GUARAGUAO

Revista de Cultura Latinoamericana
Año 7 · N°17 · Invierno 2003

ESPECIAL LENGUAS AMERICANAS

GUARAGUAO

Revista de Cultura Latinoamericana

CECAL
Centro de Estudios y Cooperación para América Latina

GUARAGUAO

Revista de Cultura Latinoamericana

Dirección: Mario Campaña

Subdirección: Esperanza Bielsa

Administración: Montserrat Peiró

GUARAGUAO es una publicación del Centro de Estudios y Cooperación para América Latina (CECAL)
Dirección: Pisuerga, 2, 1º 3ª. Barcelona. 08028. España
Página web: http://www.guaraguao.org – Diseño: Colin Galloway
Depósito legal: B-45.842-1996
ISSN: 1137-2354
Distribución: Plaza & Janés
Puntos de Venta en América:
México: Librerías del Fondo de Cultura Económica y Librerías Gandhi
Argentina: Librería Prometeo
GUARAGUAO es miembro de la Asociación de Revistas Culturales de España (ARCE)
GUARAGUAO es miembro de la Federación Iberoamericana de Revistas Culturales (FIRC)

Maquetación e impresión: Master-Graf, S.L. – Trilla, 8 - 08012 Barcelona – Tel. 93 237 37 11

Índice

Editorial

El protagonismo político alcanzado por los movimientos indígenas de América Latina en los últimos años, especialmente en México, Ecuador y Bolivia, actualiza los debates acerca de la naturaleza y las posibilidades del universo cultural latinoamericano. Si en las formas más codificadas de la vida en las ciudades, así como en la esfera de la alta producción cultural, la cultura latinoamericana comparte los paradigmas dominantes del mundo de hoy, en el vasto campo de lo popular las comunidades viven también procesos marcadamente diferenciados que no es posible seguir ignorando. Si el grueso de la inteligencia del continente persiste en hacerlo, el precio pagado por ello, aunque indeterminado, se adivina ostensible, y quizá no sea ajeno a la creciente estandarización de algunos de sus productos; el gesto, en todo caso, es moralmente indefendible. Interesados en incidir en esta realidad, dedicamos el número 15 de **GUARAGUAO**, monográficamente, a la música popular clásica; ahora consideramos oportuno ofrecer una aproximación sucinta al estado de las principales lenguas aborígenes, sin duda una de las llaves maestras para la comprensión de la vida del continente.

El homogeneizador modelo lingüístico jacobino, severamente implantado en las metrópolis española y francesa y desde allí exportado hacia los Estados latinoamericanos, promovió en este continente políticas que condenaron a la marginación y la extinción a las lenguas aborígenes. Sin embargo, la resistencia y relativa autonomía de las comunidades indígenas ha conseguido hasta ahora, en amplias regiones, preservar sus lenguas y continuar la defensa de sus territorios. La mayoría de los Estados americanos ha reconocido ya su carácter pluricultural y plurilingüe, dando paso a programas de educación bilingüe y bicultural; sin embargo, de ningún modo se ha borrado la impronta colonial segregacionista y marginadora; los vínculos no afloran, o no se cultivan. En la metrópolis los modelos tienden a flexibilizarse; en la España democrática las lenguas nacionales catalana, vasca y gallega se han ido abriendo paso y esa experiencia va dejando enseñanzas de todo signo, con todas las excepciones y diferencias evidentes en procesos tan distintos, entre las que destaca como deci-

siva el carácter oral de las tradiciones de las lenguas americanas. El futuro de las lenguas, que involucra el de las culturas que vertebran y el de la vida misma cuya dinámica conforman, se dirime ahora cada día y nos conmina a repensar hasta qué punto están mutuamente comprometidas su suerte y el destino de toda búsqueda de alternativas sociales, políticas y culturales, hasta qué punto la inconsciencia lingüística forma parte de nuestros grandes problemas.

En el acaecer de la cultura latinoamericana, la emergencia de las lenguas indígenas en la esfera de la literatura, de la narración y la poesía, es sin duda un hecho altamente significativo: testimonio no sólo de la supervivencia de las lenguas sino también de la maduración de un pensamiento cuyas claves aún permanecen veladas para la mirada exterior. La presencia del pensamiento poético indígena puede llegar a interpelar formas estereotipadas de ver el mundo, como, por lo demás, hace todo pensamiento poético, toda poesía; y el intercambio activo con otras tradiciones del continente no puede sino propiciar toda clase de saludables interrogantes. Si bien parece legítimo señalar, como se ha hecho, que no toda poesía escrita en lengua indígena es poesía indígena, pues en ocasiones el pensamiento se gesta en castellano y es traducido luego a la lengua de la comunidad, no puede dejar de reconocerse la capacidad de la lengua para admitir el trasvase y encarnar la humanidad contenida. Por lo demás, ya es indudable la existencia actual de una poesía que es "creación individual o colectiva (oral o escrita) que se recrea, se piensa y se estructura a partir de los elementos estilísticos y patrones culturales de los pueblos indígenas", según la expresión del poeta mazateco Juan Gregorio Regino. Estos hechos, de datación reciente, merecen la más cuidadosa reflexión. Nosotros hubiéramos querido ofrecer en la sección de Creación una muestra más amplia de esta poesía, incluyendo al propio Regino y a poetas como el guaraní Ramón R. Silvia y el mapuche Lorenzo Aillapán. Esperamos poder hacerlo en los próximos números. Los poetas publicados en éste son representativos de tradiciones lingüísticas diversas y, en el caso de Cecilia Vicuña, del diálogo que mantienen con ellas poetas del ámbito castellano.

En nuestra sección de Recuperación publicamos un pasaje de la "Gramática de la lengua mexicana", texto inédito en castellano del filósofo del lenguaje Wilhelm Von Humboldt, y editamos íntegra-

Ensayo

mente el texto facsimilar del llamado "Manuscrito de Tlatelolco" o "Unos anales históricos de la nación mexicana", como también se lo conoce, de 1528, original que había permanecido inédito hasta ahora en el ámbito de la lengua castellana. En palabras de Miguel León Portilla, éste "es tal vez el documento indígena más antiguo en el que se nos ofrece la que hemos llamado Visión de los Vencidos".

Completamos el número con nuestra habitual sección de crítica de libros.

Queremos agradecer especialmente, por la colaboración brindada para la elaboración de este número sobre lenguas americanas, a las siguientes personas: Julio Calvo, de la Universidad de Valencia; Carlos Montemayor y Mónica de la Torre, de México; Ana Cofiño y Rodrigo Rey Rosa, de Guatemala; Andrés Ajens y Cecilia Vicuña, de Chile; Fernando Balseca, de Ecuador; y Silvia Guerra, de Uruguay.

CECAL

Ensayo

Entrevista con Ariruma Kowll

Este número de Guaraguao se propone tratar la relación entre lengua y poder en los pueblos indígenas. Usted, como profesor universitario, poeta y activista, pueblo que ha organizado su vida y su obra en torno a su pertenencia al pueblo kichwa, ¿cómo piensa que ha de ser la convivencia entre las lenguas en Ecuador?

Convivir es un término interesante; denota acuerdo, paz, respeto. Lamentablemente, para los pueblos indios del Ecuador no es así; vivimos en medio de una agresión permanente, agresión legal, institucionalizada, que no garantiza nuestros derechos lingüísticos y culturales. La Constitución de la República en su artículo 1 dice: "El Ecuador es un Estado social de derecho, soberano, unitario, independiente, democrático, pluricultural y multiétnico". En el artículo 3 expresa: "El castellano es el idioma oficial. El quichua, el shuar y los demás idiomas ancestrales son de uso oficial para los pueblos indígenas, en los términos que fija la ley". El texto se contradice. Por una parte, restringe el uso del idioma materno aludiendo que "los idiomas ancestrales son de uso oficial para los pueblos indígenas"; esto nos recuerda a la vieja propuesta de construir la "República de Indios y la República de Blancos" bajo un temor permanente de que los unos se contaminen con los otros. Esto contradice la declaratoria de multiculturalidad, de multietnicidad. ¿Cómo podemos reconocer estos derechos si nos negamos la posibilidad de compartir, convivir y respetar los derechos del otro?

La misma Constitución en el Capítulo quinto (Art. 83 y 84) incluye quince numerales que hacen mención a los Derechos Colectivos, es decir, se reconocen nuestros derechos como Pueblos y Culturas específicas. Además se suscribió el Convenio 169 de la OIT, que reconoce los derechos de los pueblos indígenas y tribales. Pero, a pesar de existir este cúmulo de instrumentos legales, el Estado ecuatoriano no expresa la diversidad del país, su institucionalidad; sus políticas se mantienen casi intactas a lo que eran en el Estado Homogéneo. A esto se suma el poco compromiso que expresan las entidades

Entrevista con Ariruma Kowii

Yanina Welp

Este número de* Guaraguao *se dedica a discutir la relación entre lengua y poder en los pueblos latinoamericanos. Usted, como profesor universitario, poeta y activista político que ha organizado su vida y su obra en torno a su pertenencia al pueblo kichwa, ¿cómo piensa que ha de ser la convivencia entre las lenguas en Ecuador?

Convivir es un término interesante; denota acuerdo, paz, respeto. Lamentablemente, para los pueblos indios del Ecuador no es así; vivimos en medio de una agresión permanente, agresión legal, institucionalizada, que no garantiza nuestros derechos lingüísticos y culturales. La Constitución de la República en su artículo 1 dice: "El Ecuador es un Estado social de derecho, soberano, unitario, independiente, democrático, pluricultural y multiétnico". En el artículo 3 expresa: "El castellano es el idioma oficial. El quichua, el shuar y los demás idiomas ancestrales son de uso oficial para los pueblos indígenas, en los términos que fija la ley". El texto se contradice. Por una parte, restringe el uso del idioma materno aludiendo que "los idiomas ancestrales son de uso oficial para los pueblos indígenas"; esto nos recuerda a la vieja propuesta de constituir la "República de Indios y la República de Blancos" bajo un temor permanente de que los unos se contagien con los otros. Esto contradice la declaratoria de multiculturalidad, de multietnicidad. ¿Cómo podemos reconocer estos derechos si nos negamos la posibilidad de compartir, convivir y respetar los derechos del otro?

