de la palabra:

Yhuan huel xiccuica, huel xitlahto, huel xitenotza, huel xitenanquili, huel xitetlatlauhti; ahmo tlacohualli in tlahtolli...

Y bien canta, bien habla, bien conversa, bien responde, bien ruega; la palabra no es algo que se compre. No como muda, tonta, te vuelvas. Y el huso, la tablilla para tejer, hazte cargo de ellos; la labor, lo que eleva, asciende como el olor, lo que es la nobleza, el merecimiento, los libros de pintura, lo que es un modelo, el color rojo [el saber]. Así bien, al lado y junto a la gente vivirás, así merecerás en alguna parte un poquito de bebida de maíz, una tortilla doblada, una verdurita, un nopalito...¹

¹ *Huehuetlahtolli, testimonios de la antigua palabra*, introducción de M. León-Portilla, transcripción y versión al castellano de Librado Silva Galeana, México, Comisión Conmemorativa del V Centenario del Encuentro de Dos Mundos, 1988, p. 314-315. (Existe nueva edición de 615.000 ejemplares coeditada por la SEP y el Fondo de Cultura Económica, 1992).

La palabra del pueblo “no es algo que se compre ni se venda”. La lección es clara. La palabra es, como dice otro texto, “luz de antorcha que no ahúma; ella ilumina el camino de quienes han de ser dueños de su destino”.

Al igual que la mujer, también el hombre náhuatl comunicaba la antigua palabra a sus hijos. He aquí otro bello y profundo texto, reafirmación de su identidad:

Ca tictlapalanía, ca tictlapalaquia in amuxtli, in tlacuilolli...

Porque pintas, coloreas, los libros, lo que se escribe, porque dispones el color negro, el rojo, el modelo, la medida, el ejemplo, el dechado, la pauta. Como a la piedra, al madero se les pinta, tú das color. Nunca será olvidada, nunca se perderá tu fama, tu renombre.²

Y, sobre todo cuando la dejaron dicha los sabios, como el señor de Tezcoco, Nezahualcóyotl, la palabra es también bella:

Xochipetlatipan
tocan ya icuihloa in mocuic, in motlahtol,
nopiltzin Nezahualcoyotzin...

Sobre la estera de flores
pintas tu canto, tu palabra,
mi príncipe Nezahualcóyotl.
Es la pintura de tu corazón.
Con flores de todos colores
pintas tu canto, tu palabra,
mi príncipe Nezahualcóyotl.³

Hablar de libros de pinturas donde se conserva el renombre del pueblo, lleva a recordar que también los mayas, mixtecos y otros mesoamericanos dejaron el testimonio de lo que pensaban de sí mismos, lo que creían y sabían, lo que era su historia. No pudiendo entrar aquí en lecturas de esos antiguos manuscritos, en buena parte ya estudiados por maestros como Alfonso Caso y otros, aludiré sólo a su gran riqueza semántica.

En los cinco códices mixtecos de origen prehispánico que hasta hoy se conservan y en otro número mucho más grande procedente

² *Ibidem*, p. 384-385.

³ *Romances de los señores de la Nueva España*, manuscrito en náhuatl conservado en la Colección Latinoamericana de la Universidad de Texas en Austin, fol. 18 v.



del periodo colonial, perdura la memoria de lo que los sabios y escribanos creían acerca de sus dioses, el origen de sus linajes, las gestas de sus gobernantes, logros y padecimientos, en suma el meollo mismo de su historia, fundamento de su identidad. Como una sola muestra de perduración entre los mixtecos contemporáneos de algunas de esas creencias y formas de pensar, mencionaré aquí que hace algunos años dos mixtecos, hablando del origen de su pueblo, transmitieron una relación que casi parece una lectura de las páginas de dos códices en los que se ve al legendario Árbol de Apoala del cual surgieron quienes dieron origen a los linajes más antiguos de este grupo étnico.⁴

Grande es el legado testimonial de los pueblos mayas. El considerable avance en el desciframiento de su antigua escritura, ha permitido ya leer buen número de textos en estelas, códices y otros monumentos, incluyendo vasos de cerámica con pinturas y signos glíficos. La lectura del gran conjunto de inscripciones mayas abre las puertas para acercarnos a la historia y visión del mundo de ese pueblo extraordinario que edificó más de un centenar de ciudades en la vasta extensión donde floreció a lo largo de milenios.⁵

La antigua palabra de los mayas, como la de los otros pueblos mesoamericanos, no es mera poesía o narración. Las palabras son actos: enuncian, ordenan y encaminan a la acción. Fueron ellas para los mayas las que confirieron significación a cuanto realizaron. Hoy, por los cuatro rumbos del mundo se admira a ese pueblo extraordinario. Sus varios millones de descendientes en la península yucateca, Chiapas, Guatemala, Belice y otros lugares comienzan a tener también acceso a ese legado que más que a nadie a ellos pertenece. Aproximarse a la antigua palabra de todos estos pueblos lleva a vislumbrar siquiera un poco de lo que fue su grandeza.

⁴ Son los Códices *Vindobonense* (p.37) y *Selden* (p.2) los que conservan con pinturas y glifos dicha creencia. A su vez fueron los señores Serapio Martínez Ramos, mixteco monolingüe de Santa Cruz Mixtepec y Basilio Gómez Bautista de San Juan Mixtepec, Oaxaca, los que proporcionaron a Thomas J. Ibach el relato “comentario” de las citadas páginas de esos códices. Véase: Thomas J. Ibach. “The Man born of a tree: a Mixtec origin myth”, *Tlalocan, Revista de fuentes para el conocimiento de las culturas indígenas de México*, México, UNAM, 1980. v. VIII, p. 243-247.

⁵ Véase, por ejemplo: Linda Schele and David Friedel, *A Forest of Kings. The untold story of the ancient Maya*, New York Quill, William Morrow, 1992.

Y Michael D. Coe, *Breaking the Maya Code*, New York, Thames and Hudson Inc., 1992.

La palabra indígena al ocurrir el encuentro

Pensaron algunos gratuitamente que no había o eran muy pocos los testimonios de los pueblos mesoamericanos acerca de lo que significó para ellos el encuentro, choque, confrontación, con los hombres venidos de más allá de las aguas inmensas. La verdad es que se conservan textos de gran fuerza que hablan acerca de ésto. Muestran que no es verdad el dicho de que la historia la escriben sólo los vencedores.

Los mayas de Yucatán, que fueron los primeros con quienes entraron en contacto los invasores, consignaron su recuerdo en varios de esos libros que se conocen como de los Chilam Balamob, es decir de los sacerdotes del culto solar. Allí, unas veces en tono profético, otras haciendo recordación o tomando conciencia de su presente, expresaron palabras como estas:

Entonces todo era bueno
y entonces [los dioses] fueron abatidos.
Había en ellos sabiduría.
No había entonces pecado...
No había entonces enfermedad,
no había dolor de huesos,
no había fiebre para ellos,
no había viruelas...
Rectamente erguido iba su cuerpo entonces.
No fue así lo que hicieron los que vinieron,
cuando llegaron aquí.
Ellos enseñaron el miedo,
vinieron a marchitar las flores.
Para que su flor viviese,
dañaron y sorbieron la flor de nosotros..

¡Castrar al sol!
Eso vinieron a hacer aquí ellos.
Quedaron los hijos de sus hijos,
aquí en medio del pueblo,
esos reciben su amargura...⁶

Juicio de dolor y condenación es el de los sacerdotes mayas que han contemplado lo ocurrido a su pueblo. Más grande aún es el con-

⁶ Traducción de Antonio Mediz Bolio del *Chilam Balam de Chumayel*, México, UNAM, Biblioteca del Estudiante Universitario, 1952, p. 25-26.



junto de textos en náhuatl que permiten seguir, paso a paso, lo que fue la confrontación con Hernán Cortés y sus hombres. Entre los principales manuscritos que nos conservan el testimonio de la palabra indígena, sobresale el *Códice florentino* y el *Anónimo de Tlatelolco* de 1528. De este último procede la palabra que refiere lo que siguió a la caída de México-Tenochtitlan:

Y todo esto pasó con nosotros.
Nosotros lo vimos,
nosotros lo admiramos.
Con esta lamentosa y triste suerte
nos vimos angustiados.

En los caminos yacen dardo rotos,
los cabellos están esparcidos.
Destechadas están las casas,
enrojecidos tienen sus muros.

Gusanos pululan por calles y plazas,
y en las paredes están salpicados los sesos.
Rojas están las aguas, están como teñidas,
y cuando las bebimos,
es como si bebiéramos agua de salitre.

Golpeábamos, en tanto, los muros de adobe,
y era nuestra herencia una red de agujeros.
Con los escudos fue su resguardo,
pero ni con escudos puede ser sostenida su soledad.⁷

Otras muchas palabras de dolor, que a la vez son enunciación de la voluntad de actuar para salvar lo que aún es salvable, podría citar de zapotecos, mixes, otomíes... El inescapable límite de espacio me lleva a atender a otro género de palabras, las del hombre indígena en el periodo colonial.

Protesta y demanda reiteradas

Se conservan en el Archivo General de la Nación, en la ciudad de México y en otros muchos diversos lugares de la República y del extranjero, centenares de manuscritos en náhuatl y otras lenguas en los que

⁷ *Anales históricos de la nación mexicana*. Véase: M. León-Portilla (editor) *Visión de los vencidos*, México, UNAM, Biblioteca del Estudiante Universitario, 1992, p. 154-155.

los indígenas manifestaron en diversas formas la situación en que se encontraban y demandaron justicia, haciendo denuncia de atropellos o requiriendo se deslindaran sus tierras y reconocieran sus derechos ancestrales. Es muy interesante, a la luz de la problemática que actualmente se debate sobre cultura y derechos de los pueblos indígenas de México, percatarse de que en el periodo colonial perduraron en muchos lugares del país las que se se conocieron como “repúblicas de indios”. En muchos casos correspondieron ellas, en cuanto a su territorio y población, a las antiguas unidades conocidas en náhuatl como *altepetl*. Esta palabra, que originalmente significa “agua, monte”, denota un concepto afín al de “pueblo”, no sólo en el sentido del lugar habitado sino también en el de conglomerado étnico que incluso puede abarcar varias villas, aldeas y otras unidades poblacionales.

El norteamericano James Lockhart ha publicado una obra intitulada *The Nahuas after the Conquest. A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, XVI through XVIII Centuries*, (Stanford University, Press, 1992), en la que estudia la supervivencia y características de los *altepetl*. Apoyado en copiosa documentación en náhuatl, identifica los principios básicos de la estructura del *altepetl* prehispánico. Atiende luego a su reorganización a partir del siglo XVI. Analiza, con base en los testimonios reunidos, cómo se reestructuraron en esos *altepetl* las formas de gobierno indígena, en ocasiones influidas ya por las instituciones españolas pero guardando siempre su autonomía.

Muestra cómo hubo en los *altepetl* escribanos indígenas que fungían como notarios y llevaban el registro de la propiedad, los diversos géneros de transacciones y otros aconteceres con connotaciones jurídicas. Correspondía también a esos escribanos redactar documentos tales como testamentos, solicitudes a las autoridades españolas, quejas y protestas, titulaciones de tierras. El estudio de lo que significó la perduración de las repúblicas de indios, los *altepetl*, arroja considerable luz acerca de temas como los de la autonomía de las comunidades indígenas, tenencia de la tierra en relación entre lo que puede describirse como su antiguo derecho consuetudinario y el derecho español.

Otro género de manifestación de la palabra indígena lo encontramos en los manuscritos del siglo XVIII que se conocen como códices del grupo Techialoyan. Se trata de documentos que se elaboraron para responder a los requerimientos que se hacían a las comunidades indígenas respecto a la posesión de sus tierras y territorios.⁸ En tal sentido

⁸ Véase: Donald Robertson “Techialoyan manuscripts and paintings with a catalog”, en *Handbook of Middle American Indians*, vol. 14, Austin, University of Texas Press, 1975, p. 253-280.

esos códices constituyeron una especie de títulos primordiales supletorios de gran importancia. En su elaboración se recogió el testimonio de los indígenas del correspondiente lugar para establecer un fundamento histórico que justificara la posesión de sus tierras.

La palabra indígena, que a lo largo de los tres siglos de la Colonia se hizo oír en miles de documentos redactados en sus lenguas, integra un *corpus* de primordial importancia para ver cómo, sin solución de continuidad, el hombre indígena elevó siempre su voz en defensa de sus derechos, y consciente de su identidad. Por mi parte he publicado buen número de esos documentos, algunos de ellos de contenidos en verdad dramáticos.⁹ Queda aquí abierto un campo muy grande para los investigadores, tanto indígenas como no indígenas, que quieran acercarse al estudio de este periodo tres veces centenario. Contra lo que se ha pensado a veces, los indígenas no vivieron pasivamente sometidos a las Leyes de Indias sino que reaccionaron y se expresaron de diversas formas haciéndose escuchar y alcanzando en muchos casos la satisfacción de sus demandas.

*La palabra indígena a partir de la Independencia
hasta la Revolución mexicana*

A diferencia de la situación prevaleciente en el periodo colonial, en el que tanto las Leyes de Indias como la perduración de los *altepetl* implicaron un reconocimiento de la pluralidad étnica del país, en el nuevo Estado independiente se partió de la idea de que todos los habitantes del país eran ciudadanos mexicanos y, por consiguiente, debían vivir dentro de un régimen jurídico único y de observancia universal. Ni en la Constitución de Apatzingán de 1814 ni en la de 1824 se habla de la existencia de indígenas o de pueblos con lenguas y culturas diferentes. En ambos ordenamientos subyace la idea de que, por ser mexicanos todos los habitantes del país, no debe haber diferencia alguna en los ordenamientos jurídicos de la Nación. Esto que, en teoría podría considerarse como aportación de criterios justos y liberales, trajo consigo en la práctica el total desamparo y marginación de los pueblos indígenas.

La palabra indígena, a lo largo de los tres siglos de la Colonia, había hecho llegar a las correspondientes autoridades en su propia lengua sus quejas y demandas. Había procedido en función de ordena-

⁹ Por ejemplo: M. León-Portilla (introducción y traducción) "Carta de los indígenas de Iguala a don Luis de Velasco, hacia 1593". *Tlalocan*, México, UNAM, 1980, vol. VIII, p. 12-20.

mientos que reconocían la personalidad jurídica de las repúblicas de indios, poseedoras de territorios ancestrales que se gobernaban en diversos aspectos en función de un derecho. Consumada la Independencia, la palabra de los indios se vio impedida puesto que no existía ya un marco jurídico en que pudiera situarse. Es doloroso reconocer que, a lo largo del primer siglo de vida independiente del país, esa palabra hubo de refugiarse en el seno de sus propias comunidades, ya que fuera de ellas no era tomada en cuenta como tal. Esto puede verse consultando en los principales archivos en los que se comprueba lo reducido o inexistente que llegó a ser el género de documentación indígena que se produjo durante la época colonial.