La misma Constitución en el Capítulo quinto (Art. 83 y 84) incluye quince numerales que hacen mención a los Derechos Colectivos, es decir, se reconocen nuestros derechos como Pueblos y Culturas específicas. Además se suscribió el Convenio 169 de la OIT, que reconoce los derechos de los pueblos indígenas y tribales. Pero, a pesar de existir este cúmulo de instrumentos legales, el Estado ecuatoriano no expresa la diversidad del país, su institucionalidad; sus políticas se mantienen casi intactas a lo que eran en el Estado Homogéneo. A esto se suma el poco compromiso que expresan las entidades

GUARAGUAO · año 7, nº 17, 2003 - págs. 11- 26

académicas en sus diferentes niveles. El sistema de educación bilingüe carece del financiamiento necesario para desarrollar sus programas; por otra parte, algunas universidades y otros centros académicos incluyen la enseñanza del idioma como una materia opcional, pero al no existir suficiente demanda, estos espacios son cerrados. Por último, se agrega el alto índice de politización en que se desenvuelve la dirigencia política del movimiento indio, que si bien maneja el discurso de la defensa, la reivindicación del idioma, la cultura, etc., en la práctica poco o nada ha hecho por garantizar la existencia de instrumentos que posibiliten el uso, el estudio, la investigación, la toma de conciencia, la valorización del idioma como tal. En lo personal considero que si no se superan estas situaciones, los idiomas maternos corren el riesgo de debilitarse y finalmente desaparecer.

¿Qué ocurre con la lengua en el espacio doméstico? ¿Padres e hijos suelen conservar la lengua o se comunican los esposos en una lengua y hablan con los hijos en el idioma oficial? ¿Cómo se da entre los jóvenes de las comunidades el uso de la lengua de sus ancestros?

En la comunicación cotidiana en las comunidades tenemos diferentes situaciones. Mientras por lo general la comunicación entre padres e hijos es en el idioma materno, entre jóvenes varía, siendo a veces en el idioma materno y otras en español. Este indicio constituye una advertencia, ya que es muy probable que finalmente se acostumbren a comunicarse en español. Esta situación también depende de la ubicación de las provincias: existe mayor utilización del idioma en las provincias centrales del país y en la Amazonia. Otro aspecto que acelera este proceso es la migración, que afecta a todo el país y a todas las comunidades. La migración va acompañada de muchos estereotipos. Los centros urbanos son considerados como espacios de mayor prestigio; por lo tanto prevalece el español, que es considerado el idioma de "mayor estatus social". Esto afecta incluso a los mismos dirigentes, estudiantes y profesionales que han migrado a las ciudades; el espacio absorbe a esta población en el sentido de obligarles a comunicarse en español.

Usted nace en Otavalo, en 1961. ¿Cuáles son las imágenes que vienen a su memoria, imágenes reconstruidas a través de los relatos de

su familia, de su pueblo, de los libros de historia? ¿Cómo era la vida de un niño kichwa en esa época?

Históricamente nuestros pueblos son herederos de la tradición mindala. Los mindala se especializaron en el comercio local y regional. En la colonia, la población identificada con esta tradición gozó de algunos privilegios, como la posibilidad de movilizarse de un lugar a otro, lo que no significa que no fueron víctimas de los procesos de opresión y discriminación. Los kichwas otavaleños somos herederos de esta tradición; así, mi familia fue a vivir en la frontera norte del Ecuador, en la ciudad de Ipiales. Mis padres, además de ser productores y comerciantes, se dedicaron a legalizar los productos de otros otavaleños que viajaban a Colombia. La gente que realizaba esta actividad pedía posada en la casa de mis padres, donde esperaban a que los trámites estuvieran listos, lo que nos permitía estar al día en los acontecimientos de nuestra tierra.

Mis padres sentían orgullo por su identidad cultural y se preocuparon por conocer la historia de nuestras comunidades, tenían libros de historia que no eran los textos oficiales de la escuela. A mi padre le gustaba leer y entre sus textos preferidos estaba la *Biblia*, un libro de Mao Tse Tung, un texto sobre la Revolución cubana, otro sobre Fidel Castro, y también leía diariamente la prensa local y nacional con la finalidad de estar al día en las relaciones de nuestros países. En su afán de no perder los lazos culturales, mis padres nos llevaban periódicamente a la comunidad, a Otavalo, y de manera particular a las Fiestas del Inty Raymi o San Juan, que fue el nombre que impusieron los españoles. Ir al Inty Raymi nos permitía acercarnos a nuestros abuelos, principalmente a nuestras abuelas, que explicaban con detalle las tradiciones que se debían cumplir en estas fechas.

Mis padres, aunque estaban orgullosos de su identidad, en Ipiales consideraron pertinente que asistiéramos a la escuela vestidos de "civiles", usando la indumentaria de los mestizos. Esto terminó cuando mi padre falleció; yo pasaba a cuarto grado de escuela y mi madre tomó la decisión de llevarlo a Otavalo bajo el criterio de "que si le sepultábamos en Ipiales tendríamos que quedarnos a vivir para siempre para estar junto a él".

¿Cómo fue su contacto con las lenguas y las culturas kichwa y castellana durante su infancia? ¿Cómo se traslada esa relación a su vida adulta?

En Ipiales, los contactos con mi cultura, con el idioma, se dieron por una parte en la comunicación en kichwa que mantenían mis padres, aunque por la actividad que realizaban y por el lugar en que vivíamos nos hablaron principalmente en español; por otra parte, por las visitas, que eran un lazo que nos permitía por lo menos escuchar el uso del kichwa; y finalmente, en los viajes a la comunidad, donde entendía todo lo que hablaban, pero no tenía la costumbre de comunicarme en mi lengua materna.

Cuando retornamos a vivir en Otavalo, los problemas sociales que existían y el ambiente de discriminación y de violencia despertaron en mí un interés por conocer la historia de nuestra gente. Me motivó a mantener diálogos con mi madre y mis abuelos sobre cómo vivían nuestros antepasados. Al ingresar a la escuela pude ser testigo de las preferencias que tenían los profesores por los estudiantes mestizos frente a los indígenas, que se reproducía entre compañeros, sobre todo en la discriminación a los niños de las comunidades. Yo intervenía defendiendo a mis compañeros. Me favorecía haber vivido en la frontera, que me había ayudado a dominar mejor que mis compañeros mestizos el habla en español; por otra parte, el tono de mi forma de hablar era diferente, lo que incluso a mis profesores agradaba; en este ambiente escolar siempre existieron riñas y mis compañeros pensaban que yo era el mejor para pelear, me tenían cierto temor aunque nunca tuve oportunidad de pelear; lo que hacía era enfrentar los problemas y hablar, nada más; finalmente, creo que influyó el hecho de haber sido un buen alumno, esto hizo que los profesores y los compañeros de estudio tengan ciertas consideraciones con mi persona.

Al estar en la escuela me preguntaba ¿por qué no se enseña nuestro idioma, por qué los textos sólo tienen que ser en español? Así empecé a escribir en mi idioma materno y a participar en las reuniones juveniles que se realizaban en la comunidad de Peguche, donde con mis hermanos, primos y amigos organizamos actividades deportivas y culturales. Después, al terminar la escuela con otros jóvenes estudiantes intentamos organizar a nuestros compañeros y hablarles sobre la importancia del conocimiento, la necesidad de estudiar y la obligación

que tenemos de defender nuestros valores culturales. Así se promovió la Creación del Taller Cultural Causanacunchic (en el año 1976) que lideró la defensa de nuestros derechos como un pueblo con identidad y personalidad propia.

Ecuador es un país pequeño, con tres zonas geográficas pronunciadas que acrecientan las diferencias entre los pueblos aborígenes. Teniendo en cuenta que allí existen nueve nacionalidades originarias (la predominante, la kichwa, y las shuar-achuar, chachi, tsachi, siona-secoya, huaorani, cofán, zapara, awa y epera) y que de los 12,5 millones de habitantes más de cuatro millones son aborígenes, ¿cuáles han sido las políticas de reconocimiento cultural, y más específicamente, las políticas lingüísticas aplicadas por el Estado? ¿Cuál es su evaluación de estas políticas? ¿Qué ha cambiado –si es que algo ha cambiado– con el nuevo gobierno?

Podemos identificar las conquistas culturales en el plano formal: en 1980 se oficializa la alfabetización bilingüe, se permite la formación de promotores de educación, se inicia una serie de investigaciones que reivindican los valores culturales de los pueblos indígenas y cuyos conocimientos son incluidos en los programas de educación; en 1998 se crea la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe y se da facultad al movimiento indígena para que se responsabilice de la oficina regional; en 1990 el Levantamiento Nacional Inti Raymi logra que se incluya la necesidad de realizar una Asamblea Nacional Constituyente para incluir nuestros derechos como pueblos. En 1998 se realiza la Asamblea Nacional Constituyente, se incluyen en la Carta Constitucional los derechos colectivos y se concreta la ratificación del Convenio 169 de la OIT. Como logros todos son fundamentales; sin embargo, sin recursos económicos y un programa de sensibilización, de concienciación, mal podemos pensar que los funcionarios públicos y los políticos superen de la noche a la mañana la visión conservadora con la cual fueron educados. No hemos sido capaces de empujar propuestas sólidas que contribuyan al fortalecimiento de los idiomas de los pueblos indígenas. El kichwa, por ejemplo, se mantiene estancado y no ha logrado desarrollarse: su vocabulario es limitadísimo, lo que dificulta la producción de materiales de estudio en la propia lengua. Si esto le sucede al kichwa, la situación de los otros pueblos indígenas es más preocupante. La nacionalidad epe-

ra cuenta con una población de 280 habitantes y la mayoría de los jóvenes comienzan a olvidar el idioma; en la nacionalidad zapara, con 150 habitantes, muy pocos ancianos hablan la lengua. Los jóvenes de 30 años de edad por lo general dominan el kichwa y el español, pero el bajo nivel de escolaridad y la ausencia de estudiantes universitarios de las nacionalidades con menos habitantes aumentan el problema.