La marginación de los pueblos indígenas se agravó mucho más al proclamarse y entrar en vigencia la nueva Constitución Política de la República en 1857. En ella se incluyó un artículo, el 27, que suprimía por completo la figura jurídica de la propiedad comunal. Concebido ese artículo para privar a la Iglesia, y de modo más específico a las distintas corporaciones religiosas del considerable poder económico que tenían, afectó también a los pueblos y comunidades indígenas. El texto del artículo es bien claro a este respecto:

Ninguna corporación civil o eclesiástica, cualquiera que sea su carácter, denominación u objeto, tendrá capacidad legal para adquirir en propiedad o administrar por sí bienes raíces, con la única excepción de los edificios destinados inmediata y directamente al servicio u objeto de la institución.¹⁰

Hasta antes de expedirse este nuevo ordenamiento los indígenas y sus pueblos tenían personalidad jurídica en cuanto que disponían de ejidos, tierras, aguas y bosques para su aprovechamiento en forma comunal. Paradójicamente, en el pensamiento de los constituyentes, la supresión de la propiedad comunal debía resultar en beneficio de los indígenas. Así llegó a expresarse Ignacio L. Vallarta:

Puedo afirmar que nada estuvo más lejos en el ánimo del legislador que desconocer los derechos de los indígenas, pues por el contrario, fue su constante voluntad, su más decidido empeño, no sólo respetarlos, sino otorgarles otros nuevos que ellos mismos no pretendían; beneficiarlos, poniendo, para hacerla fructífera, bajo la vigilancia del

¹⁰ *Constitución de 1857 en Las Constituciones de México*, México, H. Congreso de la Unión, 1989, p. 161.

interés individual la propiedad que tenían improductiva, amortizada en manos de la comunidad.¹¹

Comentando las consecuencias que trajo consigo la aplicación de lo dispuesto por el Artículo 27 de la Constitución de 1857, el licenciado Manuel Suárez Muñoz, en la introducción que preparó para la edición facsimilar náhuatl-español de dicha Constitución, nota lo siguiente:

Los indios, que siendo comuneros, vivían en casi una autarquía económica, se convirtieron en jornaleros, en proletarios rurales al servicio de los nuevos dueños, de los ricos. La Reforma, con ello, dejó fincadas las bases estructurales para el fortalecimiento y expansión de la hacienda en las postrimerías del siglo XIX (...)

El desenlace es bien conocido: el afianzamiento del hacendismo y el latifundismo porfiriano como vías de desarrollo del sistema capitalista (...) La paradoja consiste en que en nombre de la libertad se fraguó el artero despojo de los bienes de los indios (...)¹²

La palabra indígena no tuvo ya entonces marco legal alguno en el que pudiera o debiera ser escuchada. Irónico es en este contexto que tan sólo en el fallido imperio de Maximiliano se abriera un resquicio a esa palabra. En efecto, Maximiliano expidió el 26 de junio de 1866 y luego el 16 de septiembre del mismo año dos decretos “sobre terrenos de comunidad y de repartimiento” y “acerca del fundo legal de los pueblos indígenas”. En uno y otro estableció procedimientos para que los pueblos indígenas recuperaran las tierras de que se habían visto privados. Elocuente es también que uno y otro de esos decretos se publicaran tanto en español como en náhuatl.¹³

La plena restauración de la República, invalidó, como es obvio, dichos decretos, dando vigencia al Artículo 27 de la Constitución de 1857. El despojo y la marginación total de las comunidades indígenas perduró hasta los años de la Revolución Mexicana. En ese nuevo contexto Emiliano Zapata, que como muchos de sus seguidores, hablaba

¹¹ Ignacio L. Vallarta, *Votos que como presidente de la Suprema Corte de Justicia...*, edición facsimilar, México, Editorial Porrúa, 1980, t. IV, p. 4.

¹² Manuel Suárez Muñoz, Introducción a *Constitución de 1857* (facsimil de la edición náhuatl-español, publicada por José Trinidad Palma, Puebla, 1888), Querétaro, Instituto de Estudios Constitucionales, 1994, p. XVIII-XIX.

¹³ Véase: “Un edicto de Maximiliano en náhuatl”, introducción de Fernando Horcasitas, *Tlalocan. Revista de fuentes para el conocimiento de las culturas indígenas de México*, México, La Casa de Tláloc, 1963, v. IV, p. 230-235.

Es de interés añadir que el general Gildardo Magaña había reproducido antes este edicto en *Emiliano Zapata y el agrarismo en México*, México, 1934.

la lengua náhuatl, inició el proceso de reivindicación. Un nuevo Artículo 27 en la Constitución de 1917 iba a hacer posible que la palabra indígena pudiera ser escuchada.

La nueva palabra de los pueblos indígenas

Como enunciación premonitoria podría tenerse la emisión de dos manifiestos en náhuatl suscritos por Emiliano Zapata el 17 de abril de 1918. Se dirigieron, uno, a un contingente revolucionario y, el otro, a los pueblos de la zona en que esas fuerzas operaban, en buena parte de Tlaxcala y regiones limítrofes de Puebla.

El meollo de dichos documentos consiste en invitar a sus destinatarios a unirse a los zapatistas. Redactados según se hablaba esta lengua en Tlaxcala, hay en ellos expresiones como la de “el gran trabajo que haremos ante nuestra madrecita la tierra”; “propiedad nuestra será la tierra, propiedad de gentes, la que fue de nuestros abuelos nuestros, la que dedos de pata de piedra nos han arrebatado...”.¹⁴

El zapatismo y la participación de indígenas en el movimiento revolucionario empezaron a calar hondo en la vida del país. Comenzaría a escucharse su voz. Al proclamarse en 1917 una nueva Constitución, se reconoció de algún modo la presencia de comunidades indígenas y el derecho de éstas a sus tierras ancestrales. Así, sin emplear las palabras indígena o indio, sino la de “tribus”, en el inciso séptimo del nuevo Artículo 27 se estableció lo siguiente:

Los condueñazgos, rancherías, pueblos, congregaciones, tribus y demás corporaciones de población, que de hecho o por derecho guarden el estado comunal, tendrán capacidad para disfrutar en común las tierras, bosques y aguas que les pertenezcan o que se les haya restituido o restituyeren.¹⁵

En otros párrafos del mismo artículo se señalan luego los procedimientos para lograr esas restituciones, en particular en lo que concierne a los núcleos de población que guardan el estado comunal. Las tierras así restituidas serán en lo futuro inalienables.

A otro hecho, muy significativo, conviene ahora atender. El iniciador de la moderna antropología mexicana, Manuel Gamio, logró en

¹⁴ Miguel León-Portilla, *Los manifiestos en náhuatl de Emiliano Zapata*, México, UNAM, 1978, p. 89.

¹⁵ Artículo 27 de *La Constitución de 1917*, en *Las Constituciones de México*, op. cit., p.185.



1917, antes de que se proclamara la nueva Constitución, la creación de una Dirección de Antropología, la primera en América. Ubicada en la Secretaría de Agricultura y Fomento asumió como objetivos coadyuvar en el conocimiento del país, en aspectos como su habitabilidad, posesión y producción de la tierra, así como en lo tocante a las distintas poblaciones que vivían en ella. En este último punto, como lo señaló Gamio, en los dichos habitantes existen “grandes divergencias en cuanto a civilización o cultura (...)”. Ello incluye “la diversidad de idiomas y dialectos (...) Existen cerca de cien idiomas y dialectos indígenas que son hablados por un gran sumando de la población, pues el resto habla el castellano (...) [y] no habiendo intercambio lingüístico, es decir no existiendo intercambio de ideas entre las agrupaciones mexicanas, es claro que tampoco pueden florecer relaciones sociales, comerciales, industriales, políticas etc.” Añade luego que se investiga sobre “cuáles son y cómo son los idiomas indígenas y qué medios adecuados deben emplearse para hacer que el idioma español impere en todas las agrupaciones, sin perjuicio de que se estudien y se cultiven también las lenguas indígenas...”¹⁶

Por primera vez en el contexto gubernamental del México independiente se reconocía formalmente la pluralidad lingüística y cultural de su población. Sobre esta base, había que identificar en cada caso los medios adecuados para fomentar el desarrollo económico, físico e intelectual de dichas poblaciones”.¹⁷ La meta última era propiciar su acercamiento buscando su participación plena en la vida nacional.

Este punto, el del acercamiento e interrelación de los distintos grupos, es lo que más tarde habría de ser tenido como argumento para criticar duramente el enfoque antropológico de Gamio. Quienes lo atacaron, le achacaron haber pretendido la desaparición de los grupos indígenas como tales. Como lo hemos visto, y podría documentarse más ampliamente citando otros varios de sus trabajos, Gamio concebía el acercamiento interétnico como algo necesario para lograr la participación de los indígenas sobre todo en la vida económica y política del país. Expresamente afirmó así, como obvio, que ello no excluía, por ejemplo, “que se estudien y cultiven también las lenguas indígenas”. Siempre con conciencia de la pluralidad cultural y lingüística de

¹⁶ Manuel Gamio, *Programa de la Dirección de Antropología, para el estudio y mejoramiento de las poblaciones regionales de la República*, segunda edición, México, Dirección de Talleres Gráficos, 1919, p. 12-13.

¹⁷ Manuel Gamio, *Introducción, síntesis y conclusiones de la obra La población del Valle de Teotihuacán*, México, Secretaría de Educación Pública, 1922, p. X-XI.

México, estructuró luego el estudio de las distintas poblaciones, seleccionando áreas principales habitadas por grupos representativos.

Con tal objeto propuso una delimitación de zonas, tomando en cuenta sus aspectos físicos, climatológicos, biológicos, así como los culturales, económicos y lingüísticos de la población de la República. Una fue la región central de México, y en ella el valle de Teotihuacán. En 1918 dio principio a sus investigaciones con un enfoque pluridisciplinario y diacrónico. Abarcó desde el pasado prehispánico hasta la época contemporánea en que él trabajaba. Ello implicó adoptar los enfoques de la prehistoria, arqueología, lingüística, filología, economía, sociología, etnología, antropología física, demografía y otras disciplinas, con miras a una comprensión integral del desarrollo histórico y cultural en el ámbito geográfico escogido. Aunque Gamio se vio forzado a interrumpir su proyecto no pudiendo ya aplicarlo en otras áreas, ello no impidió que, tanto lo alcanzado, como el marco conceptual que había formulado, dejaran profunda huella en el campo de las ciencias sociales del México posrevolucionario.

No es mi intención describir aquí las varias tendencias que surgieron luego dentro del indigenismo mexicano. Me limitaré a señalar que investigadores como Alfonso Caso, Gonzalo Aguirre Beltrán, Julio de la Fuente, y Alfonso Villa Rojas, inspirados en el pensamiento de Gamio, implementaron diversos programas dirigidos a lograr lo que se describió como “desarrollo integral de los distintos grupos indígenas”. Después de la creación del Instituto Indigenista Interamericano (1941), como consecuencia del congreso que se celebró en Pátzcuaro un año antes, bajo el patrocinio de Lázaro Cárdenas, fueron surgiendo varios organismos, en especial el Instituto Nacional Indigenista, cuyo objetivo fue hacer realidad ese desarrollo.¹⁸ Es cierto que en ocasiones se habló de “asimilación” o “incorporación” de las minorías indígenas a la que se designó “cultura nacional”. También es verdad que en algunos sectores floreció un indigenismo romántico. Igualmente hubo antropólogos y otros profesionales que se sintieron como dueños de la panacea que debía aplicarse a los pueblos indígenas para sacarlos del estado de postración en que estaban. En otras palabras, pensaban que correspondía a ellos, y no a los indígenas, decidir en última instancia cuál debía

¹⁸ Pueden consultarse: Alfonso Caso, *El Instituto Nacional Indigenista. Realidades y proyectos*, México, INI, 1964.

Asimismo: Alejandro Marroquín, *Balance del Indigenismo*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1977.

Varios, *Instituto Nacional Indigenista. 40 Años*, México, 1988.

ser su destino. De forma inconsciente, parecían partir los dichos estudiosos de la idea de que los indígenas no eran capaces de percibir ni menos de expresar lo que realmente querían ser.

Ha sido sobre todo en las últimas dos décadas cuando, contra lo que a algunos pudo parecer imprevisible, los pueblos indígenas en forma decidida han vuelto a hacer escuchar su palabra. Es difícil establecer una fecha como la del momento preciso en que la nueva palabra indígena comenzó a resonar en diversos lugares del país. Los etnólogos y algunos lingüistas recogían los que llamaban “textos de sus informantes indígenas”, que en muchos pueblos perduraban como un rescoldo de su antigua palabra. Ella iba a ser rica fuente de inspiración.

De dos formas principales comenzó a resonar la nueva palabra. Una ha sido en reuniones o congresos de varios pueblos indígenas en las que éstos libremente han discutido la problemática a la que tienen que hacer frente y por cuya solución están dispuestos a luchar. Otra se ha manifestado en creaciones literarias que, sobre todo durante los últimos años, han comenzado a difundirse mucho más ampliamente a través de publicaciones, la radio y otros medios. Fue justamente en 1975 cuando se celebró en Pátzcuaro el Primer Congreso Nacional de Indígenas. A él concurrieron representantes de más de setenta grupos. Entre las varias conclusiones a que llegaron, están las siguientes:

Nosotros tenemos nuestras costumbres, los gobiernos tradicionales con mayordomos y jueces, o el tequio [tipo de trabajo comunal] y la faena que son instituciones, así como la sociedad mestiza tiene las suyas como el PRI...¹⁹

En la Carta de los Indígenas se incluyeron específicamente varias demandas:

que se reconozcan oficialmente, cuando menos a nivel estatal, las lenguas indígenas existentes en el país; que se incluya a indígenas en las legislaturas y en las directivas de organismos que se relacionen con planes de desarrollo o explotación de recursos en las regiones indígenas (...)

¹⁹ Palabras citadas por Lourdes Arizpe en “Primer Congreso Nacional de Indígenas”. *La quiebra política de la antropología social en México*, (Carlos García Mora y Andrés Medina, editores). México, UNAM, 1986, p. 413.

Lugar especial ocupó también lo relativo a la propiedad comunal de la tierra, sin que dejara de mencionarse, en algún caso, el derecho a la restitución de los territorios ancestrales.²⁰

Las expresiones de la nueva palabra, calificables de creación literaria, se manifestaron a la par que las de queja y demanda. Citaré un poema del zapoteco Gabriel López Chiñas, bella afirmación de lo que significa para él y su pueblo la lengua en la que aprendieron a hablar.

Dicen que se va el zapoteco,
ya nadie lo hablará.
Ha muerto, dicen,
la lengua de los zapotecas.

La lengua de los zapotecas,
se la llevará el diablo.
ahora los zapotecas cultos,
sólo hablan español.
¡Ay!, zapoteco, zapoteco,
quienes te desprecian
ignoran cuánto
sus madres te amaron.

¡Ay!, zapoteco, zapoteco,
lengua que me das la vida,
yo sé que morirás
el día que muera el Sol.²¹

De la tierra de los totonacas, en la zona de Papantla, proviene un pequeño libro publicado en 1974 en la lengua vernácula de esa región. Lleva él título de *Narraciones de El Soñador*. En la introducción nos dice “El Soñador” por qué se empeña en escribir él en su idioma

Al escribir estas historias o experiencias, el autor ha puesto todo su empeño. Y no habrá mayor satisfacción para él que el saber que el lector ha encontrado que su contenido es de interés y descubre que no hay por qué sentirse avergonzado por hablar una lengua autóctona. Este libro está dedicado con mucho orgullo a los totonacas de esta región de Totonacapan (...)

²⁰ *Loc. cit.*

²¹ Gabriel López Chiñas, “Poemas zapotecos” en *Nuestra Palabra*, suplemento de *El Nacional*, año 1, 10 de enero de 1990, p. 7.

El autor es un auténtico totonaca y trata de reflejar en estas historias el verdadero sentir del totonaco indígena (...) ²²

Límites de espacio me impiden aducir otros ejemplos de la bella y nueva palabra en distintas lenguas vernáculas. Escuchando esas expresiones es posible enterarse de lo que, en forma decidida, quieren los pueblos indios sea su destino. Saben ellos, por ejemplo, acerca de la existencia de pronunciamientos internacionales sobre los derechos de los pueblos indígenas en el mundo. Así tienen conciencia del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (1989) sobre pueblos indígenas o tribales en países independientes; conocen asimismo la declaración del grupo de trabajo de las Naciones Unidas con motivo de la celebración en 1993 del Año de los Pueblos Indígenas. En reuniones como el Congreso Nacional Indígena de 1975, se habían adelantado ellos en algunas de esas formulaciones.

No puedo hacer aquí el elenco de los varios momentos y lugares en que se produjeron tales pronunciamientos. Importa al menos señalar que los indígenas de México conceden prioridad en sus demandas a los siguientes puntos:

El derecho a ser reconocidos como pueblos con su propia identidad. La reforma al Artículo 4º. Constitucional ha sido ya un principio de respuesta al reconocerse que México es un país pluricultural y plurilingüístico.

Otro derecho, que insistentemente demandan, es el de su plena participación en cualquier programa tocante a su propio desarrollo. Y puesto que su propio desarrollo está estrechamente ligado al de la Nación entera, piden se les deje también opinar en los foros correspondientes.

El tema de las tierras y territorios, considerado vital para poder desarrollarse espiritual, cultural, económica y políticamente, es uno de los que más se reiteran.

La demanda de autonomía, es decir de autogobierno y administración locales, conjuntamente con las posibilidades de acceder a la representación política en las cámaras de diputados y senadores, al igual que el reconocimiento de que están ellos en posesión de un derecho consuetudinario, son otros insistentes reclamos. ²³

²² Xamanixma *Tu lichihuinan Xamanixma. Narraciones de "El Soñador" en totonaco de Papantla y en español*, México, 1974.

²³ Sobre el tema "¿Cuáles son las principales demandas indígenas?" ofrece concisa exposición Jorge Dandler, en *Seminario Internacional Amerindia hacia el Tercer Milenio*, México, Comisión Nacional de Justicia para los Pueblos Indígenas de México, 1991, p. 62-67.

Una reflexión sobre estas demandas

Hay obviamente algunas demandas, como las de la salvaguarda de sus lenguas e identidad cultural, que conciernen a todos los grupos y constituyen un derecho primario. Hay, en cambio, otras proposiciones que deberán ser discutidas no en forma universal, puesto que las características y situaciones de los correspondientes pueblos indígenas son diferentes. De manera especial entran aquí los temas de la autonomía y la restitución de tierras y territorios. Es evidente que, en estos puntos, son muy distintas las situaciones de pueblos como los yaquis y mayos, comparados con grupos otomíes, mayas de Yucatán o nahuas de varios lugares del país. Los primeros, u otros, como sería el caso de tzotziles, tzeltales, tojolabales..., de hecho han mantenido una cierta autonomía ejerciendo sus sistemas tradicionales de autogobierno a partir de formas de elección por consenso de sus autoridades. Otro tanto puede decirse de la posesión de sus tierras en forma comunal.

En cambio, en el caso de los otros grupos mencionados, por hallarse entreverados muchas veces con gentes no indígenas, la posibilidad de su autonomía se torna problemática. Sería como pretender la existencia de dos distintas formas de autoridad en un mismo lugar. En lo que concierne a la posibilidad de restitución de territorios ancestrales, surgen de inmediato cuestiones de difícil respuesta. ¿Hay acaso territorios baldíos que puedan serles entregados? ¿Qué decir acerca de los territorios que determinados pueblos indígenas poblaron o conquistaron en el pasado y que hoy son ocupados por otros indígenas o no indígenas? ¿Habría que expulsar de dichos territorios a sus actuales habitantes para hacer posible la restitución? La problemática es en extremo grande.

Una sola cosa puede desprenderse con certeza de cara a la realidad contemporánea. Muchos son los pueblos indígenas que han dejado oír su nueva palabra. En ellos hay actualmente profesionales en diversas disciplinas. Entre esos mismos profesionales —ingenieros, abogados, lingüistas, antropólogos, historiadores, incluso doctores en física y otras ciencias— se han ido perfilando algunos de sus líderes. Corresponde al Estado Mexicano y a la población no indígena prestar oídos a la nueva palabra de los pueblos originarios. Sólo dialogando con éstos —y no ya con intermediarios o manipuladores— podrán alcanzarse las tantas veces buscadas respuestas. Los indígenas lo saben. Uno de ellos, de estirpe nahua, Natalio Hernández, maestro normalista de profesión y funcionario público que se mantiene atento a las demandas de su pueblo, ha expresado bellamente en un poema la idea que aquí estamos



considerando: corresponde al hombre indígena ser dueño de su destino. El poema del maestro Natalio Hernández se intitula “Necesitamos caminar solos”.

Algunas veces siento que los indios
esperamos la llegada de un hombre
que todo lo puede,
que todo lo sabe,
que nos ayudará a resolver
todos nuestros problemas.

Sin embargo, ese hombre que todo lo puede
y que todo lo sabe
nunca llegará;
porque vive en nosotros
se encuentra en nosotros
camina con nosotros;
dormía pero empieza ya a despertar.²⁴

²⁴ Natalio [Hernández] Xocoyotzin, *Xochicozcatl, Collar de flores*, México, Kalpulli Editorial, 1985, p. 43-44.



6. ANTIGUA Y NUEVA PALABRA AMERINDIAS:

UNA LITERATURA PATRIMONIO DE LA HUMANIDAD*

Puesto que de literaturas indígenas del Nuevo Mundo voy a tratar, comenzaré precisando qué entiendo aquí por literatura. Es ella expresión cuidadosa del pensar y el sentir, bien sea de una persona en particular o, a modo de tradición, de un pueblo. El pensamiento y también los sentimientos que evoca la expresión literaria pueden manifestarse a través de la narrativa, el testimonio legendario o histórico, o en forma de reflexión o exposición acerca del universo de las cosas divinas, humanas o naturales, o en cantos y poemas con ritmo y medida o en plegarias, admoniciones, refranes y de otras posibles maneras.

Ahora bien, al decir que la literatura es expresión del pensar y sentir, importa aclarar qué soportes han hecho posible su preservación y transmisión. Toda literatura, más allá de lo que etimológicamente significa este vocablo —como ha ocurrido con la que a través de milenios en muchos lugares y lenguas distintas han producido los pueblos originarios de América— puede expresarse por medio de una variedad de signos. Estos pueden ser los de la palabra hablada; o icónicos es decir de imágenes, pinturas, bajorrelieves y aún esculturas que a su modo pueden evocar pensamientos y aconteceres; o sirviéndose de caracteres glíficos como en el caso de la escritura maya y, finalmente, a través de letras o sea valiéndose del alfabeto. Esto último en el caso del transvase de antiguas composiciones a escritura alfabética y también, modernamente, en las creaciones de “la nueva palabra” de autores indígenas contemporáneos.

La literatura oral

Si la creación se expresa por medio de la palabra hablada, tenemos la que se ha llamado literatura oral. Todos los pueblos del mundo han desarrollado este género de producción, que se manifiesta a través de

* *Cuadernos Americanos*, México, UNAM, septiembre-octubre de 1999, n. 77, p. 129-145.

relatos, plegarias, cantos, poemas. Es en verdad notable la capacidad creadora y retentiva de quienes comunican su pensamiento y sus sentimientos a través de la tradición oral. Múltiples expresiones de tradición oral en lenguas de Mesoamérica y el área andina se transvasaron al alfabeto en el siglo XVI. En tiempos recientes ello ha ocurrido también con producciones en diversas lenguas de pueblos selvícolas de América del Sur, principalmente Venezuela, Colombia, Bolivia, Perú y Brasil. Tal tarea se ha realizado bajo la coordinación de Johannes Wilbert y Karen Simonau. Dichas transcripciones integran la serie titulada *Folk Literature of South American Indians*. De esa literatura, en verdad fascinante, existe más de un centenar de volúmenes, tanto en su lengua original como en versión al inglés.¹ También se debe a fray Cesáreo de Armellada la recopilación de composiciones de los pemones y otros indios de Venezuela.² Otras transcripciones de textos en lengua tupí-guaraní se deben al investigador paraguayo León Cadogan y al brasileño Egon Schaden.³

Entre grupos de los Estados Unidos y del norte de México, como los sioux, navajos, shoshones, hopis, pápagos, yaquis, tepehuanes y otros, durante el último tercio del siglo XIX la Smithsonian Institution de Washington, D. C. llevó a cabo un amplio programa de transcripción de textos en sus respectivas lenguas. Publicadas en numerosos volúmenes, esas composiciones, algunas de las cuales hasta hoy mantiene viva la oralidad, quedaron ya transvasadas al alfabeto.⁴

La expresión por medio de imágenes

Atendamos ahora a otra forma de comunicar el pensamiento y el sentir, la que se lleva a cabo valiéndose de íconos o imágenes. Los pueblos originarios de América ofrecen también incontables muestras de

¹ De esta serie citaré el *Folk Literature of the Kaduveo Indians*, editors Johannes Wilbert and Karen Simonau, Los Angeles, University of California, Los Angeles, Latin American Center Publications, 1989 (*Folk Literatures of South American Indians* 71).

² Fray Cesáreo de Armellada (compilador), *Literaturas indígenas venezolanas*, 4ª. edición, Caracas, Monte Avila, 1991.

León Cadogan, *Ayvu Rapyta*, textos míticos de los *Mbyá-Guaraní del Guairú*, Sao Paulo, Universidade de Sao Pulo, 1959.

³ León Cadogan y Alfredo López Austin, *La literatura guaraní*, México, editorial Joaquín Mortiz, 1965.

Egon Schaden *Aspectos Fundamentais da Cultura Guararí*, Sao Paulo, Universidade de Sao Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, 1954.

⁴ Citaré, como muestra, el volumen de textos navajos recopilados por Aileen O'Bryan, *The Diné: Origin Myth of the Navaho Indians*, Washington, D. C., Smithsonian Institution, 1956, (Bureau of America of Ethnology Bulletin 163).

esto. Recordaré la existencia de petroglifos, pinturas rupestres y el universo de los iconos henchidos de simbolismo, elaborados en piedra, metales, barro, hueso, textiles, papel hecho de la corteza de un ficus y otros materiales. Pensemos en la asombrosa riqueza de expresión de que son portadores objetos de cerámica, metal y textiles de los pueblos andinos. Allí quedaron plasmadas figuras de dioses, seres humanos, animales y plantas en escenas que evocan una gama inmensa de aconteceres. El mundo sagrado y también la vida cotidiana laten allí.

Traigamos asimismo al recuerdo las creaciones escultóricas. Un solo ejemplo daré, el del llamado templo o *teocalli* de la guerra sagrada, creación de los mexicas o aztecas. Ostenta él la forma de una pirámide, en cada uno de cuyos costados e incluso en su base aparecen distintas imágenes. Una de ellas marca el significado de lo que se quiere expresar: la figura de un águila devorando corazones, erguida sobre un nopal. A esta evocación guerrera acompañan, entre otras imágenes, las efigies de los dioses Tezcatlipoca, Espejo humeante, y Huitzilopochtli, Colibrí izquierdo, protectores de la nación mexicana.⁵

Las imágenes acompañadas de signos glíficos

Entre los distintos pueblos de Mesoamérica el pensamiento y el sentir se expresaron en monumentos y también en diversos objetos por medio de imágenes, muchas veces acompañadas de caracteres glíficos. Tal es el caso de las estelas de los periodos I y II de Monte Albán en Oaxaca, anteriores a la era cristiana. En ellas se registran conquistas y otros aconteceres con sus fechas, locaciones y representaciones de figuras humanas.⁶ Asimismo tienen grande importancia las numerosas estelas mayas con inscripciones y representaciones de gobernantes, guerreros, dioses y otros personajes. La lectura de esas inscripciones

También es muy importante la colección de textos indígenas publicados por la Universidad de Columbia, Nueva York, bajo la influencia de Franz Boas. Ejemplo de esto es el editado por Archie Phinney, *Nes Perce Texts*, New York, Columbia University Press, 1934.

⁵ Una "lectura" de lo expresado por este monumento la ofrece Alfonso Caso en *El Teocalli de la Guerra Sagrada*, México, Museo Nacional de Antropología, Historia y Etnología, 1926.

Asimismo Felipe Solís, *Gloria y fama mexicana*, México, Smurfet Cartón y Papel, México, 1991, p. 128-132.

⁶ Véase la descripción que hacen de estas estelas Roberto García Moll y otros en *Monumentos escultóricos de Monte Albán*, C. H. Beck, Munich, 1986.

Asimismo: Alfonso Caso, "Zapotec Writing and Calendar", *Handbook of Middle American Indians*, University of Texas, Austin, 1965, v. III, p. 936-938.

ha revelado una rica historia de enorme interés.⁷ Además de estos y otros monumentos, muy abundantes en Guatemala, Honduras, Belice y el sureste de México, se conservan otras formas de soporte de imágenes acompañadas de textos glíficos. Una son los libros o códices pintados sobre papel de amate o en piel de venado preparada a modo de pergamino. En los códices prehispánicos de las culturas maya, nahua, mixteca y otras, así como en los que continuaron produciéndose durante el periodo colonial, hay contenidos religiosos, astrológicos, históricos, genealógicos, cartográficos, de tributos y otros temas.⁸

Este género de expresión literaria es asimismo visible en objetos de cerámica, vasos y platos policromados. En no pocos, de procedencia maya del periodo clásico tardío, hay relatos por medio de imágenes y signos glíficos en los que se evocan escenas de aconteceres de los que habla el *Popol Vuh* o Libro del Consejo de los mayas quichés de Guatemala.⁹

La antigua expresión transvasada al alfabeto

A todo este copioso conjunto de expresiones —transmitidas por medio de la oralidad, las imágenes y los signos glíficos— en su gran mayoría de origen prehispánico, debe sumarse no sólo la producción de códices y la preservación de la tradición oral en el periodo colonial, sino también el gran número de testimonios que se transvasó entonces a la escritura alfabética. Es cierto que en tal proceso pudieron darse alteraciones, como ocurrió de hecho en varios casos. Sin embargo, gracias al transvase a la escritura alfabética, efectuado unas veces por frailes misioneros auxiliados por indígenas, y otras por algunos de estos que obraron independientemente, se rescataron producciones literarias de muy grande valor.

Ello ocurrió en varios lugares, principalmente de México, Guatemala, Bolivia y Perú. Así fue como se han preservado textos tan valiosos como los que hizo transcribir fray Bernardino de Sahagún, incluidos en los que hoy se conocen como *Códices Matritenses* y *Florentino*; los discurs-

⁷ Véanse las lecturas de varias estelas mayas con inscripciones por Linda Schele y M. Ellen Muller, *The Blood of Kings. Dynasty and Ritual in Maya Art*, Kimbal Art Museum, Forth Worth, Texas, 1986.

⁸ Una obra de conjunto acerca de estos manuscritos es la de José Alcina Franch, *Códices Mexicanos*, Madrid, Editorial Mapfre, 1992.

Asimismo: Nelly Gutiérrez Solana, *Códices de México, historia e interpretación de los grandes libros pintados prehispánicos*, México, Panorama Editorial, 1988.

⁹ Véase: Michael C. Coe, *The Heroe Twins: Myth and Image in the Maya Vase Books*, edited by Justine Kerr, New York, 1989, v. 1, p. 161-184.

sos de la antigua palabra o *huehuehtlahtolli*; las colecciones de *Cantares Mexicanos* con gran variedad de composiciones, algunas de ellas atribuidas a personajes bien conocidos como Nezahualcōyotl, su hijo Nezahualpilli, Aquiauhtzin de Ayapanco y varios más.¹⁰ Del mundo maravilloso de los pueblos mayas el transvase al alfabeto incluyó al celeberrimo *Popol Vuh* y al *Rabinal Achí* de los quiches; al *Memorial de Sololá* o *Anales de los cakchiqueles*; los varios libros en maya yucateco de los *Chilam Balamob* y los *Cantares de Dzibalché*.¹¹ Del área andina provienen los himnos y oraciones en quechua que recogió Cristóbal de Molina; el gran corpus de textos en quechua de contenido religioso y legendario allegado por el doctor Francisco de Avila a fines del siglo XVI o principios del XVII, conocidos como *Dioses y hombres de Huarochirí*, así como las compilaciones de cantos en la misma lengua, efectuadas en diversos tiempos.¹²

Estas y otras obras pasaron a la escritura alfabética a partir de los que habían sido sus soportes originales. En el caso de los textos nahuas y en lenguas mayenses, consta que algunos provienen de antiguos libros con pinturas y signos glíficos y otros asimismo de la tradición oral.