En cuanto al movimiento aborigen, ¿qué pasa con la Costa? ¿Hay susceptibilidad de otras etnias frente a la kichwa dominante?

En la Costa, la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador), trabaja por el fortalecimiento de la Confederación de las Nacionalidades de la Costa, CONAICE. Pese a las limitaciones que tiene la CONAIE, ha logrado que las nacionalidades de esta región se encuentren en un proceso de consolidación, de formación de cuadros, cada vez más están involucrados en propuestas organizativas de carácter político como su participación en el Movimiento Pachakutik y en otras propuestas de desarrollo. La presencia kichwa en el movimiento es contundente, por el mismo hecho de ser la nacionalidad más grande del país y por su experiencia organizativa. Pese a esta situación, en el interior del movimiento se manejan criterios de participación que permiten de una u otra forma generar los resortes que permitan democratizar las acciones del movimiento, contando con la participación de las otras nacionalidades.

Una de sus primeras acciones políticas se realizó en la provincia de Imbabura, donde impulsó el movimiento cultural. ¿Cuál era su expectativa en aquel momento? ¿Desde qué lugar inicia su actividad política y con qué objetivos?

En el norte, en el cantón Otavalo, se desarrolla el Movimiento Cultural (a mediados de la década de 1960) que reivindica los derechos culturales y políticos de los pueblos e influye en la provincia y en el país. El movimiento surge por la fricción permanente entre kichwas y mestizos en el cantón, que lleva a la población kichwa de construir un discurso que reivindique los derechos culturales y políticos de nuestros pueblos y a recuperar la conciencia de nuestra cultura. Es un movimiento colectivo en el que participan varios actores kichwas, directores de grupos de música, teatro, danza, estudiantes. Sus postulados son

diferentes a los de la dirigencia de las organizaciones indígenas, que en las décadas de 1960 y 1970 manejaba un discurso campesinista, sindicalista, centrado en reivindicaciones de clase y de carácter económico. El Movimiento Cultural buscaba recuperar nuestra memoria histórica, "descolonizar las conciencias o de resemantizar la historia". Para ello utilizó como estrategia la reivindicación del arte, la literatura, la historia; el uso de los símbolos constituyó la herramienta fundamental en la concienciación de la población.

En estas acciones participaron personas como Mario Conejo, actual alcalde de Otavalo, que se preocupó por desarrollar dinámicas económicas que permitan mejorar los procesos de producción y comercialización, utilizando las tecnologías propias de las comunidades y adecuando la tecnología actual con el propósito de mejorar nuestra situación. Fueron acciones a nivel urbano y rural, con una visión intercultural en donde se comprometía principalmente a los centros educativos; se ocuparon espacios públicos que antes no eran utilizados por los indígenas y se comenzaron a usar símbolos milenarios que dotaban de identidad a todas las acciones que realizábamos. La formación de cuadros fue considerada como la antesala para poder acceder a espacios de poder de carácter local. Se organizaron consejos estudiantiles en los colegios de la ciudad de Otavalo, se realizaron reuniones con jóvenes estudiantes de otros cantones con el propósito de tener núcleos, brigadas que permitan difundir las acciones del movimiento; se establecieron contactos con los diplomáticos de las Embajadas cubana, rusa, etc., a quienes se les planteó la importancia de preparar profesionales. La propuesta fue acogida y se procedió a la selección de los candidatos; al inicio lo hizo el movimiento, posteriormente las asambleas estudiantiles seleccionaron a los becarios. Así fueron a Cuba, en distintos años, diez estudiantes, entre ellos Auki Tituaña, actual alcalde de Cotacachi, y Miryan Conejo, directora del Jambi Huasi, un proyecto de medicina kichwa y occidental que ha recibido muchos reconocimientos. Y se formaron cuadros importantes, como Luis Maldonado, ex ministro de Bienestar Social, o Nina Pakari, actual ministra de Relaciones Exteriores, y muchos otros compañeros. La experiencia del movimiento cultural de los kichwas otavaleños no fue ajena a los movimientos de izquierda del país y de Latinoamérica, con los que la relación se dio en un sentido de amistad y solidaridad, semejante a la que se dio con la teología de la liberación.

¿Cómo se conjugan en Ecuador, en el marco de la multiculturalidad y la asimetría de poder, el proyecto occidental de construcción del Estado-nación (heredero de la Ilustración y de la Revolución francesa) con la necesidad manifiesta de los pueblos indígenas de conservar su identidad?

En el caso ecuatoriano, considero que el proyecto de construcción de Estado-nación todavía se encuentra en construcción. El Estado como tal no logra hasta la actualidad el reconocimiento de la diversidad cultural. La sociedad no ha sido educada para ello, es una sociedad que en su mayoría no logra superar los prejuicios racistas y por otra parte, no es conciente de la importancia de la diversidad y de la propuesta de la interculturalidad. Considero que estamos en un proceso.

Además debemos enfrentar los actuales procesos de globalización. ¿Cuál será el papel de los Estados nacionales cuando en la práctica las potencias mundiales se van constituyendo en el molde que deben seguir los demás Estados? El reto será mucho más grande todavía: si no logramos definir con mayor precisión nuestros objetivos como pueblos y culturas, seremos presa fácil de la globalización y nuestras posibilidades de permanencia y continuidad como culturas y pueblos se diluirán con mucha facilidad.

¿Tiene el movimiento aborigen un proyecto de construcción política que incluya a la mayoría de los sectores de la sociedad ecuatoriana? En el artículo "La revolución de los ponchos" usted señala que el movimiento indígena ha pasado de ocuparse de problemas específicos –centrados en la tierra y con su punto máximo con la aprobación de la ley agraria de 1994– a intervenir globalmente sobre la política ecuatoriana. Este último hecho quedó de manifiesto en 1997, con la destitución del presidente Abdalá Bucarán y con las alianzas con los movimientos sociales de la ciudad, los campesinos y los partidos políticos tradicionales, y más aún, en la actualidad, con la participación indígena en el nuevo gobierno. ¿El movimiento aborigen concibe sus problemáticas en el marco de los problemas que atraviesa el Ecuador? ¿Qué ha ganado y qué ha perdido el movimiento en estos años?

Pese a las debilidades y problemas internos que tiene el movimiento, considero que su aporte es fundamental en la historia del país.

En la década de 1980 se elaboró el Proyecto Político de la CONAIE, fue un buen ejercicio en donde se identificaron las principales demandas del movimiento indígena. El proyecto en sí reivindicaba los derechos de los pueblos indios, aunque también topó con problemas de carácter nacional e internacional. Fue positivo aunque creo que existe mucho trecho entre lo que se plantea y lo que se hace, sobre todo en el ejercicio del actual gobierno en donde las acciones de algunos dirigentes indios son contrarias y alejadas al proyecto político de los pueblos.

Lamentablemente, los términos de la alianza con el partido de gobierno son muy débiles. Los espacios que se ocupan en la actualidad no respondieron a la expectativa de la CONAIE, que buscaba captar espacios que permitieran fortalecer a las comunidades de base, contribuir al desarrollo económico de la comunidad, consolidar la propuesta de interculturalidad, espacios como el Ministerio de Bienestar Social, Obras Públicas, Agricultura. En fin, en la práctica la dirigencia nacional del movimiento Pachakutik, alejándose de los lineamientos de la CONAIE, optó por espacios negociados con el presidente de la República; pese a ello, es necesario recalcar que simbólicamente no deja de ser importante la captación de dichos espacios. Creo que algunos dirigentes avanzan atropelladamente pensando en la captación del poder; muchos consideran que es el momento para llegar a la presidencia de la República. Al respecto la pregunta es: ¿Qué significa llegar al Poder? ¿Es adecuado que lleguemos a dichos espacios sin contar con los cuadros de trabajo necesarios, sin un proyecto político definido? Pienso que en el país y fuera de él, por el mismo hecho de que la opinión pública tiene una imagen idealizada del indio, las opciones para llegar a la presidencia son muy certeras, sin embargo, la ausencia de cuadros, de un proyecto lo suficientemente consensuado, pondría en riesgo los logros que el movimiento indio ha logrado construir hasta la actualidad. Creo que dejarse seducir por el poder es fácil pero para construirlo se requiere de serenidad y mucha constancia.

La defensa de la identidad en los pueblos oprimidos suele ser resultado de años de lucha, una lucha que no sólo enfrenta dificultades hacia el vértice del poder, sino que enfrenta también resistencias producidas por siglos de dominación. En un artículo publicado en la revista* Iberoamericana *("Sociedades diversas y educación"), usted

señala que uno de los principales problemas para sociedades semibilingües y oprimidas es motivar el deseo de apropiarse del conocimiento, de aprender a leer y escribir; y, como problema adicional, menciona el problema del blanqueamiento de la conciencia de las comunidades, el autorracismo, el desprecio y la desconfianza por el semejante. ¿Qué es y qué significa ese "semibilingüismo" al que se refiere y cuál es su experiencia de "abandonar la vergüenza"?

El semibilingüismo está, implica que la población india domina el idioma materno y habla el español con dificultades, o que usa ambos con dificultades. Por otra parte, en las comunidades siempre ha estado presente la necesidad de aprender; mejor dicho, nuestra gente, nuestros mayores, siempre fueron conscientes de la importancia de aprender, de apropiarse de las herramientas que domina el otro para reducir los niveles de opresión, explotación y sometimiento. Nuestra gente aprendió a leer y a escribir en español porque tenía la necesidad de firmar documentos que en la mayoría de los casos la comprometía en hechos como la compra o venta de tierras, asumir obligaciones, deudas, ceder derechos. Su desconocimiento fue otro de los factores que influyó en la pérdida de tierras o la pérdida de juicios en los juzgados, por parte de las comunidades indias.

En lo que se refiere al autodesprecio, es necesario recordar que en 1988, cuando se crea la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe, el Estado da al movimiento indígena la potestad de nombrar a todo su personal, incluso en la definición y elaboración de los programas de estudio. En aquella época, la dirigencia nombró como directores a compañeros indígenas que fueron rechazados por las mismas comunidades y en muchos casos fueron apaleados como una expresión de rechazo a la autoridad indígena. En la actualidad esta situación está superada, la actitud de las comunidades es otra y existe un reconocimiento de las autoridades y profesionales indígenas, aunque también existen indicios de desvalorización y todavía se pueden encontrar casos en donde la dirigencia no tiene ningún reparo en remunerar de mejor manera a un técnico extranjero o mestizo y pagar menos a un técnico indio con los mismos perfiles y responsabilidades.

Existe una relación tensa y problemática entre el kichwa y el español que se traslada al lenguaje. Las desviaciones del canon en el uso del castellano por parte de los aborígenes son objeto de burla por

parte de los mestizos y de desprecio por parte de los blancos. ¿Cómo se ha dado y se da en la comunidad kichwa el proceso de reconocimiento de la propia cultura y de respeto por el semejante?

En tiempos anteriores era notorio el rechazo al idioma materno. El sistema colonial y el republicano promovieron la desvalorización y menosprecio del idioma materno; al kichwa se lo denominó "yanka shimi", que significa idioma que no vale, y nuestra misma gente se acostumbró a decir que habla "yanka shimi". Hasta la década del 1980, los centros educativos desvaloraban el idioma materno; la sociedad en general fomentó en las comunidades un sentido de inferioridad basado en la idea de la superioridad del español. En la actualidad algunas comunidades que se mantienen en esta actitud; sin embargo otras que han empezado a valorar su idioma. En el pueblo Otavalo comienza a institucionalizarse en las escuelas de la ciudad la enseñanza del idioma kichwa, en las movilizaciones de las comunidades las consignas también son coreadas en kichwa, y los políticos indígenas tienen la costumbre de iniciar el discurso en kichwa y finalizarlo en español.

Identidad, mestizaje, nacionalidad, plurinacionalidad, multiculturalidad, interculturalidad. ¿Cómo se definen los conceptos que intervienen en la recuperación de los símbolos culturales de la población ecuatoriana? ¿Qué significa el reconocimiento de la multiculturalidad para Ecuador?

Estos conceptos son contribuciones del movimiento cultural que posteriormente fueron acuñadas por el movimiento indígena. Son conceptos que desde el levantamiento nacional de 1990; comienzan a ser interpelados, son sujetos de análisis, de estudios en los medios académicos y políticos. Las acciones del movimiento indígena, así como la preocupación de los centros académicos, han contribuido en la concienciación de la sociedad ecuatoriana. Antes del levantamiento de 1990 por ejemplo, decir a un no indígena "mestizo" era como insultarlo, reaccionaban incluso con violencia; en estos años esta situación se ha superado. El uso de estos conceptos provocó que la población se formule múltiples preguntas y reconozca aunque sea parcialmente la existencia de pueblos y culturas diferentes. Son conceptos en construcción, por lo tanto se requiere que se los profundice con el afán de lograr una mejor definición de los mismos y sobre todo lograr que la pobla-

ción india, negra, mestiza, comprenda en profundidad la importancia de respetar al otro, de reconocer y valorar la existencia de los diferentes pueblos y culturas que existen en el país.

En Barcelona, Ricardo, uno de los miles de inmigrantes económicos ecuatorianos, nos ha contado su experiencia. Pasó de ser un líder deportivo comunitario a ser presidente del Cabildo en la comuna de Cuendina. Recuerda el pasaje de la vida en la hacienda, organizada según el deseo de los grandes propietarios, a la vida en la comuna –tras la reforma agraria–, en la que se buscó reconstruir los lazos sociales de la colectividad. Relata con pasión y finalmente con desencanto la movilización aborigen de enero de 2000 y sus resultados. Para Ricardo, la búsqueda de la identidad se enfrenta, hacia el pasado, con las dificultades encontradas para recuperar su historia –con tristeza cuenta que no habla la lengua aborigen y que no ha podido encontrar información sobre sus antecesores–, y hacia el presente y el futuro, se enfrenta con los efectos del capitalismo y la globalización, trabajando en Europa pero con los ojos puestos en Ecuador. ¿Cuál es el proyecto del movimiento aborigen para personas como Ricardo? ¿Cuáles serán los efectos de esta nueva transculturación para las comunidades que mantienen sus lazos afectivos con los que se van?

La responsabilidad debe ser de todos, del Estado y de hecho del movimiento indígena también, pero fundamentalmente del Estado; por esa razón considero fundamental la definición del Proyecto Político de los Pueblos Indígenas. En función del proyecto político, en la Constitución del año 98 se logra el reconocimiento de la multiculturalidad y nuestro reconocimiento como pueblos y culturas, en ese contexto es indispensable que trabajemos en lograr que efectivamente el Estado como tal sea coherente con estos principios, que sus políticas se fundamenten y estén orientadas por esta visión de la diversidad y de la interculturalidad. Si no logramos eso, si no logramos comprender nuestra realidad, a las delegaciones diplomáticas que se encuentran en el exterior poco o nada les importará preocuparse por la población emigrante cuyo origen social en su mayoría proviene de los sectores populares e indígenas y seguirán en su vieja práctica de priorizar los intereses de los grupos dominantes del país.

En el caso del movimiento indio existe esta preocupación, sin

embargo debe enfrentar múltiples limitaciones, como la financiera, que restringe la capacidad de acción. Pese a esta situación los pueblos indios han logrado que el Estado cree instancias como el Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE), instancia gubernamental, semiautónoma, que tiene bajo su responsabilidad el diseño de políticas de Estado con relación a las nacionalidades indígenas en el contexto interno y también internacional.

Usted realizó un diccionario de nombres kichwas. ¿Podría contarnos cómo hizo el trabajo, qué dificultades debió superar y cuáles fueron los pasos a seguir?

Al generarse el movimiento cultural, y en la dinámica de descolonizar la conciencia se vio la necesidad de recuperar nuestros nombres en idioma materno. Nuestra gente empezó a solicitar un listado de nombres, masculino y femenino, a fin de poder escoger y definir el nombre para sus hijos. La persona encargada de realizar dicho trabajo era yo, y así nació la idea de elaborar un diccionario de nombres kichwas, iniciativa que fue apoyada por la Universidad Andina Simón Bolívar. Realizamos una revisión de las crónicas antiguas, diccionarios, catecismos, identificación de personajes mitológicos, etc. Primero se hizo la revisión bibliográfica y la consulta a los mayores. Luego se realizó un trabajo de construcción de neologismos, es decir, la construcción de nombres a partir de raíces kichwas; en este aspecto tuve dificultades, sobre todo porque yo no soy lingüista, y aunque he leído al respecto tengo limitaciones. Sin embargo, la importancia del trabajo evitó que desmayase en esta iniciativa, además mi experiencia previa al haber formado parte del equipo del programa de alfabetización en 1980, contribuyó a que pudiera cumplir con esta responsabilidad. En el caso de los neologismos, el trabajo se sintetiza en lo siguiente: estudio de las raíces kichwas, construcción de los nombres, cuidar de que conserven la musicalidad del idioma, validarlos. Esto último haciendo que jóvenes y mayores, hombres y mujeres, escucharan los nombres que les decía, me fijaba si existía aceptación o no y en caso de no existir seguía trabajando hasta lograr que su enunciación cubra las expectativas. Finalmente editamos el texto, que ha tenido buena acogida no solamente en la población otavaleña, sino también en los demás pueblos indígenas e incluso en la población mestiza.

Los pueblos oprimidos, muchas veces, en la búsqueda por recuperar su identidad han desarrollado una visión mítica y estática de sus tradiciones y de su pasado. ¿Qué se recupera y qué se puede criticar de la tradición aborigen ecuatoriana (o de la tradición kichwa)?

Nuestros pueblos en ningún momento se mantuvieron estáticos. Partimos de un estudio previo en relación a la función que cumplen los mitos en nuestras comunidades, esa comprensión es lo que ha orientado el uso de los mitos en los distintos procesos de organización y reivindicación. Y esto contribuyó a que en el sistema de educación intercultural bilingüe se utilice la metodología de los mitos en la enseñanza. En esta experiencia se modificaron los mismos mitos con la intención de que sus mensajes contribuyan a conseguir los objetivos del movimiento. Por ejemplo, al cumplirse los quinientos años de la invasión a nuestro continente se socializa el mito de: "Cuando se unan el cóndor del sur, con el águila del norte, nadie podrá detenernos"; otro ejemplo es el siguiente: cuando el Inka Atawallpa es asesinado, una princesa india dice: "Chaupi punchapi tutayarka (Anocheció en la mitad del día)", entonces se dice, "Chaupi tutapi punchayankapak kallarin (Comienza a amanecer en medio de la noche)", en el sentido de que las nuevas generaciones son las llamadas a cumplir con el ciclo de vida que lamentablemente el Inka Atawallpa no pudo cumplir. Se han dado casos en donde algunos indígenas y no indígenas, adoptaron posiciones esencialistas; en el Ecuador, estos casos son muy pocos y no han logrado influir en las comunidades. Prevalece es una visión más amplia y real, una apuesta por la interculturalidad.

Su poesía transmite la fuerza de una tradición en que el hombre vivía y respetaba a la naturaleza en un marco de ritualidad y respeto y en que los dioses preferían vivir en la tierra –en las wakas– frente a la distancia en que se ubica, por ejemplo, al dios de la tradición judeocristiana. La idea de una armonía entre semejantes y de un retorno a ese estado en que todos y cada uno contribuían al bienestar general, subyace en su obra. ¿Cómo concibe este retorno en la realidad del siglo XXI, tras tantos años de convivencia, hibridación y resistencia de la cultura aborigen?