Nuevas producciones escritas en el periodo colonial: testimonios acerca de la Conquista

Además del impresionante conjunto de composiciones cuyo rescate ocurrió principalmente en el siglo XVI, existen otras producciones de autores indígenas elaboradas en ese siglo y en los dos siguientes. Tales composiciones son también de considerable valor. En el caso de los pueblos de lengua náhuatl, existen, escritos con el alfabeto, los varios testimonios acerca de la invasión española que integran la *Visión de los vencidos*. En menor

¹⁰ Acerca de estos poetas y sus composiciones: Miguel León-Portilla, *Quince poetas del mundo náhuatl*, México, Editorial Diana, 1995.

¹¹ Estas y otras obras clásicas de la literatura en lenguas mayenses han sido publicadas por Mercedes de la Garza en *Literatura Maya*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1980, (Biblioteca Ayacucho, 57).

¹² Existen varias ediciones que incluyen el texto en quechua con su respectiva traducción de *Dioses y Hombres de Huarochirí*, edición de José María Arguedas, Lima, Museo Nacional de Historia e Instituto de Estudios Peruanos, 1966. Asimismo, con numerosos análisis, la que publican Hermann Trimborn y Antje Kelm en la serie de *Fuentes para la Historia Antropológica de América en las lenguas de los nativos*, edición del Instituto Iberoamericano de Berlín, v. VIII, 1967.

Existe también la edición de Siglo XXI Editores, México, 1975.

De los numerosos cantos que se conservan en quechua, tanto de la tradición prehispánica, como otros del periodo colonial y moderno, existe la compilación de Jesús Lara, *La poesía quechua*, México, Fondo de Cultura Económica, 1947, con varias reimpressiones (Colección Tierra Firme, 30).



proporción se conservan también relatos sobre esto mismo en maya yucateco incluidos en algunos libros de los *Chilam Balamob* y en el *Códice de Calkiní*; en chontal de Tabasco y en quiché y cakchiquel.

Respecto de lo que ocurrió en el mundo andino, antes de referirme a escritos de cronistas indígenas de nombre conocido, mencionaré las composiciones, especie de dramas para ser representados, entre las que sobresale el *Apu Ollantay*, conocido en una de sus versiones como *Tragedia del fin de Atahualpa*, así como una Probanza de 1563 que ha publicado y comentado el peruano Edmundo Guillén en la que se reunió lo que manifestaron quince personas de estirpe quechua que depusieron como testigos directos de aconteceres de la Conquista de Perú. El propio Guillén compara dichos testimonios que publicó bajo el título de *Versión inca de la Conquista* con los incluidos en la *Visión de los vencidos* originalmente en náhuatl.¹³

Acudir a todos estos testimonios en náhuatl, lenguas mayenses y quechua es abrirse a una comprensión mucho más amplia y profunda de lo que significó el choque violento con los invasores europeos. Se conocían las crónicas en español de hombres como Hernán Cortés, Bernal Díaz del Castillo, Pedro Cieza de León, Gonzalo Fernández de Oviedo y otros pero se ignoraban las palabras de los pueblos originarios, en ocasiones de gran dramatismo, sin las cuales prevalecían grandes sombras que ocultaban los que fueron aconteceres que alteraron de raíz el ser de un continente y, por sus consecuencias, al mundo entero.

Obras sobre diversos temas, de autores indígenas conocidos de la época colonial en la región andina

En el periodo colonial la expresión indígena, a pesar de todos los pesares, se mantuvo viva e incluso conocemos los nombres y las obras de un cierto número de autores. Comenzaré ahora con los del área andina que, casi en su totalidad, escribieron en castellano. Sea el primero el célebre Guamán Poma de Ayala. Nacido hacia 1526, puede decirse que le tocó vivir sus primeros años en el Perú prehispánico. Su larga vida, puesto que murió de más de 88 años, le permitió ser testigo de muchos aconteceres. Su obra *El primer nueva corónica y buen gobierno* es una extensa producción de más de mil páginas con cerca

¹³ Edmundo Guillén (editor), *Versión inca de la Conquista*, Lima, Editorial Milla Batres, 1974.

de 300 dibujos de enorme interés.¹⁴ Escribió en un castellano con oraciones enteras en quechua y aun algunas en aymara. En realidad cuanto escribió es una especie de gran enciclopedia que abarca desde las varias edades del mundo, los distintos gobernantes incas, la organización social del incario, creencias, fiestas, recursos y luego la conquista española y el gobierno y formas de comportarse de los conquistadores. La magna aportación de Guamán Poma es una de las grandes joyas de la literatura indígena del Perú colonial.

El Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616) fue hijo del capitán español del mismo nombre y de Isabel Chipu Occlo, de la más alta nobleza incaica. En la obra que escribió, *Comentarios reales*, dedicó la primera parte a la historia de su pueblo ponderando su grandeza. En la segunda parte el tema es la conquista del Perú y las guerras civiles entre los españoles que siguieron a ella. Si bien Garcilaso fue un mestizo que escribió en castellano, puede afirmarse que su obra es portadora de la perspectiva de quien se sentía e identificaba como un quechua descendiente de la nobleza incaica. En la actualidad sus *Comentarios reales* son considerados como un clásico de la literatura española y, en rigor, deben tenerse también como de la producida por personas de estirpe indígena.

También quechua fue Titu Cusi Yupanqui al que se debe un “Memorial para el licenciado y gobernador Lope García de Castro”. Titu Cusi ostentó el título de Inca, es decir de gobernante supremo entre 1557 y 1570, viviendo en la fortaleza de Vilcabamba. Allí fue donde dictó su texto al padre Marcos García. Su escrito es, por una parte, de denuncia de los agravios que sufrió su padre el Inca Manco II. Por otra, es relato acerca de la Conquista y de cómo escapó él para refugiarse en Vilcabamba.

Indígena collagua fue Juan de Santa Cruz Pachacuti, Yamqui Salcama-gua. Descendiente de enemigos de los incas, escribió en una mezcla de castellano y quechua e incluso transcribió varias antiguas oraciones en esta última lengua. En su texto recoge creencias religiosas y acontecimientos históricos. Incluye además un interesante dibujo que puede tenerse como un mapa cósmico indígena. Habla asimismo de la invasión española.¹⁵

Atendamos ahora a los escritores mayas del periodo colonial de nombre conocido.

¹⁴ Véase Guamán Poma de Ayala, *El primer nueva corónica y buen gobierno*, edición crítica de John V. Murra y Rolena Adorno, traducción y análisis textual del quechua por Jorge Urioste, 3 v., México, Siglo XXI editores, 1980.

¹⁵ Una edición de las obras de este cronista indígena la ofrecen Henrique Urbano y Ana Sánchez en *Antigüedades de Perú*, Madrid, Historia 16, 1992.

Obras de autores mayas del periodo colonial de nombre conocido

Del ámbito yucateco proviene un relato acerca de la conquista española debido a quien manifestó acerca de sí mismo “yo por nombre soy Nakuk Pech y no porque entrase el agua en mi cabeza”, es decir no por el bautismo cristiano. Su relato en lengua maya, que alcanza a veces gran fuerza de expresión, pertenece al ciclo de la visión de los vencidos y abarca aconteceres hasta 1554.¹⁶

Otro cronista, también yucateco, fue Gaspar Antonio Chi, oriundo del pueblo de Maní. Hijo de Ah Kulel Chi, que era un *ah k'in*, sacerdote del culto solar, descendía por el lado materno de los xius, antiguos señores de Maní. Gaspar Antonio, hombre de sobresaliente capacidad, fue bautizado por los franciscanos a los 16 años de edad. Estudiando al lado de ellos, llegó a dominar, además del maya, el castellano, el latín y el náhuatl. Fue traductor, funcionario público y cronista. Cuando se prepararon, hacia 1578, las relaciones geográficas solicitadas por Felipe II, Gaspar Antonio Chi contribuyó en la elaboración de un buen número de ellas. Además, hacia 1582, escribió una “Relación de algunas costumbres de los indios de Yucatán”. En ella se duele de lo mucho que se ha perdido de la antigua cultura.¹⁷

De la región quiché de Guatemala era el Ah pop ah tzib Vinak Ekoamak que, al bautizarse, tomó el nombre de Juan de Torres. El manuscrito que de él se conserva lleva el título de “Historia quiché” y guarda estrecha relación con otro del que se tiene noticia debido al primer *ah tzib*, es decir escribano, Francisco Gómez, miembro como Juan Torres de la familia Tamub. Su historia, de marcado interés genealógico, relata hechos que conciernen al pasado común de su pueblo y de los cakchiqueles. Entre otras cosas evoca, de forma parecida al *Popol Vuh*, la peregrinación de esos grupos hasta establecerse en Guatemala. Su obra tuvo además la finalidad de servir como título de legitimación de la propiedad de la tierra.

Otros escritos de tono parecido se conservan debidos a personajes distinguidos de los pueblos de Atitlán, Kajcoj, Retalhuleuh, Santa Cruz

¹⁶ Véase: *Crónica de Chac Xulub Chen*, versión maya de Héctor Pérez Martínez en *Crónicas de la Conquista*, editada por Agustín Yáñez, México, Biblioteca del Estudiante Universitario, 1950 (Hay varias reimpressiones).

¹⁷ Gaspar Antonio Chi, “La relación de algunas costumbres de los indios de Yucatán” editada por Mattias Strecker y Jorge Artieda, en *Estudios de Cultura Maya*, UNAM, 1978, vol. VI, p. 89-107.

del Quiché, Lamaquib y varios más, concebidos casi siempre para legitimar linajes y como títulos de propiedad. En ellos se hallan con frecuencia noticias de interés histórico. Dan además testimonio de la perdurable conciencia indígena que se mantenía alerta a lo largo del periodo colonial en defensa de sus intereses produciendo este género de escritos jurídico-literarios.¹⁸

Obras de autores nahuas de nombre conocido del periodo colonial

Notablemente abundante fue entre los nahuas del periodo colonial la elaboración de diversas obras en su lengua —crónicas, poemas, relatos, documentos legales como títulos, testamentos, cartas de denuncia y otros— debidos a personas de nombre conocido. Entre los mexicas sobresale Fernando Alvarado Tezozómoc, nieto del último Motecuhzoma, nacido hacia 1530. Dos obras se conservan de él. Una es la *Crónica mexicayotl* o de la mexicanidad, de contenido histórico-genealógico. En ella exhorta a su pueblo a conservar la memoria de su historia y cultura. La otra, de la que sólo se conoce su versión al castellano, es la *Crónica mexicana*. En ella abarca desde la salida de los mexicas de su lugar de origen en el norte hasta los tiempos de la conquista española. Para el conocimiento de la historia mexica una y otra son de importancia primordial.¹⁹

También nacido en México-Tenochtitlan hacia 1524 Cristóbal del Castillo, autor mestizo, escribió en náhuatl una “Historia de la venida de los mexicanos”. En ella se ocupó además de las tribulaciones de Nezahualcáyotl cuando se hallaba perseguido por el señor de Azcapotzalco y asimismo de los hechos de la conquista española. Sus escritos, con un estilo profundamente humano, son rica aportación.²⁰

Entre los autores mexicas sobresale el llamado Juan Bautista, de la parcialidad de San Juan Moyotla, que dispuso unos anales que van desde 1528 hasta 1582, En ellos recogió noticias de considerable interés, por

¹⁸ Existe una descripción de estos y otros manuscritos de autores indígenas en Robert M. Carmack, *Quichean, Civilization. The Ethnohistoric, Ethnographic and Archaeological Sources*, Los Angeles, University of California Press, 1973.

¹⁹ Fernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, reimpressa por Editorial Leyenda, México 1944. *Crónica mexicayotl*, paleografía y versión al español de Adrián León, México, UNAM, 1995.

²⁰ Cristóbal del Castillo, *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e Historia de la Conquista*, traducción y estudio introductorio de Federico Navarrete Linares, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Proyecto Templo Mayor, 1991.

ejemplo, el modo como se celebraban algunas fiestas religiosas en las que perduraban elementos del pasado prehispánico.²¹

En Tezcoco, antigua cuna de grandes poetas como Nezahualcóyotl, floreció asimismo una rica literatura colonial en náhuatl. Varios miembros de la familia Pimentel Ixtlilxóchitl se distinguieron como cronistas, entre ellos Antonio, Pablo y Toribio. Un cercano pariente de éstos, Fernando de Alva Ixtlilxóchitl (1578-1650), mestizo, reunió códices y otros manuscritos. Basado en ellos y en los testimonios de la oralidad, escribió una serie de relaciones y una *Historia de la nación chichimeca*. En ella ofrece un relato que abarca desde los más remotos antecedentes del pueblo tezcocano hasta la época de la Conquista.²²

Noble tezcocano fue Gabriel de Ayala al que se deben unos *Apuntes de los sucesos de la nación mexicana de 1243 a 1562*. En esta obra su autor entrelaza la historia tezcocana con la de los mexicas y recoge información que presenta con gran viveza.²³

De la región de Tlaxcala provienen varias producciones literarias de distintos autores. Uno de ellos, Tecuanitzin Chichimecatl Tecuhtli, dejó sus historias que “son celebradas y tenidas”. El cronista mestizo Diego Muñoz Camargo las aprovechó en su *Historia de Tlaxcala*, obra imprescindible para acercarse al pasado de esa región.²⁴ También los tlaxcaltecas que colaboraron al lado de Hernán Cortés, expresaron lo que pensaban de la Conquista. Además de haber pintado un lienzo en el que con imágenes y breves textos en náhuatl representan los principales episodios de ella, en los que participaron, se sabe de la obra de Tadeo de Niza de Santa María y la atribuida a Antonio Guevara, hijo del noble Mixcoatecuhtli. Una versión de su escrito en náhuatl la incorporó fray Francisco de las Navas en sus relatos históricos y calendáricos.

Autores indígenas del siglo XVIII fueron Juan Ventura Zapata, gobernador de Tlaxcala, así como Manuel de los Santos y Salazar. A ellos se deben las dos partes de la *Crónica de la muy noble y leal ciudad de*

²¹ El manuscrito original de estos anales se conserva en la Biblioteca de la Basílica de Nuestra Señora de Guadalupe. Ángel María Garibay K. ha publicado algunos fragmentos en *Historia de la literatura náhuatl*, 2 v., México, 1953-1954, vol. II, p. 328-333.

²² Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, edición de Edmundo O’Gorman, 2 v., México, UNAM, 1975.

²³ Gabriel de Ayala “Apuntes de los sucesos de la nación mexicana desde el año de 1243 hasta el de 1562”, introducción y versión castellana de Librado Silva Galeana, *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, 1997, t. 27, p. 395-404.

²⁴ Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, editada por Alfonso Chavero, reproducción facsimilar por Edmundo Aviña Levy, México, Guadalajara, Jalisco, 1966.

_____, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, edición de René Acuña, México, UNAM, 1984. En: *Relaciones geográficas del Siglo XVI: Tlaxcala*, v. I.

Tlaxcala. Santos y Salazar escribió además una obra de teatro intitulada “Invención de la Santa Cruz”. Entre otras cosas representa en ella a Mictlantecuhtli, el Señor de la región de los muertos, entendida ésta como si fuera el infierno, enfrentándose nada menos que al emperador Constantino.

Con esta obra, concluida en 1714, se cerró el ciclo de producción del teatro religioso o misional en náhuatl. Se conocen más de cien comedias y dramas de este género escritos por indígenas que colaboraban con frailes en esta tarea. Las que suelen designarse como danzas de la Conquista y también las de moros y cristianos y aun otras, todas en lengua indígena, entre ellas la de los tecuanes o tigres, se ejecutan en diversos lugares de México, Guatemala y el área andina, en algunos casos hasta el presente. Recordaré aquí la representación en Nicaragua, en un náhuatl mezclado con castellano, del *Güegüenche*.