Vivimos algunas derrotas pero no fuimos vencidos; el proyecto co-

lonizador no se cumplió al cien por cien. En 338 años de colonización y 173 años de colonización republicana se han generado procesos de aculturación e hibridación; sin embargo, ninguno de los dos proyectos ha logrado sus objetivos. Hoy más que nunca los pueblos indios de este continente reivindican su identidad y en los últimos años comienza a visibilizarse la presencia de intelectuales indios, que son pocos pero han iniciado investigaciones respecto al conocimiento kichwa, a sus tradiciones, su filosofía o su poesía. Considero que la relación con la naturaleza se traduce en el pragmatismo que tuvieron nuestros pueblos para convivir con la realidad. En circunstancias de crisis como las que vivimos en la actualidad, es necesario que recuperemos ese pragmatismo, que recuperemos también el nivel de espiritualidad que existía en la valoración de los sujetos que convivimos en este planeta. Es probable que resulte arcaico pensar que es necesario respetar la naturaleza, pero si no le ponemos el cuidado que ella requiere lo más seguro es que en pocos años perdamos lo que tenemos y por lo tanto la vida como tal estaría en riesgo. Nuestra preocupación por cuidarla nace además por las pretensiones que actualmente existen por parte de las transnacionales internacionales de apropiarse y controlar los principales recursos hídricos de la Amazonia, las principales reservas ecológicas, de la propiedad intelectual, del conocimiento ancestral que existen en nuestro país. La recuperación de nuestra espiritualidad nos ayudará a garantizar el cuidado de nuestro patrimonio; en eso el rol de las wakas, los sitios sagrados es fundamental.

En relatos como "El poder de la wakas", en que un pueblo que abandona sus ritos por considerarlos propios de pueblos débiles y atrasados es castigado por sus dioses, la moraleja señala la necesidad de cumplir con las tradiciones. ¿Cómo se entienden estas tradiciones en la actualidad, tras más de 500 años de convivencia con y dominio de Occidente? ¿Cuál es la dimensión real de la supervivencia de esas tradiciones?

Un ejemplo de ello es la recuperación del Inti Raymi, "Fiesta del Sol". Esta fiesta es una tradición milenaria que estuvo desapareciendo. Los jóvenes, por los niveles de aculturación casi ya no la practicaban; sin embargo, las actividades de concienciación que se han realizado, han permitido que dicha tradición se la recupere a plenitud. Otro ejemplo de la recuperación de las tradiciones, constituye los rituales que se

realizan en los matrimonios, sus formas, sus contenidos estaban desapareciendo. Ahora las nuevas generaciones se comprometen y se casan cumpliendo con todos los rituales que la tradición demanda. En este intento de destrucción de nuestras tradiciones, Occidente no logró su objetivo, considero que ha fracasado.

Cito un fragmento de un relato suyo: "...brotaron las palabras como riachuelos, ríos, lagunas, mares; luego como llovizna, lluvia, tormenta; de ahí brotaron como vientos, tornados, huracanes; finalmente como rayos y truenos. ... Por eso el kichwa tiene el sonido de los huracanes, el vuelo de los cóndores o el suave deslizamiento de las olas de los ríos, las lagunas y los mares o el suave aleteo de las hojas" ("De cómo nace el idioma de los Kichwa runas"). La mayor parte de su obra poética está escrita en kichwa, salvo libros como Tsaitsik: poemas para construir el futuro, ***que es una edición bilingüe. ¿Se considera un poeta bilingüe? ¿Cuál es su relación con la lengua cuando se trata de la poesía?***

Me considero un poeta bilingüe. En la realidad actual que vivimos, o que por lo menos me ha tocado vivir, considero que el kichwa y el español vienen a ser nuestros idiomas maternos. Ser bilingüe es una ventaja, conocer otros idiomas siempre será mayor ventaja. Haber tenido la oportunidad de conocer las dos realidades me ha permitido contribuir en propuestas como la interculturalidad, vista como un mecanismo de comunicación, de interaprendizaje, de relación y respeto mutuo entre diferentes.

Ariruma Kowii nació en 1961, en Otavalo, Ecuador. Escritor, periodista y Licenciado en Ciencias Sociales y Políticas de la Universidad Central del Ecuador. Fundador y ex director del Taller Cultural Causanacunchic. Miembro del equipo de la Confederación de Nacionalidades Indígenas (CONAIE) del Ecuador. Ayudó en la elaboración de las propuestas de reforma constitucional y fue delegado en la Comisión de Reforma Constitucional. Ha publicado *Mutsuktsurini* (Quito, 1988); *Tsaitsik: poemas para construir el futuro* (Ibarra, 1993) y *Diccionario de nombres kichwas* (Quito, 1998).

La política lingüística en el Perú como paradigma de la educación intercultural bilingüe (EIB)

Julio Calvo Pérez
Universitat de València

1. Introducción

La mala situación del Perú por lo que a las lenguas indígenas se refiere, y las soluciones adoptadas para la resolución de este arduo problema, no distan mucho de las de otros países latinoamericanos (López y Küper, 1999). He señalado (Calvo Pérez, en prensa) tres factores de peso en la pérdida de las lenguas indígenas por parte de sus hablantes: olvido "como resultado del reacomodo a la mundialización de la cultura", emigración "a las grandes ciudades con deserción del espacio propio de sus usos"[1] y disminución paulatina "o abultado descenso de la natalidad que ha llevado a países como Perú a perder cientos de miles de mujeres indígenas" fértiles. En este último caso las mujeres fueron "víctimas de la liquidación sexual del régimen fujimontesinista que las esterilizó sin piedad y sin permiso". Estos tres factores, unidos al ancestral olvido de las lenguas amerindias fuera del ámbito oral, ha llevado a que muchas de ellas se hallen en estado de total postración y abandono o estén llamadas a desaparecer en las próximas décadas. Según mis propias evaluaciones, el 80% de las lenguas indoamericanas desaparecerá en este siglo. Véase cuál es la situación general en el caso de Perú:[2]

A. Lenguas habladas, además de Perú, en otros países

A.1. Mayoritarias:

Quechua: Entre 8 y 10 millones. Colombia, Ecuador, Perú (3.280.000), Bolivia, Argentina

Aymara: Más de 2 millones. Bolivia, Perú (300.000), Chile[3]

A.2. Minoritarias: Ticuna: 25.000. Brasil, Perú (8.000)

B. Lenguas minoritarias, habladas principal o exclusivamente en Perú, por familias:

Aguaruna:	40.000 (lengua jívaro)
Campa:	40.000 (lenguas ashénica y caquinte, grupo arahuaco-maipure)
Shipibo-conibo:	30.000 (familia pano)
Cocama:	18.000 (familia tupí-guaraní)
Chayahuita:	12.000 (familia cahuapana)
Yanesha:	10.000 (familia arahuaca)

C. Lenguas de Perú próximas a la extinción:[4]

Huambisa (jívaro)	8.000
Machiguenga (arahuaca)	8.000
Jebero (cahuapana)	3.000
Cashibo (pano)	2.000
Mayoruna (pano)	1.500
Culina (arahua)	500
Sharanagua (pano)	450
Capanahua (pano)	400
Ese ejja (tacana)	400
Yora (pano)	400
Nanti (arahuaca)	300
Orejón (tucano)	250
Ocaina (huitoto)	150
Resígaro (arahuaca)	15
Taushiro (záparo)	7
Iñapari (arahuaca)	4

Son algunos datos sobre las de alrededor de ochenta lenguas indígenas existentes en este país (para algunos más de cien, por el desglose dialectal). Otras lenguas peruanas ya se dan por extinguidas desde el siglo pasado:

D. Lenguas extinguidas en el siglo XX en Perú:
abishira, aguano, hibito, puquina (lenguas aisladas)

andoa, aushiri, omurano (lenguas záparo)
atsahuaca, nocaman, panobo, remo, sensi (lenguas pano)
yameo (lengua peba-yaguana)

Sucede, por lo general, que salvo la honrosísima excepción del guaraní paraguayo, y tal vez el quechua en el Ecuador y bastante menos esta lengua y el aymara en Bolivia y Perú y el mapuche en Chile, todas las lenguas indígenas de América del Sur están en estado de fuerte amenaza, sin que la educación intercultural bilingüe (EIB) haya llegado a ellas de algún modo efectivo o haya podido resolver, de hecho, alguno de sus problemas.

2. Situación general e historia de la EIB

Antes de señalar aspectos concretos sobre la educación intercultural y bilingüe en el Perú actual conviene hacer un poco de historia de este movimiento que se acepta hoy como único paradigma con consenso que permita aplicar políticas comunes en todo el ámbito latinoamericano y que cuenta, además, con el auspicio de las instituciones internacionales o de programas de ayuda como el de la GTZ (Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit, "Cooperación Técnica Alemana").

La EIB nace como consecuencia del deterioro constante del medio millar de lenguas indígenas que necesitan cuidado o pueden perderse en pocos años. Esto determinó en primer lugar que fueran varios los países que introdujeron en sus constituciones alguna referencia a la multiculturalidad, como es el caso de Perú, junto con Colombia, Argentina, Bolivia, Paraguay o Brasil, por citar unos pocos. Entre estos países hay algunos que como el Perú tienen una cuarta parte de su población de habla vernácula, lo que obliga a no demorar más el planteamiento y resolución, en lo posible, de los problemas sobre las lenguas nativas. La proporción varía respecto al número de lenguas, ya que países como Brasil, con más de 170 lenguas habladas, tienen apenas un 1% de hablantes nativos, frente a Guatemala o Bolivia en que la población indígena llega al 60% para una veintena de lenguas diferentes. En Perú, como ya hemos visto, la distribución es

de cuatro a seis millones de hablantes para unas 80 lenguas. Como se sabe, la vulnerabilidad de muchas de ellas es tan grande que apenas resistirán vivas unas décadas y, además, para ellas, la educación bilingüe está lejos de ser plenamente adoptada. No obstante, en estos casos, sería suficiente el cuidado gubernamental para evitar el exterminio de los pueblos que las hablan o que les sean arrebatadas sus tierras para que sigan conservando operativa su lengua ancestral. De hecho, una mala educación bilingüe puede tener consecuencias aún más desastrosas que la no escolarización para el mantenimiento de la lengua: estas lenguas han pervivido durante siglos, en adaptación oral al medio productivo y vital sin que se hayan perdido. Si lo han hecho, ha sido por contactos con lenguas más poderosas sin ningún requisito de supervivencia, sin ninguna patrimonialización que las haya defendido. Al menos la EIB supone la mentalización progresiva en estos espinosos asuntos. Por otro lado, el simple contacto implica necesariamente bilingüismo o polilingüismo, existiendo regiones como las del Vaupés en que los hablantes del tucano saben además varias otras lenguas del entorno, las cuales aprenden desde niños. Muchos hablantes peruanos son bilingües de quechua y español en el Altiplano o trilingües de aymara, quechua y español en la zona del Collao. Con esto, las lenguas se mezclan y se producen múltiples cruces e infinidad de préstamos, pero al menos así se mantienen. Lo importante de la EIB es que intenta convertir esta realidad plural y a menudo conflictiva en un mecanismo de fuerza que se ha de proyectar a la educación de la población y particularmente a la escuela. Eso es hacer de la necesidad virtud, como suele decirse, y el eslogan "a mayor diversidad, mayor riqueza" no debiera ser meramente un pretexto.

Por otra parte, la diversidad de lenguas y dialectos viene pareja muchas veces con la diversidad de alfabetos, pero lo mismo sucede en japonés sin que por ello quepa hablar de riesgo de pérdida de la lengua. De ahí que la EIB no deba preocuparse tanto por el cambio ortográfico u otros sistemas de alienación que llevan al rechazo de su lengua por los hablantes. Pese a todo, la escritura del quechua, por ejemplo, tanto con criterios de la colonia (cinco vocales, reduplicación de consonantes, etc.) como con criterios modernos dispone de un alfabeto que alcanza un grado de perfección suficiente como para poder escribirse mucho mejor que el inglés o francés, e incluso el cas-

tellano. Lo importante, y tras ello van los objetivos de la EIB, es que las lenguas se escriban y que en ellas se haga poesía y ensayo, novela y cuento o al menos se refleje en el uso la realidad cotidiana: en procedimientos notariales, en el comercio, en la publicidad por radio y televisión o en los documentos administrativos. Con ello se podrá superar, en parte,[5] como ha sucedido en la España democrática, la consuetudinaria diglosia de las lenguas indígenas.[6]

El cambio de mentalización histórica de la EIB ha pasado por distintas etapas a lo largo del siglo XX, siempre a la vista de que las antiguas instituciones de defensa del indígena estaban mucho más cerca de las propuestas homogeneizantes y universalizadoras de los blancos, nacidas con la Revolución francesa y sedimentadas a lo largo del siglo XIX, que del reconocimiento de la diversidad, sin que cupiera en ellas el abandono de la discriminación ancestral de los pueblos indígenas. Pero durante los años treinta del siglo pasado comenzaron a surgir educadores que idearon métodos bilingües para enseñar a los indios (como María Asunción Galindo en Puno, Perú), muchos de ellos nacidos en el seno de la propia sociedad involucrada. El influjo educativo llegó incluso a la pintura y a la literatura (López y Küper, 1999: § 4.6). En los años cuarenta se constituyeron grupos continentales de defensa de la diversidad etnológica como el Instituto Indigenista Interamericano o el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) que comenzó su andadura evangélica en Perú a mitad de la década de 1940 y que goza de un centro importante en Yarinacocha: éste se ha ocupado de escribir gramáticas, diccionarios y biblias de todas las lenguas y dialectos imaginables en el ámbito amerindio.

En la década de 1960, la EIB propugnaba el aprendizaje inicial del alumno en la lengua vernácula, para que el paso a la escuela no fuese traumático, aunque luego la lengua de enseñanza fuera exclusivamente el castellano, pero en los años setenta la perspectiva cambió y se comenzó a favorecer la "inmersión" lingüística de todos en la lengua dominante. Mejor era eso que nada, ya que durante siglos los indígenas estuvieron al margen de la educación institucionalizada. Hoy se especula con que la inmersión se haga en la lengua desfavorecida con el fin de equilibrar las tradicionales situaciones de dominancia: lo que viene dándose en las comunidades autónomas bilingües de España y, en mayor o menor grado, en otros países desarrollados del planeta.

Las universidades a veces ajenas en la promoción y desarrollo autóctono, como ocurre con la de San Antonio Abad del Cuzco, ciudad núcleo y centro de la cultura y la lengua quechua, por historia y según ellos mismos "por derecho", comenzaron a preocuparse por las cuestiones de la educación bilingüe y el análisis del bilingüismo, pero no existía todavía una preocupación social que propiciara alguna fuerza política. Sucedió, por ejemplo, con la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima (UNMSM), pionera en el pasado con su cátedra de quechua. Este revulsivo social se dio a partir de los años setenta en que comenzó a propugnarse una educación bilingüe (EB), aún no bilingüe-intercultural (EBI) y todavía menos intercultural-bilingüe (EIB) con anteposición de la cultura holística a las meras lenguas de los indígenas, la cual fue de carácter abiertamente compensatorio. En momentos previos a estas demandas, la generalización de las dictaduras, la que llevó a la creación de los infiernos artificiales de Comala, Macondo o Santa María (debidos a las plumas de Rulfo [*Pedro Páramo*, 1955]; García Márquez [*Cien años de soledad*, 1967], y Onetti [*Una tumba sin nombre* 1959, *El Astillero* 1961, *Juntacadáveres* 1964], impedía de hecho la búsqueda de autonomía y los planteamientos reivindicatorios actuales, en que son ya varios los países que cuentan con representantes políticos surgidos del seno indígena. Con el advenimiento democrático no sólo se establecieron reservas ("resguardos") para la protección del indígena, sino que se crearon organismos supranacionales que velaran eficazmente por los derechos humanos. Entre ellos, es digno de mención la *Declaración Universal de Derechos Lingüísticos de Barcelona* (1996).

Con ello se aboca a los años ochenta y se crea el paradigma de la EBI, en que se pretende el conocimiento, dominio y expresión en dos y hasta en tres lenguas diferentes. Atrás queda el bilingüismo sustractivo de décadas anteriores, que bajo el pretexto de reconocer la cultura propia lleva al etnocidio por mala aplicación de los principios educativos, y nace el bilingüismo aditivo en que se ofrece el dominio primero y cognitivamente principal de la lengua autóctona, seguido del castellano y coronado, si es posible, con el de alguna lengua extranjera. La interculturalidad queda instaurada sin complejos y se prepara la derivación a la EIB de las dos últimas décadas. De esta fecha son agrupaciones culturales del mayor interés en Perú como la

Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDESEP) de 1980, que cuenta con 46 federaciones regionales o la Formación de Maestros Bilingües de la Amazonia Peruana (FORMABIAP) de 1988, vinculada al Instituto Superior Pedagógico Público "Loreto" (ISPPL) de Iquitos, que ha ayudado a formar maestros no sólo de quechua, sino de achuar, aguaruna, ashaninka, nomatsiguenga, bora, candoshi, chahuita, cocama-cocamilla, huambisa, huitoto, shipibo, shapra, sigilo y ticuna.

La situación actual (desde la década de 1990) ha mejorado mucho respeto al respaldo académico,[7] institucional y social. Los políticos se han mentalizado mucho en el problema y son mayoría las constituciones latinoamericanas que recogen la interculturalidad en su articulado, aunque países como Uruguay, sin población de lengua indígena, se mantengan al margen. Se habla, incluso, de recuperación de la lengua en lugares en que ha dejado de hablarse: yo mismo he vivido esta experiencia en Pucallpa, en plena selva peruana, donde ya no se habla quechua. En Bolivia se hacen esfuerzos por llevar las lenguas más habladas al conjunto estudiantil secundario en ciudades como Cochabamba o La Paz, aspecto que los padres aprueban; incluso, si no son de lengua autóctona. ¿Ha cambiado la conciencia política y social? ¿Estamos, por fin, ante un nuevo y esperanzador panorama? De estarlo, ¿estamos aún a tiempo de conseguir frenar la muerte de tantas lenguas amerindias?

3. La situación de Perú: realidades y antecedentes

En Perú, como en la mayoría de los países latinoamericanos, se hace constante mención de la diversidad cultural y lingüística y se preconiza una defensa de la misma en su Constitución (Milian Massana, en prensa). En concreto se lee (*Constitución* 1993; Cap. II, art. 17): "El Estado garantiza la erradicación del analfabetismo. Asimismo fomenta la educación bilingüe e intercultural, según las características de cada zona".

Más adelante (art. 48) concreta: "Son idiomas oficiales el castellano y, en las zonas donde predominen, también lo son el quechua, el aymara y las demás lenguas aborígenes, según la ley".

Al igual que en otros países, se presta una atención prioritaria a las lenguas más importantes (quechua y aymara) y se dejan de lado con demasiada frecuencia actuaciones concretas sobre las lenguas más desfavorecidas, las cuales no se nombran. Por ello he defendido (Calvo Pérez, 2001 y en preparación) que para que éstas no se pierdan debe hacerse un esfuerzo añadido al de la EIB, patrimonializándolas, es decir, cuidándolas hasta el nivel individual de sus hablantes y proporcionando a éstos los medios para que no las abandonen ni el lugar de sus hábitats, dotándolos de los recursos necesarios para ello. Pero esto no pasa de ser una utopía, porque si las lenguas oficiales son acreedoras a tan pocos recursos para su desarrollo, no vamos a pensar que se van a destinar medios extraordinarios para otras lenguas más alejadas de los intereses generales y, mayormente en las fronteras de los países o en plena selva. No obstante, Perú es un país avanzado al efecto de las propuestas de la EIB, ya que considera oficiales las demás lenguas del territorio. En las Constituciones de otros países latinoamericanos, o las referencias son aún más genéricas (López y Küper, 1999) o faltan en absoluto. Y es que Perú fue pionero en la concienciación lingüística, ya que la primera oficialización del quechua se produjo en 1975, bajo el gobierno del general Velasco Alvarado, fecha en que se prepararon seis gramáticas y seis diccionarios de otras tantas áreas quechuas del Perú con vistas a su reconocimiento y desarrollo. Era la primera vez que sucedía tal cosa con una lengua amerindia: el guaraní, lengua hoy mucho más normalizada que el quechua o el aymara en Perú, fue oficializada en Paraguay en la Constitución de 1992, momento en que no se reconocieron, sin embargo, las demás lenguas indígenas del país.

Cosa diferente es que en mentalización de diversidad cultural y lingüística y en actuaciones concretas de normalización o impulso educativo, Perú sea aventajado, de hecho, por países como Ecuador o Bolivia. Cosa diferente también es, como señala Godenzzi en un artículo publicado en el Boletín de la OEI (2001), que todas estas previsiones hayan caído en saco roto: "Esas declaraciones generales no corresponden a una política lingüística real, sea porque no hay leyes y reglamentos que las hagan operativas, sea porque entran en colisión con la práctica social cotidiana del lenguaje".