Un último, muy fecundo escritor y cronista, Domingo Francisco de San Antón Chimalpain Cuauhtlehuanitzin, merece ser recordado. Nacido en Amecameca en 1579, vivió luego dedicado al servicio de la iglesia de San Antonio Abad, en la ciudad de México. Escribió ocho relaciones, un memorial y un diario en náhuatl. Sus obras son una mina de noticias no sólo sobre su patria chica sino acerca de los principales reinos y señoríos de la región central de México.²⁵

Además de las producciones nahuas de contenido histórico, se conservan varias de carácter poético, debidas también a personas de nombre conocido. Entre ellas destacan Baltazar Tozquehuatzin de Culhuacán, Cristóbal del Rosario Xiuhtlami y Francisco Plácido, ambos de Azcapotzalco. Este último compuso un bello poema para la Navidad de 1553. No dejaré de recordar que la célebre sor Juana Inés de la Cruz (1648-1695) escribió también en náhuatl varias composiciones, entre ellas un hermoso villancico.

La literatura en varias lenguas indígenas del Nuevo Mundo continuó escribiéndose a lo largo de los siglos coloniales. Ello ocurrió como hemos visto, en náhuatl, maya yucateco, quiché, cakchiquel, chontal, tupi-guaraní y asimismo en otras lenguas que no he mencionado: purépecha de Michoacán, otomí del centro de México, zapoteco y mixteco de Oaxaca, chibcha de Colombia, aymara de Perú y Bolivia, araucano de Chile y algunas más. A este enorme conjunto que se sumó a las producciones de origen prehispánico, hay que añadir las que conservó la oralidad en esos mismos siglos y luego en el XIX y XX.

²⁵ Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpain Cuauhtlehuanitzin, *Relaciones*, edición de Rafael Tena, 2 v., México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1998.

*Adversa situación de la literatura indígena,
consumada la independencia de los países americanos*

Fuerza es reconocer que, consumada la independencia, la mayoría de los gobiernos de los países americanos, lejos de fomentar el cultivo de las lenguas indígenas y de la expresión literaria de ellas, actuaron con el propósito de unificar cultural y lingüísticamente a sus respectivas poblaciones. Antes, sobre todo en los siglos XVI y XVII, se habían preparado y publicado casi siempre por frailes auxiliados por indígenas, numerosas artes o gramáticas, así como vocabularios de muchas lenguas autóctonas. Ello había favorecido la perduración de esos idiomas y también su cultivo literario. La nueva situación en los países independientes, resultado de sus empeños nacionalistas de unificación cultural y lingüística fue, en cambio, muy adversa para los indígenas.

Éstos, no obstante, viviendo muchas veces en zonas de refugio, pobres y aislados, se esforzaron por no perder sus lenguas y cultura. Ésta comprendía muchas expresiones de su antigua palabra. Puede decirse que la literatura de los descendientes de los pueblos originarios quedó entonces refugiada en el corazón de las comunidades cada día más marginadas y empobrecidas. También, desconocida para ellos, se conservó en archivos y bibliotecas de sus respectivos países y, sustraída de diversas formas, en otros de Europa y los Estados Unidos.

Fue hacia el último tercio del siglo XIX y en gran parte del XX cuando se desarrollaron, como en contrapartida, dos procesos que favorecieron de algún modo la expresión literaria indígena en varias lenguas. Uno de estos procesos consistió en la aparición de un interés por exhumar, por así decirlo, los antiguos monumentos arqueológicos, códices y textos. En esta tarea participaron no sólo algunos pocos estudiosos de los países latinoamericanos sino también otros, principalmente alemanes, franceses, ingleses y norteamericanos. El otro proceso se dirigió, paralelamente, a la recopilación en el campo, de la expresión conservada por la tradición oral.

Recordaré los nombres de algunos de esos investigadores que generalmente con enfoques arqueológicos, etnológicos, o propios de folkloristas, participaron en el rescate y el estudio de la literatura indígena. Sobresalen en esto los mexicanos José Fernando Ramírez, Francisco del Paso y Troncoso, Antonio Peñafiel, Manuel Gamio, Alfredo Barra Vázquez; los guatemaltecos, Antonio y Carlos Villacorta y Adrián Recinos; el peruano Luis L. Valcárcel; los norteamericanos Daniel G. Brinton, Franz Boas, Alfred Kroeber y el inglés Edward King Lord Kingsborough; los alemanes Eduard Selser, Konrad Preuss y Leonhard

Schultze-Jena; los franceses Charles Etienne Bresseur de Bourbourg, Rémi Siméon, Joseph Alexis Aubin y Ernest T. Hamy. Gracias a sus empeños comenzó a revalorizarse y difundirse en ámbitos científicos una parte significativa de las antiguas expresiones literarias y de la oralidad en lenguas indígenas de América.

Sus trabajos, sin embargo, no alcanzaron una gran difusión y no llegaron sino a los especialistas. Los indígenas, en su marginación de siglos, no tuvieron acceso a esos testimonios que, a más a que ningún otro, les pertenecían como legado cultural suyo.

No fue sino hasta las décadas de los años treinta y cuarenta del siglo XX cuando el estudio de esas expresiones se emprendió ya con un enfoque de valoración humanista. Como un ejemplo extraordinario señalaré las aportaciones de Ángel María Garibay K. en relación con la literatura náhuatl.²⁶

El florecimiento de la Nueva Palabra

En tanto que en México y otros países, sobre todo en Guatemala, Bolivia, Perú y Ecuador, comenzaron a revalorarse las antiguas literaturas indígenas, se inició paralelamente otro proceso de muy grande importancia. Los narradores nativos, los que transmitían cantos y poemas, empezaron a ser considerados no ya como meros “informantes” sino como participantes en la conservación y expresión literaria indígena. Por ejemplo en la revista *Tlalocan*, publicada por la Universidad Nacional Autónoma de México, al incluir composiciones cuya fuente era la tradición oral, se dio crédito a quienes las habían preservado y asimismo recreado al transmitirlas.

También en esa misma revista y en otras como *Estudios de Cultura Náhuatl*, *Estudios de Cultura Maya* y en *Latin American Indian Literatures*, esta última que comenzó a aparecer en la primavera de 1977, al igual que en otras publicaciones periódicas guatemaltecas y del área andina, empezaron a incluirse producciones literarias derivadas no ya sólo de la oralidad sino fruto de la creatividad personal de autores indígenas.

²⁶ Ángel María Garibay (1892-1967) comenzó a publicar valiosas aportaciones en relación con la cultura náhuatl a partir de 1936. En la Biblioteca del Estudiante Universitario, editada por la UNAM, sacó a luz *Poesía indígena de la altiplanicie*, México, 1940, así como *Épica náhuatl*, México, 1952 (Varias veces reeditados).

Su ya citada *Historia de la literatura náhuatl*, que apareció originalmente en 1953-1954 y, reeditada en numerosas ocasiones, constituyó una revelación y fue factor trascendental en el interés por conocer la rica producción de los pueblos nahuas.



Poco a poco al principio y con mayor fuerza luego fue surgiendo la que se ha llamado en náhuatl *Yancuic tlahtolli*: la *Nueva Palabra*.²⁷

Así, en la actualidad, en la gran mayoría de los países del continente americano en los que hay pueblos indígenas, florece en distintos grados y formas esta Nueva Palabra. Se transmite ella a través de publicaciones periódicas, en libros y por medio de la lectura en programas radiofónicos, televisados o en sesiones culturales en teatros y otros recintos. En varios países funcionan talleres de escritores que cultivan su lengua nativa. En el caso de México existe desde 1997 la Casa de Escritores en Lenguas Indígenas. En ella se enseñan varias lenguas, hay talleres de creación literaria, biblioteca de obras especializadas, desde reproducciones de antiguos códices hasta otras con composiciones recientes. También se imparten allí conferencias y se ofrecen en venta libros sobre literaturas nativas, diccionarios, gramáticas y otras obras acerca de temas afines.

El florecimiento de la Nueva Palabra es una realidad entre numerosos grupos indígenas desde Canadá y los Estados Unidos hasta Chile y Argentina. Puede decirse que el fortalecimiento de la literatura en muchas de las lenguas de los pueblos originarios se corresponde con los movimientos de defensa de las identidades frente a la creciente amenaza de la globalización cultural. De hecho en la muy amplia gama que abarca la temática de la Nueva Palabra la afirmación de la identidad ocupa un lugar muy importante. Concuerdar plenamente esta postura con lo que ha puesto en evidencia una investigación realizada por la UNESCO, a saber que la diferencia cultural es fuente de creatividad.

Lenguas portadoras de universos de símbolos, adhesión a valores que se derivan de concepciones del mundo en las que el respeto a la naturaleza y la búsqueda de consenso entre los humanos, marcan la diferencia cultural indígena y son fuente de creatividad, entre otros campos de modo muy especial en el de la literatura. Reconozco que no es posible describir aquí los géneros literarios que con mayor preferencia se tornan presentes en la Nueva Palabra ni tampoco mencionar —sin omisiones imperdonables— los nombres de los escritores indígenas más distinguidos. Esbozaré al menos, a modo de conclusión, un cuadro de lo que ha significado la evolución de la literatura de los pueblos originarios, poniendo de relieve aquello de lo que principalmente se deriva su valor.

²⁷ El escritor nahua Natalio Hernández Xocoyotzin y otros de varias estirpes indígenas de México, comenzaron a publicar en febrero de 1990 en el periódico *El Nacional*, un suplemento que intitularon “Nueva palabra”. En él se incluyeron textos de narrativa y poesía en más de 30 lenguas vernáculas de México y Centro América.

Una literatura que es patrimonio de la humanidad

Como lo hemos visto, los orígenes de la expresión literaria en el continente americano tienen raíces muy hondas en el tiempo. De ello dan testimonio la tradición oral, la proliferación de iconos o representaciones pictóricas, escultóricas y de otras índoles, así como inscripciones y códices o libros con caracteres glíficos y, finalmente, los numerosos textos transvasados a la escritura alfabética. En ese enorme caudal de expresiones se halla una de las más grandes riquezas espirituales del continente americano. Para sustanciar esta afirmación reflexionemos acerca de lo que ha aportado esta literatura.

Acudiendo a relatos de la oralidad, algunos de los cuales fueron transvasados al alfabeto y también a lo que registran las inscripciones de origen prehispánico encontramos temas claves que, con variantes, pueden tenerse como recurrentes. Sobresalen los que versan acerca de los orígenes del mundo y los seres humanos. Los sabios de los pueblos originarios se esforzaron por encontrar lo que puede describirse como la ubicación del ser humano y su comunidad en el mundo. La narrativa mítica es en esto como un caleidoscopio que permite atisbar de formas distintas los intentos de respuesta a uno de las grandes interrogantes humanos. El *Popol Vuh* de los maya quichés es en esto elocuente en extremo. Según él, los humanos actuales fueron formados tras varios intentos de creación debidos a la suprema deidad dual. Los ensayos fallidos culminaron con la creación de seres dotados de una inteligencia que les permitía comprender cuanto percibían con sus sentidos. Pero, alarmados los dioses por esto, pusieron una especie de vaho en los ojos de esos seres humanos. Tal es nuestra condición: anhelamos saberlo todo pero una niebla dificulta nuestro empeño.

También la relación del hombre y la mujer con su entorno es asunto frecuente en la más antigua y la moderna literatura indígenas de América. Insistentes acercamientos al universo de las cosas divinas y de la naturaleza se hallan en expresiones multilíngües. Los pueblos originarios percibieron, vivieron y viven el misterio del existir, eso de lo que hoy muchos no indígenas se desentienden como algo abstruso e inútil. Los amerindios supieron y saben acercarse a la naturaleza y de ello hablan sus cantos, poemas y relatos. Respetan y aman a la tierra como una madre. Aprendieron a tratar con cariño a todos cuantos en ella viven: sus semejantes, los animales grandes y pequeños, las plantas y árboles. Acerca de todos concibieron bellos relatos que hoy se describen a veces como mitos. Confieren ellos significación a



cuanto a los ojos de otros sólo aparece como objeto de apropiación utilitaria o crematística.

La narrativa histórica de Amerindia es otra mina que se nos muestra plétorica de sorpresas. Numerosas estelas con inscripciones y algunos códices con pinturas y signos glíficos hablan de aconteceres, unos funestos y otros de no escasa grandeza, ocurridos en tiempos remotos y también cercanos que han marcado el destino de los ancestros de los actuales indígenas.

Textos como los *huehuehtlahtolli*, testimonios de la antigua palabra, dan razón de los valores morales y éticos que han prevalecido entre quienes, por encima de todo, buscan desarrollar —ellos y sus hijos— un rostro sabio y un corazón con un rumbo acertado en la vida. La expresión de los ideales de la educación, bien sea la impartida en el hogar o en las escuelas, como ocurría entre los quechuas, mayas, nahuas y otros conserva significación permanente. También el contenido de plegarias da testimonio de aquello que hombres y mujeres amerindios quieren alcanzar en su búsqueda de bienestar.

Cantos y poemas —los antiguos y los de la Nueva Palabra— hay de gran belleza, ricos en metáforas y hondura de pensamiento. Muchos de ellos anónimos reflejan el sentir del pueblo; otros de autores de nombre conocido alcanzan en ocasiones grandes alturas de lirismo. Los hay de tono elegíaco, de honda reflexión y dramatismo.

En su evolución de milenios la antigua y nueva palabra amerindias que hasta hoy sigue enriqueciéndose, es espejo de la vida de pueblos innumerables. Expresada en lenguas de toda índole —tonales, polisintéticas, aglutinantes, con variadas fonéticas, complejas gramáticas y léxico de sorprendente riqueza— la literatura amerindia conlleva mensajes de quienes fueron libres y quedaron más tarde oprimidos y marginados. Voces de dolor y también de esperanza vibran en ella. Constituye en suma uno de los grandes capítulos de una literatura en verdad universal.

Por todo esto compete a los gobiernos de los modernos países en que esta literatura ha florecido y florece, conservarla al lado de la que se produce en los idiomas mayoritarios, español, portugués, inglés o francés, y propiciar su cultivo, tanto como el de las lenguas en que ella se expresa. Importa por ello reconocer que, al igual que los grandes monumentos en piedra, creación de los pueblos originarios, su literatura tiene un lugar prominente entre los tesoros que son patrimonio de la humanidad.



7. LA PALABRA INDÍGENA Y EL INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA*

En 1940, siendo presidente Lázaro Cárdenas, convocó en Pátzcuaro el Primer Congreso Indigenista Interamericano. Antropólogos, sociólogos y otros se propusieron allí conjugar esfuerzos para atender a los requerimientos de los millones de descendientes de los pueblos originarios en el continente americano. Entre las resoluciones allí alcanzadas, una fue organizar un Instituto Indigenista Interamericano con base en una convención internacional. Afiliados a ese organismo se crearon luego Institutos Nacionales Indigenistas en cada país. Así nació en México, el 4 de diciembre de 1948, el que sobrevive hoy sin rumbo y en estado semiagónico.

Mi primer contacto con el Instituto Nacional Indigenista ocurrió en San Cristóbal de las Casas, en Chiapas, en 1954. Allí se había establecido uno de los primeros “centros coordinadores indigenistas”. Su director era un hombre de verdad extraordinario, el etnólogo Alfonso Villa Rojas, nativo de Yucatán y profundo conocedor de la cultura maya. Con él me adentré en lo que era la filosofía y la práctica de la acción indigenista en México, según la había concebido el doctor Alfonso Caso, primer director del Instituto. Él, y a su lado otros maestros, entre ellos Julio de la Fuente, Gonzalo Aguirre Beltrán y Ricardo Pozas y con ellos un cierto número de jóvenes antropólogos, motivados por una auténtica mística, la de servir a los pueblos indígenas, habían puesto en marcha varios de esos centros en lugares estratégicos. Desde ellos se irradiaría la acción que debía mejorar las condiciones de vida de quienes habían sobrevivido penosamente en las que Aguirre Beltrán llamó “regiones de refugio”.

Por encima de todo, se propuso el Instituto Nacional Indigenista atender los requerimientos sanitarios, técnicos, económicos, educativos y de comunicación de las comunidades entre las que comenzó a trabajar. Para lograr esos objetivos se buscó el acercamiento a la cultura y mentalidad indígenas. Se capacitó a los llamados “promotores

* *La Jornada*, 9 de diciembre de 1998.



bilingües” procedentes de los mismos grupos. Se concibieron formas de hacer llegar a los indígenas ideas y técnicas que les resultaban extrañas. Recordaré que Rosario Castellanos escribió pequeñas obras para el que se conoció como “Teatro Petul” entre los tzotziles de Chiapas.

Esta forma de acción indigenista, que se amplió creando buen número de centros coordinadores, fue más tarde objeto de crítica. El principal reproche consistió en sostener que su objetivo último era “incorporar” a los pueblos indígenas a la cultura de las mayorías del país.

Mi trato con Alfonso Caso, Aguirre Beltrán, Villa Rojas, De la Fuente, Pozas y con los que se fueron sumando a ellos, así como lo realizado por los mismos, me hizo ver que nunca fue su propósito erradicar la cultura y las lenguas de esos pueblos. Pueden citarse textos suyos, así como de Manuel Gamio, pionero de la Antropología en México, que muestran su aprecio por los valores espirituales, incluyendo la lengua, de los pueblos indígenas. Siendo esto verdad, debe reconocerse que el principal énfasis de esa acción indigenista no estuvo, sin embargo, dirigido a fortalecer esos valores sino a lograr el desarrollo socio-económico de las comunidades nativas. El reconocimiento de la existencia de las identidades indígenas como un derecho inalienable, en un país pluricultural y multilingüístico como es México, ha sido logro más reciente.

Con el tiempo, desaparecidos o retirados los maestros que dieron inicio al moderno indigenismo en nuestro país, el Instituto Nacional Indigenista fue cayendo en un burocratismo no sólo lamentable sino dramático. Los pueblos indios, razón última de su existencia, entre los que ya había profesionistas muy distinguidos, poco o nada fueron tomados en cuenta en la concepción y puesta en marcha de los programas del Instituto. Llegó a haber más de un director del mismo que, hasta donde se sabe, no tenía conocimiento alguno, no digamos ya de una lengua indígena, pero ni siquiera de los rudimentos de la antropología social ni de las culturas de las distintas etnias nativas de México.

Hoy, a cincuenta años del nacimiento de este Instituto, se escuchan voces autorizadas que se preguntan acerca del destino del mismo. Entre esas voces están las de varios maestros de estirpe indígena, algunos de ellos antropólogos, médicos, economistas, abogados, físicos y escritores en sus propias lenguas y defensores decididos de la identidad cultural y los derechos indígenas, incluyendo los de su autonomía, sus tierras y recursos patrimoniales.

¿Es absurdo pensar que estos profesionistas indígenas deben ser escuchados? ¿Está fuera de razón cerrarse a lo que demandan los pueblos nativos, cada día con mayor fuerza y más elocuentes argumen-



tos? ¿Debe ponerse fin a un Instituto que es una hoy una entidad obsoleta e inoperante? ¿Habrá que crear otro organismo que lo sustituya? Una sola cosa es incontrovertible: corresponde a los indígenas encauzar su propio destino.

Haré aquí una propuesta. Sugiero que las cámaras convoquen, pero ya, a audiencias públicas en las que la voz de los indios sea escuchada. Esto en relación con el Instituto u otro organismo que se considere acertado crear. Y también en respuesta, que no debe posponerse más, a las demandas de quienes no pretenden soberanía sino autonomía, como la que deben tener los municipios, las universidades y otras instituciones. Escuchar su palabra enriquecerá al ser de México, hoy tal vez más que nunca, urgido de verdad y esperanza.





8. LA PALABRA DE DOÑA LUZ JIMÉNEZ*

Llegaba ella por la tarde, una o dos veces por semana. Tendría poco más de sesenta años, aunque parecía algo mayor. Había tenido que trabajar mucho. Lo seguía haciendo para vivir y ayudar a su hija y a sus nietos. De baja estatura, delgada, vestía de forma sencilla, una blusa de percal, falda oscura de algodón y un suéter, unas veces gris y otras azul claro. Morena de tez, su semblante era apacible. El pelo, bastante canoso, lo traía peinado al modo tradicional, hacia atrás, rematando en un pequeño moño. En su frente y en sus mejillas abundaban ya las arrugas. En sus ojos se reflejaba la paz y la bondad de su corazón.

Contemplándola no pensaría uno que estaba ante una mujer indígena. Más parecía una mexicana mestiza de condición humilde, pero a la vez de gran dignidad en su porte y modales.

Saludaba con su mirada apacible y dando la mano pero sólo como tocando la del otro. Esperaba luego hasta que se la invitaba a sentarse. Quien, semana a semana, la recibía en su casa era Fernando Horcasitas (1924-1980), antropólogo, estudioso y maestro de culturas mesoamericanas, sobre todo la náhuatl, tradiciones y lengua de aquellos que aún la mantenían viva.

Recibía él a doña Luz Jiménez, éste era el nombre de la señora que venía a su casa, precisamente porque ella hablaba el náhuatl en una variante muy cercana a la forma antigua, la que suele calificarse de clásica. Doña Luz había nacido pocos años antes de que comenzara este siglo. En su pueblo, Milpa Alta, situado al sur del Distrito Federal entre los boscosos cerros del Cuauhtzin, “El aguilita”, y el Teuhtli “El Señor”, se vivía entonces en calma. Hallándose cerca de la gran ciudad de México, parecía estar en una pequeña provincia, con su cielo limpio, alejada del barullo y las prisas de la capital. A principios de siglo todos seguían hablando allí el náhuatl, aunque ya eran bastantes los que conocían también el español.

Para doña Luz los años de su infancia y juventud estaban también lejos pero los recordaba muy bien y, así, hablaba de lo que había

* *De palabra y Obra en el Nuevo Mundo*, J. J. Klor de Alva, *et alii* editores, 4 v., Madrid, Siglo XXI de España, 1995, p. 235-256.

ocurrido en ellos, en su pueblo, en su familia, lo que había visto, lo que a ella le había sucedido. Le gustaba mucho hablar de eso, sobre todo referirlo en náhuatl. Cuando lo hacía, allá por los años cincuentas y principios de los sesentas en casa de Fernando Horcasitas, ella se posesionaba de su papel. Se expresaba cual si fuera maestra, la profesión que siempre quiso, pero no pudo tener. Así concurría, semana a semana, para hablar en náhuatl de sus cosas. De este modo ayudaba a otros a aprender su lengua. Entonces, de verdad, ella se sentía por fin maestra.

Fernando invitaba a veces a algunos amigos y colegas interesados en el náhuatl y en la etnología de sus hablantes contemporáneos. Así fue como, hacia 1960, conocí a doña Luz Jiménez. La recuerdo bien aunque la vi en pocas ocasiones. Sabía yo que no era una persona común y corriente. En medio de su sencillez, tenía mucha prestancia. Hacía años había posado nada menos que para Diego Rivera y su ayudante Jean Charlot. La efigie de doña Luz quedó en los murales que ellos pintaron en la Secretaría de Educación. De eso se sentía muy orgullosa, ella que siempre había querido ser maestra.

No era extraño, por eso, que al llegar a la casa de Fernando y expresar sus recuerdos en náhuatl, explicando frases y palabras, a veces repitiendo y contestando preguntas, se sintiera feliz. Es verdad que se le remuneraba por ello, era su trabajo, pero, aunque lo necesitaba para vivir y ayudar a su hija y a sus nietos, no lo hacía por dinero. La verdadera razón, así podía leerse en su mirada, era porque sentía que estaba enseñando a otros, cumplía su deseo de ser maestra.

Fernando, distinguido antropólogo y amigo muy apreciado, pensaba de modo diferente. Como la mayoría de los etnólogos de esos años, consideraba a doña Luz como “su informante indígena”. Así lo decía y así lo dejó escrito:

Fue una indígena llamada Luz Jiménez. Tuve la suerte de conocer a doña Luz en casa del antropólogo y mexicanista Roberto H. Barlow, en 1948, donde ella dictaba una serie de textos en náhuatl (...). Después de esta fecha fue mi fiel informante durante muchos años para mi curso de náhuatl.

Pasó sus últimos cinco años en la ciudad de México con su hija y con sus nietos, aunque conservaba su antigua casa de Milpa Alta. Murió accidentalmente en la ciudad de México en 1965 [atropellada por un vehículo] y fue enterrada en el panteón de Iztapalapa.¹

¹ F. Horcasitas (recop. y trad.), *De Porfirio Díaz a Zapata. Memoria náhuatl de Milpa Alta*. Nota preliminar de M. León-Portilla, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1968, p. 13-14.

Resulta así inevitable tener que reconocer que en la comunicación, sostenida semana a semana, y que hizo posible la perduración de los relatos de doña Luz, hubo desde un principio un doble enfoque, una doble captación. Lo que ella expresaba eran sus recuerdos; los comunicaba, enseñaba así su lengua, los otros aprendían, venían a ser sus estudiantes. Lo que el antropólogo escuchaba eran las palabras de “su informante indígena” que permitían conocer cómo era el náhuatl en esa variante; lo que ella decía eran textos que servirían para un curso acerca de dicha lengua.

Sólo que la vida nos da muchas sorpresas. Con el paso del tiempo, la comunicación entre el antropólogo y la que él consideraba era su informante, lo que ella recordaba y expresó y el antropólogo copió, iba a tener otras formas muy distintas de lectura.

La palabra de doña Luz, su relato, nunca se hubiera producido como se produjo, ni se hubiera conservado como se conservó, de no haberse dado las circunstancias propiciadas por Fernando Horcasitas. Es verdad que la evocación de sus propias vivencias era la fuente en la que, por así decirlo, documentaba doña Luz su narrativa. Pero también es cierto que el interés con que sentía ella ser escuchada la animaba a comunicar sus recuerdos. El interés de quien la oía se manifestaba de muchas formas. Insistía él en que volviera ella, semana a semana, para retomar su palabra, precisamente en su lengua materna. También le hacía no pocas preguntas. Éstas se dirigían, a veces, en busca de comprensión de lo que ella estaba diciendo, pero no era raro que giraran en torno a la narración misma.

Así, la palabra, de viva voz, de doña Luz fue quedando atrapada no en una grabadora —que entonces aún no eran de uso tan frecuente— sino en las hojas que Fernando iba convirtiendo en texto escrito. Doña Luz no alcanzó a entrever lo que ocurriría a su palabra. Tal vez sólo pensó que le sería útil al profesor para sus clases de náhuatl. En esto quizás coincidió con lo que entonces pensaba Fernando. Sin embargo, había algo que, sin duda, confería profunda satisfacción a doña Luz. Ella siempre había querido ser una maestra y ya lo era porque nos estaba enseñando a Fernando y a otros como yo, que participábamos a veces en esas sesiones, bastante formales, de trabajo. Además, con esto se estaba conociendo mejor a sí misma. En su narrativa estaba recordando lo suyo, lo más significativo para ella de su propia vida. Con Fernando había podido hilvanar la secuencia de sus vivencias, su memoria del corazón.



Enterémonos de los relatos de Doña Luz

Un día a mediados de 1966, mi amigo Fernando me dijo que tenía transcrito en náhuatl, con una primera traducción al español, mucho de lo que doña Luz le había expresado. Le pedí me dejara leer esos papeles. Había en ellos de todo, breves cuentos, algunos de tradición popular, otros, al parecer, de la inventiva de doña Luz, que no carecía de ella. También había buen número de relatos, recuerdos de lo que había sido su infancia al lado de sus padres, sus años de escuela y otras muchas cosas hasta que, cuando era jovencita, se celebró ruidosamente en México, incluyendo a Milpa Alta, el Centenario de la Independencia, el del inicio de la lucha que encabezó Miguel Hidalgo.

Leyendo esos papeles, me parecía contemplar a doña Luz, la veía concentrada en sus recuerdos, casi me parecía escuchar sus palabras:

Nohtata, nonan --mi padre, mi madre— hablaban bien el español. En esa época, no como ahora, nadie se avergonzaba de hablar el mexicano [el náhuatl]. Muchos no sabían el español. He visto mucho malo y mucho bueno en mi vida, pero lo que más me gustó fue cuando yo era chiquita y comencé a ir a la escuela [...].²

Mezclando los recuerdos acerca de sus padres con otras muchas cosas, su palabra revivía viejas leyendas como la de los fallidos amoríos del Popocatépetl [Monte que humea], que:

También es un gran señor. Allí está durmiendo y su esposa está a sus pies. Se llama ella Iztaccíhuatl, la Mujer blanca o Malintzin... Era una muchacha maravillosa, bella, su carita era preciosa.

El señor Popocatépetl le propuso matrimonio. Pero ella dijo: Ni tú ni nadie. Me voy a dormir, tú me cuidarás. Y parece que se quedó dormida y el Popocatépetl la está cuidando.³

De otros personajes también hablaba doña Luz, pero éstos de la realidad en que vivía. A uno de ellos, el que gobernaba, le llama “nuestro padrecito reverenciado” —*totahtzin*— Porfirio Díaz. Del otro que era el párroco de Milpa Alta, dijo:

² *Ibid.*, p. 21.

³ *Ibid.*, p. 25.

El padre Juan Polo, capitalino, tenía dos hermanas; una se llamaba Conchita, la otra Elenita. Estas eran las personas que vivían en la iglesia. Estas buenas señoritas regalaban comida a la gente más pobre.

Nuestro padre Polo salvó a mucha gente. Decía muy buenas palabras. Nos alegraba el corazón. Si alguien del pueblo se enfermaba, el sacerdote lo curaba. No cobraba caro. Sólo veinticinco centavos. Y si era humilde, no cobraba ni un centavo.

Por esto no lo quería Basurto. Este hombre era el gran doctor de nuestro pueblo. Cobraba dos pesos, dos cincuenta, y hasta cinco y, si iba a la casa, pedía diez pesos. Como era muy buen doctor, no dolía pagarle ese dinero.⁴

En otras hojas, de las muchas que me prestó Fernando Horcasitas, estaban las palabras de doña Luz sobre el trabajo en el campo:

Desde el bosque de Milpa Alta hasta el cerro del Ajusco, los bosques de estos montes están húmedos. Así es que todos los hombres y sus mujeres se ganan la vida con ellos. Las mujeres que no tenían marido iban al bosque a buscar hongos y los vendían en la plaza...

También los hombres cazaban venados, conejos, teporingos, también zorrillo con que curaban a los que estaban enfermos de la sangre...

También sembraban maíz, frijol y habas en los campos. Eso era para vender... Sembraban terrenos, milpas de chícharos y coles, y los llevaban a Xochimilco.⁵

Sus relatos, como la corriente sonora de un río, se deslizaban con entranques y salientes que parecían desvíos pero confluían siempre en el curso de una historia, una vida, la de ella misma, doña Luz, y su pueblo. Las peregrinaciones anuales al santuario del Santo Señor de Chalma le encantaban y, por eso, con detalle las revive en sus palabras. Paso por paso, recorre con su imaginación la marcha de los peregrinos. La meta era llegar y hacer ofrenda y pedir tantas cosas: “Todas nosotras llorábamos e invocábamos al Señor de Chalma y a Nuestra Madre de Guadalupe”.⁶ Son ellos *Totahtzin*, *Tonantzin*, Deidad a la vez Padre y Madre, como en los tiempos antiguos, pensaba yo al leer el relato.

Otro tema de frecuente recordación era el de las fiestas con sus danzas y castillos de cohetes. Le atraían en particular las danzas de moros y cristianos. Ella llamaba “los de Mahoma” a los primeros, pues

⁴ *Ibid.*, p. 45.

⁵ *Ibid.*, p. 48-49.

⁶ *Ibid.*, p. 59.

así se decía en Milpa Alta. De la Nochebuena también hablaba: “*Iqui in oyeya Nochibuena cualtzin oquiyaya teopailhuitl* [Así era la Nochebuena. Salía preciosa la fiesta, allí es la iglesia]”.⁷

Las fiestas del Centenario en 1910, cuando ella tenía ya cerca de quince años, le dan ocasión para deshacerse en elogios de los que llama “el hombre maravilloso que era el presidente [Porfirio Díaz] y el Secretario de Educación [Justo Sierra]”. Ambos fueron siempre sus héroes, a pesar de que en sus recuerdos acerca de la Revolución también muestra muy grande admiración sobre todo por Emiliano Zapata. A propósito de Justo Sierra recordaba que, cuando las fiestas del Centenario:

Llegó la ropa que mandó Justo Sierra en un carro. Tenían escritos los nombres de los niños pobres en un papel y lo que les iban a regalar. Cuando llegó el día, les dieron sus camisas y sus vestidos [...]