De hecho, la propuesta de Velasco fue simplemente política y no

tuvo ninguna repercusión real, salvo la de propiciar más y mejores estudios sobre el quechua y el aymara. Tampoco la Constitución anterior a la actual, de 1979, dio frutos. El camino del reconocimiento de los derechos lingüísticos y culturales ha sido penoso y arduo en Perú, como otros países, pero por fin se ha ido generalizando, de modo que la EIB, pese a sus desaciertos o insuficiencias, es hoy, en toda Latinoamérica, reconocida como único paradigma de educación y de reconocimiento de los derechos de los pueblos y especialmente en Perú.[8] El derecho a utilizar la lengua materna, el de no ser discriminado por ello, el de poder exigir intérprete en los actos judiciales, el derecho a la educación en el idioma caen bajo el paraguas de la EIB; no obstante, en tanto en cuanto no exija la bilingualización de la sociedad y de la escuela y se aprenda la lengua oficial general y la materna propia por parte de "todos" los estudiantes de la región bilingüe (no sólo los inicialmente quechuaparlantes) y mientras no se haga una discriminación positiva que premie los esfuerzos en el uso y producción de la lengua materna, no parece que pueda alcanzarse una solución satisfactoria que frene, en lo posible, el constante rechazo y abandono de las lenguas vernáculas. Y esto, hoy día, está aún lejos de producirse, incluso en Perú.

4. La situación actual de Perú: propuestas gubernamentales

Resulta interesante destacar que el Perú actual se mueve sin pausa hacia una puesta a punto de la EIB. En este sentido se están dando pasos importantes que permiten comprobar los avances en la normalización efectiva. Veamos alguno de ellos.

4.1. Sobre el profesorado

En las directrices emanadas por el Ministerio de Educación y la Dirección Nacional de Educación Bilingüe Intercultural (DINEBI), por ejemplo, a través de los Decretos Supremos 065-2001-ED y 071-2001-ED, se obliga a que los docentes acrediten el dominio de la lengua materna para la plaza a que postulen, exigencia que en otro tiempo no existía o se pasaba singularmente por alto. Eran muchos los casos en que se promovía aviesamente la permuta para evitar que se

diera incluso la coincidencia. En ese sentido, la formación de docentes hecha hace unos años en el Centro Bartolomé de las Casas de Cuzco, cuando lo dirigía con gestión brillante el doctor Henrique Urbano, desarrollada para Perú y otros países, ha venido a suponer una primera semilla importante en la formación técnico-pedagógica de los futuros educadores, los cuales van directamente, desde su formación, a trabajar en sus comunidades. Esa misma ayuda ha sido proporcionada por el Programa de Licenciatura Andina en Educación Intercultural Bilingüe (LAEB) de Cuenca (Ecuador), bajo la inteligente dirección del doctor Alejandro Mendoza[9] y por el Programa de Formación en Educación Intercultural Bilingüe para los Países Andinos (PROEIB-Los Andes) en la Universidad Mayor de San Simón, Bolivia, bajo la asesoría incansable del doctor Luis Enrique López.

Por otro lado, la existencia misma de la DINEBI en el Ministerio de Educación peruano previene de que las propuestas educativas deban tener una continuidad que exigen la UNESCO y otros organismos internacionales que derivan fondos para promocionar las propuestas de la EIB en los distintos países, siendo España país relevante actualmente en las ayudas prestadas a través de la Agencia Española de Cooperación Internacional (AECI). En el seno de las instituciones peruanas se establece, además, de modo no dudoso la descentralización en la toma de decisiones sobre la EIB. En efecto, la DINEBI promueve, en las disposiciones específicas que regulan los decretos anteriores, entre otras precauciones la siguiente (art. 4.2): "Los casos de los pueblos indígenas que están en proceso de recuperación de la lengua originaria serán resueltos por la Dirección Nacional de Educación Bilingüe Intercultural-DINEBI. En todos estos casos el criterio de selección es la comunidad lingüística del docente con los alumnos".

4.2. Otros aspectos de la legislación

Del mismo modo, en este mismo año de 2003 se está desarrollando la Red Peruana de Formación en EIB que tiene como fin "promover la cooperación horizontal entre instituciones superiores de formación en EIB, organizaciones indígenas y dependencias estatales responsables", reconociendo que sólo a nivel no jerárquico y con la colaboración de todos y con el auspicio del Ministerio de Educación se puede lograr la mejor infraestructura que garantice el desarrollo de

la EIB en el que han de participar prioritariamente las propias comunidades indígenas, cuya voluntad habrá de ser tenida siempre en cuenta. De hecho, el ejemplo de Ecuador, de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) en concreto, que aglutina a todas ellas, parece que deba seguirse.

Todo esto quedará inscrito en la Ley de Lenguas y Culturas que el citado ministerio peruano viene preparando dentro del marco del Acuerdo Nacional por la Educación, sobre todo desde que accedió al poder el primer presidente democrático en Perú desde hace muchos años, el doctor Alejandro Toledo, quien con la ayuda de su esposa Eliane Karp está dando bastante protagonismo a la cuestión intercultural en un país tan rico en ella como éste. La ley, en fase de consulta nacional desde el 8 de enero de 2003, consta de VI títulos y 22 artículos y ha contado con la participación de educadores, líderes indígenas, academias de las distintas lenguas e intelectuales diversos, lo que puede garantizar en el futuro los necesarios consensos para abordar la gran diversificación del problema educativo peruano y potenciar los pocos medios con los que este país cuenta para poder resolverlos. La ley en sí es pobre en su articulado y conexión legislativa y ni siquiera abarca todas las lenguas existentes en Perú; en concreto, alude a 37 lenguas, las más importantes, pero deja otras muchas en el tintero (no están ni el caquinte con 300 hablantes, ni el piro con 3.500 hablantes, ni el sharanagua marinahua con 450, por citar sólo tres), aunque prescribe que según se vayan descubriendo nuevas lenguas deberán añadirse al conjunto. Una vez mejor articulada, la ley puede servir incluso de modelo a otras democracias latinoamericanas y utilizarse como instrumento para la salvaguardia de las lenguas en peligro de extinción, de las que dice que: "Recibirán una atención prioritaria en la planificación lingüística, en la educación bilingüe intercultural, en la investigación y en la publicación de diversos tipos de textos".

Éstas son, en efecto, algunas precauciones que la patrimonialización de las lenguas exige, a las que hay que añadir los presupuestos extraordinarios, el recuento y tratamiento personalizado por individuos (como dije arriba).[10]

Esto hace que la complejidad de lenguas, culturas y etnias se vea aumentada con las situaciones particulares, de urgencia, que reclaman la atención de lingüistas, planificadores y legisladores (Zúñi-

ga, Sánchez y Zacharías, 2000), lo que se añade a que el bilingüismo, en aumento en muchas áreas, puede dar al traste definitivo con algunas variantes (Chirinos, 2001). Urge, pues, llevar a la sociedad y a la escuela todas estas preocupaciones en defensa de un patrimonio tan importante como éste y sometido como todos a una gran "volatilidad" (Urbano, 2001) y sobre todo porque "el patrimonio creado por la memoria y la palabra que lo expresa produce en el grupo el sentimiento de compartir la misma herencia y de atar los lazos que la hacen posible" (p. 15).

De todos modos, la oficina de información de la Educación Bilingüe Intercultural, informó en un congreso celebrado en 2002 en Cuzco (IV Congreso Nacional de la EBI) que desde 1996 a 2000 se habían capacitado ya 11.675 profesores, lo que representa un 52% de la demanda de capacitación. Sólo en el 2002 la cifra se incrementó en 5.000 profesores más, atendiendo ya un monto de 390.100 alumnos de educación primaria, lo que supone un total del 66% sobre las previsiones existentes, habiéndose distribuido cartillas escolares y cuadernos de trabajo hasta un total de 780.000. Esta labor, si bien las cifras parecen estar un poco hinchadas, era hasta hace unos pocos años impensable.

El Ministerio trabaja en este momento con once lenguas nativas y se han hecho cuadernos de trabajo para seis niveles de primaria. Los cuadernos, de buen material tipográfico y colorido, presentan algunas deficiencias propias de las lenguas que no tienen ni ortografía totalmente aceptada ni léxico normalizado para las ciencias, por lo que urge la publicación de diccionarios bilingües que coadyuven a paliar estas deficiencias y la búsqueda de un consenso que cuanto más se hace esperar más perjudica a las lenguas indígenas. En el guión de conjunto se inscribe el diccionario normativizado que en este momento elaboro (Calvo Pérez, en preparación) sobre el dialecto cuzqueño y que viene siendo auspiciado por la AECI española y por la Universidad San Martín de Porres de Lima. Por lo demás, la ortografía de las lenguas indígenas debe pasar por el mismo tamiz consensual, respetándose las diferencias, si es preciso, para alcanzar el acuerdo.

4.3. La filosofía

La DINEBI peruana no sólo viene coordinando la labor ministerial que propicie el encuentro y la toma de acuerdos colectivos,

sino que emana por sí misma las políticas nacionales al respecto, las cuales sirven de marco de actuación. Estas políticas se diseñan, en concreto, en la Unidad de Educación Bilingüe Intercultural (UNEBI), todo ello en el seno de la Dirección Nacional de Educación Inicial y Primaria (DINEIB) del ME. Pero como he escrito en otra ocasión (Calvo, en prensa):

> "Cosa diferente es que no exista, a su vez, la asesoría universitaria para el desarrollo más adecuado de la cuestión, ni de que, por lo general, expertos de singular reconocimiento hayan sido consultados siquiera sobre las políticas lingüísticas. Tampoco expertos asépticos en quechua o aymara o las demás lenguas aborígenes, los cuales han de estar conectados necesariamente con las asociaciones propias de las comunidades donde se van a ejercer las correspondientes políticas educativas en los países del área de referencia."