Yo, Luz, estaba en el año cinco de estudios, el que ahora llaman quinto año. Me regalaron mis zapatos, mis vestidos y mi blusa porque mis padres también eran muy pobres.

Llegó el 16 de septiembre. Llegaron los niños a la escuela. Todos los jovencitos y las muchachas llegaron a la escuela con los zapatos que rechinaban [...]. El día 16 todo el pueblo rodeó la bandera y, delante de la bandera, cantaron los niños [...].

Y se dijo: Bandera de México, ¡oh bandera! Bandera verde, blanca y roja, ¡bandera de México! En este día, en este mes y en este año, cumple cien años.

Ellos, los indios, recordarán la sangre que se regó hace un siglo cuando nuestro padre Hidalgo nos liberó de las plantas de los españoles o gente de piel blanca [...].⁸

Otras páginas hablaban no ya de fiestas sino de cómo preparaban las gentes sus comidas en Milpa Alta, sus quehaceres y penares, enfermedades, entierros y penurias, en suma, la existencia cotidiana, la de doña Luz, su gente y su pueblo.

Otros relatos acerca de cómo se acabó la paz y sobrevino la revolución

A veces con tachaduras y correcciones, pues, al parecer, doña Luz había respondido a una pregunta o hecho alguna aclaración, había páginas, bastante numerosas, en las que la palabra en náhuatl evocaba los

⁷ *Ibid.*, p. 81.

⁸ *Ibid.*, p. 95-97.

días de la Revolución. Una en particular me impresionó, porque recordaba de algún modo los presagios de la Conquista, según los consignaron los antiguos maestros de la palabra, sólo que esta vez el anuncio fue un silencio al que luego acompañó un estruendo de muerte:

No tronó el cielo para avisarnos que venía la tempestad. No sabíamos de la tormenta ni de los malvados hombres.

Un día se oyeron balazos entre los montes Teuhtli y el Cuauhtzin. Se nos dijo que eran soldados federales que peleaban contra los hombres del estado de Morelos. Se oían balazos. Era la primera vez que escuchábamos esto y toda Milpa Alta tembló.

Iban llegando más gentes de Morelos, se decía que iban hacia Xochimilco. No sé por qué estaban contra el presidente Porfirio Díaz.

Estos hombres de Cuernavaca y Tepoztlán hablaban nuestro idioma [el náhuatl]. Eran campesinos y no sabíamos por qué los federales les tenían miedo.⁹

Llegaron noticias de que Emiliano Zapata y sus hombres se acercaban a Milpa Alta. Con emoción evoca ella su entrada al pueblo.

Un día llegó un gran señor de Morelos, Zapata. Y se distinguía por su buen traje. Traía sombrero ancho, polainas y fue el primer gran hombre que nos habló en mexicano. Cuando entró, toda su gente traía ropa blanca; su camisa blanca, su calzón blanco y sus huaraches. Todos estos hombres hablaban el mexicano. También el señor Zapata hablaba mexicano. Cuando estos hombres entraron a Milpa Alta, se entendía lo que decían.

Estos zapatistas traían sus sombreros; cada uno traía el santo que más amaba en su sombrero, para que lo cuidara. Venían todos con un santo en su sombrero.

El señor Zapata se puso al frente de sus hombres y así le habló a toda la gente de Milpa Alta: ¡Júntense! Yo me levanté; me levanté en armas y traigo a mis paisanos. Porque ya no queremos que nuestro padre Díaz nos cuide. Queremos un presidente mucho mejor. Levántense con nosotros porque no nos gusta lo que nos pagan los ricos. No nos basta para comer ni para vestirnos. También quiero que toda la gente tenga su terreno, así lo sembrará y cosechará maíz, frijolitos y otras semillas. ¿Qué dicen ustedes? ¿Se juntan con nosotros?

No hubo quien contestara. Y pasaron los días. Establecieron el cuartel de Zapata y de Everardo González. Este señor se quedó aquí a cuidar a Milpa Alta.¹⁰

⁹ *Ibid.*, p. 103-105.

¹⁰ *Ibid.*, p. 105.

Con frases paralelas, que reiteran con alguna variante lo que se está expresando —al modo como hablaban los antiguos nahuas— deja ver cuánto admiraba y quería a los zapatistas, aunque reconoce que a veces, para imponerse o defenderse, tenían que hacer cosas terribles. Quemaban pueblos y haciendas, obligaban a los ricos a entregar grandes cantidades de dinero y, lo que le parecía más feo, “también se robaban a las muchachas. Se decía que se las llevaban al monte y allí las violaban”.¹¹

Papeles y más papeles. Mucho fue lo que dictaba ella al antropólogo Horcasitas. Doña Luz sentía que estaba enseñando no ya sólo náhuatl sino también historia, la que había vivido, la que como testigo podía relatar. Fernando parecía aprender. Es cierto que se estaba dando cuenta de cómo era el náhuatl de Milpa Alta. También es verdad que estaba reuniendo muchos “textos de su informante” para sus cursos de antropología en la Universidad de las Américas.

Los enfrentamientos entre zapatistas y tropas federales y también luego con las de Venustiano Carranza y Alvaro Obregón fueron tema que doña Luz recordó con abundancia de detalles. Sabemos —aunque ella nunca daba fechas— que en febrero de 1916 los carrancistas entraron en Milpa Alta. Lo que refería doña Luz y Fernando transcribió adquiere aquí un tono de profundo dramatismo.

¡Ay maestro, si usted supiera lo que pasó cuando Zapata nos abandonó! El pueblo de Milpa Alta no se lo sabrá perdonar. A la siguiente semana comenzaron a llegar esos hombres, unos traían aretes, otros traían un gran anillo de oro en su nariz. Hablaban español, creo, pero casi no les entendíamos nada. Hablaban con acentos muy toscos. ¡Eran los carrancistas...!

Tiraban de balazos a lo tonto. Allí en el pueblo se asustaban los hombres, las mujeres y los niños, que ya nadie sabía qué hombres iban a entrar [...].

Sólo los del pueblo murieron, los que se iban temprano al campo, éstos fueron muertos. Un *tlachiquero* [el que extrae el aguamiel de los magueyes], uno que se fue a recoger yerbas y un leñador. ¡Esos son a los que cogió la muerte en su camino...!

Estos carrancistas no eran tan buenos, eran malvados. Eran capaces de todo. Entraban en las casas. Robaban gallinas, puercos, comidas. Si estaba uno comiendo, se llevaban toda la comida, tortillas, trastes [...]. Si un hombre o una mujer llevaba buena ropa, se la quitaban [...].¹²

¹¹ *Ibid.*, p. 111.

¹² *Ibid.*, p. 119-121.

Hombres con aretes y con un anillo de oro en la nariz —los indígenas yaquis que habían sido traídos de Sonora— y los otros carrancistas aparecen no sólo como malvados sino también como profanadores de las cosas sagradas. Se apoderaban de los ornamentos de las iglesias. Las palabras de doña Luz, de nuevo con frases paralelas, recuerdan con horror los sacrilegios que los carrancistas perpetraban:

Un hombre de Milpa Alta estaba parado en la iglesia con otros hombres del pueblo. Estaban parados viendo lo que iban a hacer los carrancistas.

Este endemoniado carrancista, dijo el hombre del barrio, ya se subió a donde está San Mateo [la imagen de éste en la iglesia]. Quiere ponerse su manto. ¡También las ropas de San Marcos, hijo de San Mateo!...

Y el carrancista bajó la capa de San Mateo. Empezó a hacerla pedazos y luego le empezó la fiebre. El otro carrancista que estaba abajo decía: ¡Yo no te hago nada, Mateo!

Duró como quince días el enfermo. Temblaba y no le servía ningún remedio. Y como había guerra, no curaban los curanderos. Así murió el carrancista.¹³

Personas de las que ya había hablado doña Luz aparecen de repente una vez más en sus relatos. Tal es el caso del padre Juan de Polo, el cura al que no quería el médico Basurto. Éste, aprovechando lo que ocurría, denunció como enemigo al viejo sacerdote.

Basurto se unió a los carrancistas y les dijo, ¡agarran al sacerdote!

Y así se le hizo. Al padre lo agarraron, le abrieron las plantas de los pies y así lo hicieron caminar.¹⁴

Páginas enteras describen otras muchas atrocidades de los carrancistas. La palabra de doña Luz adquiere un acento épico cuando recuerda que los milpaltenses no pudieron resistir un día más en su pueblo. Muchos de sus hombres habían perdido la vida. Era necesario y urgente salir de allí. Un lejano eco puede tal vez percibirse en lo que describe respecto de lo que dejaron dicho quienes contemplaron la caída de México-Tenochtitlan en los días de la Conquista.

Un día sacaron los carrancistas a los hombres de sus casas, a los niños de quince años, a los de doce o trece años, a los viejos, a los jovencitos, a los hombres fuertes, y los mataron a todos en el atrio de la iglesia.

¹³ *Ibid.*, p. 123.

¹⁴ *Ibid.*, p. 127.

Mataron a mi padre y a mis tíos [...]. Los sacaron como a las seis de la mañana. Sólo una descarga echó la ametralladora. Así los mataron.¹⁵

Las mujeres viudas, las ancianas, los niños y unos cuantos hombres sobrevivientes emprendieron entonces el éxodo. Marchaban a pie, así lo recuerda ella, iban con rumbo a la ciudad de México. No conocían allí a nadie que pudiera darles hospedaje.

La vida en la ciudad fue muy dura. Trabajaban como sirvientes y poco era lo que recibían en pago. Buscaban en las afueras alguna leña y luego la vendían. A tanta desgracia se sumó un día la noticia desgarradora:

Cuando se fueron los soldados a la tierra fría, dejaron solo a Zapata en el cerro del Jilguero, y se dice que Zapata fue engañado. Fue un general llamado Amaro el que engañó a Zapata. Dijo: Ya vine a unirme con ustedes. Ya no soy carrancista. ¡Hoy soy zapatista! Zapata estaba muy confiado. Creyó a Amaro y se unió a ellos como si fuese un soldado. Y luego Amaro mató a Zapata.¹⁶

Si fue o no el general Joaquín Amaro —en realidad fue otro— esto no le importaba a doña Luz. Lo terrible era que quienquiera que fuese, “*omitic in Zapata*” [él mató a Zapata].

La facundia de la que Fernando siempre consideró como “su informante indígena” hizo posibles páginas y páginas. Recordaba ella el fin de la Revolución. Pasados cuatro años, los milpaltenses decidieron regresar a su pueblo. En él, las tierras de cultivo, las milpas, según contempló con su ojos, se habían convertido en bosques. Como todo estaba abandonado, se decía que los fantasmas se habían adueñado del pueblo.

Doña Luz vuelve a hablar, una y otra vez, acerca de la educación en la escuela y de sus deseos de ser maestra. Así, un día los de su pueblo podrán llegar a ser licenciados, hombres de negocios, profesores, sacerdotes y aun gobernantes. Desde niña, así lo decía, quería aprender: “mi madre me platicó cómo yo lloraba porque quería entrar en la escuela; todavía no había muchos profesores [...]. Lloraba mucho porque quería saber lo que decían los papeles, los escritos [...]”.

Tal vez por eso, en una de las páginas en que se conservan sus palabras acerca del regreso a Milpa Alta, entonces sólo habitada por fantasmas, expresó que, con el paso del tiempo “de nuevo trabajan los hombres del pueblo. Tienen hijos licenciados, maestros y sacerdotes.

¹⁵ *Ibid.*, p. 135.

¹⁶ *Ibid.*, p. 145-147.



Ya abrieron los ojos”. A esto, que refiere con fruición, tan sólo añade: “Aquí terminan mis palabras sobre Milpa Alta, el pueblo entre los cerros, entre el Teuhtli y el Cuauhtzin, entre México y Tepoztlán”.¹⁷

Esto y mucho más es lo que pude leer en los papeles que me prestó Fernando Horcasitas. Leí lo que doña Luz había dicho en náhuatl y también cómo lo había traducido Fernando al español. Ésa fue mi primera lectura de los relatos de doña Luz. Al principio mi lectura estaba muy cerca de la que había hecho Fernando. Se trataba de textos “de su informante indígena”, útiles para sus cursos de náhuatl, incluso, si se quiere, material de interés etnográfico. Después se me ocurrió que podían leerse, comprenderse, de otra forma muy distinta.

¿Tan sólo material para un curso de náhuatl y textos de interés etnográfico?

Tuve conmigo un par de semanas los papeles portadores de la palabra de doña Luz. Después de leerlos y reelerlos, hablé con Fernando Horcasitas. Le dije lo que pensaba. Gracias a él, doña Luz había logrado lo que siempre estuvo anhelando. Había sido maestra, pero sobre todo maestra de la palabra. No pocos creadores de lo que llamamos literatura, en vez de escribirla con su mano, la habían dictado. Eso es lo que doña Luz había hecho. Se la había invitado como “informante”, pero ella, a lo largo de muchas tardes, sentada y con su mirada dulce, daba salida a sus recuerdos. Memoria del corazón eran sus relatos. Hablaba de sí misma, pero como quedándose siempre en la penumbra. Salía de ella cuando el tema volvía a ser la escuela donde había estudiado con su deseo de saber para poder ser un día maestra.

Con su palabra iba iluminando lo que había sido la vida de una comunidad náhuatl, muy cercana a la capital del país, pero en la que perduraban no sólo la lengua indígena sino también muchas tradiciones ancestrales. Fue recreando cuadros magníficos, henchidos de vida, como el de lo que ocurría en su escuela, los quehaceres y trabajos de hombres y mujeres, la peregrinación al Santuario del Santo Señor de Chalma, los festejos del Centenario, la entrada de Emiliano Zapata a Milpa Alta, la matanza perpetrada por los carrancistas, la huida general y, por fin, el regreso al pueblo en el que ya sólo había fantasmas.

Producción literaria, en ocasiones magistral, testimonio de gran fuerza sobre un pasado contrastante y al final terrible, la paz del pe-

¹⁷ *Ibid.*, p. 151.

queño pueblo trastocada por la Revolución, enfrentamientos, pánico, sufrimiento y agonía. Figuras que parecerían irreconciliables aparecen en el recuerdo como buenas y admirables: nada menos que “nuestro padrecito, Porfirio Díaz” y “Emiliano Zapata, el primer gran hombre que nos habló en náhuatl”. La Revolución contemplada, narrada, desde la perspectiva sin pretensiones de una mujer indígena. Memoria náhuatl de Milpa Alta, de Porfirio Díaz a Zapata, eso era lo que Fernando Horcasitas había copiado en esos papeles.

Convinimos él y yo en que los relatos de doña Luz merecían esta forma de lectura. Como tales, debían ser publicados. Ya teníamos el título que había que darles. La Universidad Nacional, nuestro Instituto de Investigaciones Históricas, los iba a difundir en edición bilingüe náhuatl-español. El grabador Alberto Beltrán enriquecería la palabra con la imagen, como en los viejos códices de Mesoamérica.

Así se hizo. A petición de Fernando escribí un prólogo. Él redactó la introducción. En ella señaló que, al publicar esta *Memoria náhuatl de Milpa Alta*, buscaba tres fines. El primero era ofrecer los relatos de una mujer nahua acerca de lo que fueron para ella los últimos años del régimen de Porfirio Díaz y luego los de la Revolución, lo que vio, oyó y sintió de Emiliano Zapata, sus hombres y sus enemigos, los carrancista. Expresamente notó Fernando que “no se busca presentar datos históricos exactos, ya que “la informante” se interesaba poco en fechas precisas; le interesaban los acontecimientos y sus consecuencias, ante todo en su pueblo”.¹⁸

Como segundo objetivo señaló luego que quería despertar el deseo de rescatar otras expresiones semejantes, puesto que “nunca se ha publicado un relato autobiográfico en lengua nativa de un indígena que haya vivido en esa época”, la de la Revolución. Y dio ejemplo de lo que pensaba:

¿Cómo afectó la Revolución al pueblo otomí, escondido entre lo nopales y mezquites del desierto del Mezquital? ¿Qué supo el tarahumara de Madero, Villa y de Pershing? Los yaquis que vinieron con el movimiento carrancista, ¿qué tendrían que contar?¹⁹

Con la palabra de doña Luz transcrita, traducida y ahora publicada por Fernando, éste, casi sin darse cuenta, estaba ya siendo otro. Había hecho posible una forma poco usual de narrativa, de una persona indígena náhuatl, y precisamente una mujer, acerca de un acontecer transcendental en la vida de México, la Revolución de 1910, la

¹⁸ *Ibid.*, p. 11.

¹⁹ *Ibid.*

primera de entre las más significativas en este siglo. El antropólogo Horcasitas iba a ser mucho más conocido y reconocido por este trabajo que él consideró suyo que por otros anteriores. Consciente ya de esto, hubo de contemplarse a sí mismo de modo distinto. Era un investigador que había hecho una importante contribución, tanto por su contenido como por el procedimiento con que la había logrado.

No pudiendo olvidar Fernando su propósito inicial, añadió que “el tercer fin de estas páginas es proporcionar al estudiante del náhuatl moderno [...] una serie de textos, material relativamente sencillo con traducción al castellano adjunta”.²⁰

En 1968 se publicó el libro *De Porfirio Díaz a Zapata, Memoria náhuatl de Milpa Alta*. Tuvo buena estrella. Se reimprimió varias veces y asimismo apareció luego en inglés, publicado en 1972 por la Universidad de Oklahoma.

Dos lecturas críticas de la palabra de doña Luz

No todas las reacciones y comentarios fueron, sin embargo, halagüeños. Comenzaré con uno que, aunque acertado en buena parte, le causó enorme disgusto a Fernando. Éste, que no se había liberado de la idea de que doña Luz Jiménez había sido sólo “su informante”, al publicar el libro lo presentó como si fuera él su autor. En el interior añadió como explicación: “Recopilación y traducción de Fernando Horcasitas”.

No reparé yo en las implicaciones de esto y así salió el libro. Pues bien, el periodista e historiador Gastón García Cantú que lo leyó y quedó impresionado por la fuerza de expresión, lo apacible unas veces y otras lo terriblemente dramático de los relatos, hizo una dura crítica a Fernando. En ella lo acusó de sacar bajo su nombre lo que en realidad era producción literaria, testimonio hondamente humano de Luz Jiménez. A juicio de García Cantú era el nombre de ésta el que debió aparecer en la portada del libro. Fernando Horcasitas, el antropólogo que, según García Cantú desdeñosamente había calificado a la verdadera autora de “su informante”, se había comportado como un escribano, como un recopilador que publica la obra ajena, sin haber obtenido autorización de aquella a quien pertenecía.

No contestó Fernando a la crítica. Ésta en realidad había venido a corroborar que la lectura de esos relatos estaba siendo ya otra. No se habían leído “los textos” dictados por una “informante” para un

²⁰ *Ibid.*, p. 12.



empleo didáctico. El acercamiento había sido a la expresión que daba vida a la memoria de un pueblo, recuerdo y creación a la vez de una maestra de la palabra. El viejo concepto del “informante”, tan en boga entre los antropólogos de la época, comenzaba ya a ponerse en entredicho o al menos a quedar sujeto a formas de uso en las que se precisaran sus connotaciones.

La otra lectura, también crítica, en el fondo reveló cierta ingenuidad. Ya Horcasitas había señalado en su introducción que:

el sistema seguido para dictar el texto [como lo comunicó doña Luz] es algo diferente de la manera como aparece en esta publicación. El investigador lo ha situado por su orden cronológico, y es suya la puntuación y la distribución de los párrafos.²¹

De esto precisamente, de las modificaciones que pudo introducir el que transcribió los relatos, se derivó la crítica. Así como Horcasitas había sido acusado de hacerse pasar como autor de lo que no era suyo, ahora, por el contrario, se le achacaba haber alterado lo que debió dejar en el mismo orden y tal como había sido relatado.

Complemento de esta crítica fue la de tener por inverosímil que una misma persona pudiera mostrar respeto y admiración a figuras tan opuestas como Porfirio Díaz y Emiliano Zapata. A ello debía añadirse lo que se tuvo como “imprecisión histórica” y aun manifiesto error. Una muestra sería el caso de afirmar que fue el general Joaquín Amaro el que dio muerte a Zapata.

Horcasitas se había adelantado a una y otra objeciones. Señaló que, al publicar los relatos de doña Luz, “no se busca presentar datos históricos exactos”, sino “mostrar su punto de vista”. Lo que el crítico pudo tener como “arreglo” arbitrario de los materiales copiados, fue en realidad situar, como Fernando lo dice en su introducción, “por su orden cronológico” los relatos que en distintas ocasiones doña Luz iba refiriendo.

En fin, no es mi propósito “defender” la autenticidad de la palabra que publicó Fernando atribuyéndola siempre a doña Luz. Recordaré que a fray Bernardino de Sahagún, al dar a conocer a otros frailes los *huehuetlahtolli*, testimonios de la antigua palabra, los relatos nahuas acerca de la Conquista y otros textos, hubo algunos que dijeron que todo eso eran “ficciones y mentiras”, a lo cual Sahagún simplemente respondió

²¹ *Ibid.*, p. 15.

que “no cabe en entendimiento humano el fingirlo ni hombre viviente pudiera fingir el lenguaje que en él está. Y todos los indios entendidos, si fueren preguntados, afirmarán que este lenguaje es el propio de sus antepasados y obras que ellos hacían”.²²

La respuesta es aplicable a las palabras de doña Luz. Otras cuestiones muy distintas cabe, en cambio, plantearse: ¿ha habido alguna forma de lectura que pueda describirse como hecha por gentes nahuas de Milpa Alta? ¿Se han interesado ellas por los relatos de doña Luz Jiménez? ¿Qué piensan acerca de esto?

¿Una memoria de la propia identidad?

Desde hace ya más de diez años han concurrido al Seminario de Cultura Náhuatl a mi cargo en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional varias personas oriundas de Milpa Alta. Con antecedentes de maestros normalistas se propusieron conocer gramatical y literariamente la lengua que tienen como materna, el náhuatl. Varios de ellos, como Librado Silva Galeana y Francisco Morales, lo han logrado de un modo admirable. Escriben hoy poesía y narrativa en náhuatl y con estilos en que se conjunta la vieja herencia y la nueva inspiración. A través de ellos he establecido relación con buen número de milpaltenses, tanto de la cabecera de esta Delegación administrativa como en particular del pueblo de Santa Ana Tlacotenco.

He podido comprobar así que perdura vigoroso entre ellos el náhuatl en una variante muy cercana a la forma antigua o clásica. Diríamos que muchos de ellos lo hablan igual o aun mejor que doña Luz Jiménez.

Entre otras cosas, como labor propia del Seminario, se han acercado a los *Huehuetlahtolli*, los cantares mexicanos, varios anales y diversas formas de narración de la antigua tradición náhuatl. Han leído, además, en privado, y en ocasiones reunidos para disfrute de muchos, los *Cuentos en náhuatl de doña Luz Jiménez* (1979).²³ Pero de modo especial les ha interesado la *Memoria náhuatl de Milpa Alta*.²⁴ Muchas veces me lo han comentado. Dicen que habían escuchado de sus padres y abuelos

²² B. de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, introducción, paleografía, glosario y notas de A. López Austin y Josefina García, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, Alianza Editorial Mexicana, 1989, vol. I, p. 305-306.

²³ F. Horcasitas y S. O. de Ford, *Los cuentos en náhuatl de doña Luz Jiménez*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1979.

²⁴ F. Horcasitas, *op. cit.*, 1968.



recordaciones muy parecidas. Incluso afirman que han participado en experiencias como las que allí se describen, entre otras en la recolección de hongos, los trabajos de la siembra, las peregrinaciones al Santuario de Chalma y las fiestas de Santa Marta.

Cuando le han leído a los ancianos esos relatos en el náhuatl de doña Luz, sobre todo los que hablan de la Revolución, ellos los comentan y aun expresan añadidos. La lectura les ha servido para revivir la memoria de lo que fue su pueblo, lo que ocurrió en él, lo que eran sus gentes, sus maneras de vida, sus tradiciones. Es —así lo dicen— como ver en un espejo algo de uno mismo y reencontrarse.

La lectura que han hecho y continúan haciendo no pocos milpaltenses de estos relatos, sólo ellos la pueden practicar. Lo que dejó dicho doña Luz conlleva su historia, diríamos que allí tienen lo que muy pocos otros pueblos indígenas poseen. Para saber más acerca de sí mismos, pensar y enriquecer la memoria de lo que ha sido y ver lo que son ahora, estos relatos han venido a ser algo así como su Biblia. Cuando Horcasitas copió esos “textos” ciertamente no imaginó que con ellos iba a reafirmar la identidad de un pueblo.

Significación de la antigua y la nueva palabra

Para los participantes de estirpe náhuatl en el Seminario de Cultura Náhuatl, los milpaltenses y los de otras procedencias —las huastecas veracruzana e hidalguense, la región de Xalitla en Guerrero y varios lugares del Estado de Puebla— la lectura de la palabra de doña Luz les aportó, asimismo, otra forma de significación. Habían leído algunos de ellos transcripciones de cuentos y canciones de varios folcloristas y etnólogos. También habían escuchado en sus pueblos composiciones parecidas. Sabían que eran como un rescoldo, lo que aún quedaba del fuego con el que antes su gente había podido alumbrarse y calentarse un poco.

A sus ojos, los relatos de doña Luz eran más que eso. Es cierto que en ellos afloraba también de varios modos la antigua tradición pero además eran portadores de recuerdos bien definidos, reflexión y conciencia del propio ser, el de una persona y el de la comunidad a la que pertenecían. Eran producción literaria en el más pleno sentido de la palabra: autobiografía en la que a la vez todo un pueblo se torna presente, imagen viviente de sus costumbres, anhelos y sufrimientos, narrativa histórica, prosa que se desliza apacible, pero en ocasiones se encrespa y resuena como un trueno, como un drama.

Estos hombres y mujeres de estirpe náhuatl —varios de ellos escritores, creadores de la *Yancuic Tlahtolli*, la Nueva Palabra—, se percataron asimismo de que los relatos de doña Luz, así como diferían de los cuentos y tradiciones populares y crónicas, también se habían producido de manera distinta a la de su propia narrativa y poesía, las que ellos mismos estaban escribiendo. La palabra de doña Luz había brotado en forma oral, había sido como una enseñanza, una respuesta, que se daba al que quería saber. Doña Luz no pensaba que estaba escribiendo. No imaginó tampoco que sus relatos integrarían un libro. Hablaba y, poseionada de su papel, al recordar su propio pasado y el de su pueblo, comunicaba, enseñaba eso que ella conocía. Se había convertido así, casi sin sentirlo, en lo que siempre había querido ser, una maestra.

Sus relatos, no ya de informante pues fue mucho más que eso, vinieron a tender un puente entre la antigua palabra, la de la literatura que habían creado sus ancestros y el *Yancuic tlahtolli* [Nueva Palabra], que varios años después de la muerte de doña Luz empezó a ser producida por modernos *tlahcuilos*, escritores decididos a no dejar perecer su lengua, fortaleciéndola con el renacer de su nueva literatura. Acercarse así a los relatos de doña Luz ha sido otra forma de lectura. Se leen, aprecian y aun estudian por lo que expresan y son en sí mismos y también como anticipo y primicia de la Nueva Palabra.

Decía doña Luz, hablando de los tiempos de su padre y de su madre, “en esa época, no como ahora, nadie se avergonzaba de hablar el mexicano”.²⁵ Mucho le hubiera agradado saber que treinta o más años después de expresar esa frase, hay ya muchos que no sólo no se avergüenzan de hablar náhuatl sino que lo cultivan, conocen los relatos que ella nos dejó y son, de nueva cuenta, forjadores de cantos, maestros de la palabra.

Relatos que seguirán teniendo otras lecturas

La palabra de doña Luz continúa difundiéndose en náhuatl, español e inglés. Sus dos libros²⁶ se reimprimen una y otra vez. Gentes nahuas y de otros orígenes los disfrutan. Encuentran en ellos una perspectiva que sitúa de modo diferente lo que fueron los tiempos y las obras de Porfirio Díaz y Justo Sierra; y asimismo los de la Revolución, con Emiliano Zapata y los carrancistas.

²⁵ *Ibid.*, p. 21.

²⁶ F. Horcasitas, *op. cit.*, 1968, y F. Horcasitas y S. O. de Ford, *op. cit.*, 1979.



Correspondió a doña Luz ser portadora de la palabra de un pueblo que se creía ya silenciado para siempre, “los indios”, los nahuas. No hizo ella otra cosa sino una recordación de aconteceres que vivió y sacudieron a su comunidad y a México entero. Y lo hizo a su modo, sin pretensiones literarias. Con llaneza exponía su verdad, la de “esos indios” que muchos seguían teniendo por torpes, perezosos e ignaros. En esto está el meollo de la significación de sus relatos.

Montañas, bosques, manantiales y ríos, sementeras y animales, todo cobra vida en su palabra. Los describe sabiendo que sin ellos no habría existir humano. Le preocupan, una y otra vez, su propio destino, el de su hija y sus nietos, el de su gente, el de México. Habla de las cosas humanas y de las cosas divinas. Cree en una providencia: *Toteotahztin Chalma, Tonantzin Guadalupe*, “Nuestro Padrecito divino de Chalma, nuestra Madrecita de Guadalupe”.²⁷

¿Podría decirse que, tomando todo esto en cuenta, se lograría “una lectura justa o la mejor” de doña Luz Jiménez? La pregunta carece de sentido. Ya he descrito varias lecturas diferentes, de entre las que tengo conocimiento. Me atreveré a afirmar algo que presupondría otra lectura que parecería a algunos fingida o pretendida captación de lo que ellos no perciben. Dicha lectura es la que vería un clásico en ciernes, o simplemente un clásico, en la narrativa de doña Luz. Tal persuasión llevaría a pensar que su palabra habrá de perdurar en el conjunto de las creaciones literarias nahuas. Éstas incluyen producciones tan bien logradas como los veinte himnos a los dioses, la obra poética de Nezahualcóyotl y de otros antiguos forjadores de cantos, los *huehuetlahtolli*, testimonios de la antigua palabra, la narrativa épica que integra la *Visión de los vencidos*. En el más amplio contexto de la literatura náhuatl los relatos de doña Luz aparecen como expresión tardía, acaso fortuitamente lograda, pero de gran fuerza, precursora del renacer de la palabra en náhuatl.

Si de verdad estamos ante una obra clásica, tendrá ella otras, quizá muchas, formas de lectura. Por ahora sabemos con certeza que con ella la idea de que podía renacer una literatura indígena, personal y rica en significaciones propias, se convirtió en realidad. Consta, asimismo, que en ella han contemplado algo de sí mismos quienes hoy reafirman su identidad y escriben poesía y narrativa en náhuatl.

Ironía nos parece y lo fue que ni doña Luz ni Fernando, cuando ella relataba y él transcribía, se percataran de que estaban dando vida

²⁷ F. Horcasitas, *op. cit.*, 1968, p. 58-59.



a todo esto, memoria de un pueblo, creación literaria, presagio y anticipo de la palabra que florecería una vez más. La recordación tendió un puente hacia el presente y el futuro. Realización intertextual en la enunciación y captación de lo que piensa y expresa el otro, la palabra de doña Luz Jiménez, atrapada por Fernando Horcasitas, vino a configurar o reforzar identidades, la de él mismo y, por supuesto, la de no pocos de entre los nahuas de hoy.