Pese a ello, el documento "Política Nacional de Lenguas y Culturas en la Educación", redactado en Lima hace dos años (septiembre de 2001)[11] recoge de manera absolutamente precisa los postulados de la EIB, los cuales vienen siendo desarrollados en encuentros internacionales en que colaboran la mayoría de los países latinoamericanos y han sido auspiciados por la Organización de Estados Americanos (OEA) en las diversas Jornadas Iberoamericanas de EIB, además de otros marcos de menor entidad en que colaboran múltiples organizaciones nacionales y regionales. Los postulados de que se parten vienen a ser los siguientes (Díaz-Couder Cabral, 1998):

1. El indígena no tiene por qué renunciar a su cultura y su lengua para dejar de ser un desheredado.
2. La diversidad lingüística y multicultural es un bien, nunca un estorbo para el desarrollo sostenible.
3. Hay que preservar y potenciar las lenguas y culturas indígenas.
4. Se debe evitar la consecuencia no deseada de la fragmentación de las realidades nacionales.

Además, han de articularse proyectos desde un "modelo plural de desarrollo" que:

A. Ayuden a superar las discriminaciones de que son objeto los indígenas,
B. Hagan compatible el desarrollo humano integral con la pluralidad lingüística,
C. Eleven a nivel público las lenguas y cultura indígenas,
D. Fomenten la igualdad de derechos y
E. Desarrollen la compatibilidad de la ciudadanía política y la pluralidad etnocultural.

De este modo, etnia, lengua y cultura vendrán a enriquecer el mundo que hasta ahora sentía, injustamente como lastre, sus múltiples diferencias. Pues bien, el documento a que aludo manifiesta su preocupación por lograr una "educación equitativa y de calidad para todos" (p. 1) que incida en las demandas anteriores. El documento se interesa, además, por pedir "una política cultural integral y explícita" (parágrafo 1.5), que garantice la participación de los diversos pueblos y comunidades en la consecución de sus metas, en conseguir una enseñanza no sólo de, sino en, la lengua materna, al igual que la del español y la de la lengua extranjera más representativa, en la cual no necesariamente se aprenderán materias diferentes, aspecto que está previsto para la lengua nacional y, últimamente, para la materna. Así, a lo largo de nueve páginas se diseña toda una panoplia de expectativas, planteamientos y actuaciones bastante ambiciosos, pero que en el momento presente tropieza como se sabe con la lentitud, que socava rápidamente la confianza, debilita la autoestima y hace retroceder la ilusión por la lengua propia, y la carencia sistemática de recursos que no podrá alcanzarse mientras estos países estén sumidos en la pobreza y agobiados por el peso, imposible de levantar, de sus deudas seculares.[12]

5. La aportación indígena

Es fundamental la aportación indígena en la planificación y realización de las políticas oportunas respecto a su propia lengua y cultura. Todos los pueblos deberían ser dueños de sus destinos y, en cualquier caso, las políticas respecto a ellos deben hacerse, como mínimo, con su consenso. Respecto al enunciado 4 anterior, en que se

leía que "se debe evitar la consecuencia no deseada de la fragmentación de las realidades nacionales", se toman muchas precauciones. Es el miedo que tienen muchos gobernantes a ella, pero no parece que estos pueblos pasen –ni pueden pasar, pese a tantas intentonas revolucionarias, tanto terrorismo ni tanta guerrilla– a ser un peligro para la unidad nacional de los respectivos países. Tampoco las reivindicaciones extremas de algunos grupos que ni tienen ni han tenido jamás los pies en tierra para separar objetivos legales y de justicia con venganzas que implican la ruptura nacional constituyen, por ahora, un peligro. Los pueblos no ignoran que estos grupos nunca han pensado seriamente en los indígenas, a quienes utilizan, al igual que los gobiernos dictatoriales de turno que se han servido siempre de ellos como meros instrumentos para sus dislates. Es el caso, respecto la revolución, de Sendero Luminoso en Perú, pese a haber contado entre sus ideólogos con gramáticos y lingüistas. De hecho, las reivindicaciones conocidas son intentos descentralizadores, no necesariamente desestabilizadores, en los países en que se enraízan como puede leerse, por ejemplo, en la Declaración del *Primer Encuentro de los Pueblos Quechuas de América* (Cuzco 1999). Las pretensiones de este colectivo son:

1. "Organizarse políticamente de manera autónoma e independiente para liberarnos de la tutela de los partidos políticos, de las iglesias y de una parte de las ONGS". Esto supone alcanzar ciertas dosis de autonomía.
2. "Buscar la unidad en la diversidad" de dialectos quechuas. Aspiran, probablemente a la unificación de la escritura, a la normalización dialectal y, si es posible, a una *koiné* futura.
3. "Vivir en estrecha unión con la naturaleza".
4. "La defensa del territorio es uno de los puntos centrales de su proyecto político". Son paritarios de la integridad, más que del integrismo.
5. "Es importante señalar aquí –dicen literalmente– que no queremos formar nuevos estados".[13] Este apartado es de suma importancia para comprender sus legítimas aspiraciones como pueblos.
6. "Defender el runa simi, quichua o quechua, su estudio, su enseñanza y la educación bilingüe e intercultural y otras prácticas de interculturalidad".

7. El proyecto de futuro consiste en "seguir organizándose desde las bases, desde las Comunidades, fortaleciéndose; seguir aprendiendo y conociendo mejor la riqueza cultural y espiritual de los pueblos y proponer nuevas alternativas económicas, sociales, políticas y culturales".

Se observa, por lo tanto, la progresiva mentalización de los pueblos en sus culturas y la importancia en la toma de decisiones, sin que ello implique la política integrista que algunos de sus miembros quieren, quienes en su afán de aislar la cultura propia para preservarla, no desean ni siquiera dejarse asesorar por los expertos correspondientes. Es un caso, por ejemplo, optar por la ortografía que ellos mismos diseñen al margen de gramáticos y lingüistas, o bien por la sugerida por estos expertos, tras los debidos análisis y debates. Mientras tanto, lo mejor es evitar caer en extremismos y hacer camino al andar, es decir, escribir la lengua, ya que ésta es la mejor manera de unificar criterios a la larga, ya que la expresión oral tiene tal naturalidad que a nadie le es lícito intentar cambiarla, sólo mejorarla conforme avance la escolarización y los sucesivos aprendizajes.

En Perú, por tanto, conjuntamente con otros países en que se habla quechua (o aymara) como en Ecuador o Bolivia, las confederaciones de pueblos indígenas, las Academias correspondientes están haciendo una primera gran labor de mentalización y trabajo por sí mismos que sólo se verá radicalmente premiada, si aúnan sus esfuerzos con la debida coordinación de las instituciones estatales.

6. Los resultados

Como consecuencia de las políticas anteriores, y a la vista del proceso concienciador de la EIB, parece que los resultados pedagógicos han mejorado en:

A. El rendimiento escolar, que se ha visto favorecido con el bilingüismo; lo mismo que ha sucedido en España (pese a los cambios legislativos del momento presente en busca de nuevos derroteros) y es que, como señala el Documento de *Política Nacional de Lenguas y Culturas en la Educación* (Lima

2002): "El aprender uno los códigos de los otros otorga flexibilidad cognitiva y mayor capacidad de interacción social; la educación bilingüe intercultural potencia los procesos de aprendizaje y contribuye a consolidar la convivencia democrática".

B. El nivel de escolarización y la duración de la misma, que se han incrementado.

C. La mayor nivelación en el rendimiento entre criollos e indígenas.

En el aspecto de la educación afectiva parece que:

A. Ha crecido la autoestima, conforme se ve una mejora en la aceptación de la cultura marginada.

B. Ha aumentado la colaboración de los padres tanto a nivel individual como colectivo.

Pero no todo es ni mucho menos positivo o al menos aún no se ha alcanzado un nivel digno en el largo proceso de la EIB, porque:

A. Los presupuestos son claramente insuficientes en la mayoría de los países.

B. Hay carencia absoluta de educadores que se quieran hacer cargo de educación en lugares distantes y en las condiciones actuales. Pese a las cifras conocidas de Perú, las carencias son más importantes de lo que los informes ministeriales sugieren.

C. Los niños abandonan la lengua materna, pese al aprendizaje incipiente de la misma en el colegio. Parece que al observar las carencias léxicas (y otras) de la lengua propia ante los retos de la escuela, los esfuerzos se canalizan hacia la lengua dominante y hacia el inglés. Con ello da la sensación, más o menos equívoca, de que la EIB es contraproducente.

D. La formación de los alumnos sigue siendo asimétrica y hay sectores de la educación opuestos radicalmente a que sus hijos se integren en los esquemas de la EIB. Desearíamos con López y Küper (1999: § 5.9): "que los sistemas educativos y las sociedades a las que atienden fuesen más atrevidos y se animasen a poner en marcha una EIB de doble vía que crea-

ra en los miembros de los sectores hegemónicos mayor comprensión, aceptación y respeto hacia los indígenas, producto de la igual mayor comprensión que resulta del aprendizaje del idioma de un pueblo".

Como dice el aludido documento (Lima 2002): "El sentido de una educación intercultural para todos es el de conocernos mutuamente, de aprender a vivir juntos y de aportar cada uno la riqueza de su diversidad".

E. La confianza en educadores y en programas, en textos y en desarrollo de actividades necesita crecer mucho, al tiempo que se trata de que la mejoría didáctico-pedagógica logre resultados todavía lejos de la de países desarrollados, como los de la Unión Europea.

Los resultados son en ocasiones muy pobres, como he señalado, y como cree Narvaja de Arnoux (2001) los ideologemas del tipo "todas las lenguas son iguales" o "todos tienen derecho a recibir enseñanza en su lengua materna", siendo políticamente correctos, son por sí mismos inefectivos si no van acompañados de otras previsiones de carácter jurídico, ético o ecológico. Pero con todas las salvedades y desventajas que se quiera, estamos en un proceso positivo en marcha en el que hemos de poner todas nuestras esperanzas de futuro. La EIB podrá tener defectos, pero hoy por hoy no tenemos otra cosa. Mientras tanto, sin embargo, hay que lograr que las instituciones internacionales capitalicen el desarrollo de estos países y patrimonialicen, si fuera necesario, las lenguas y culturas en proceso de rápida desaparición.

NOTAS

1. En ciudades como Santiago de Chile viven más de medio millón de mapuches, en Lima más de 600.000 quechuaparlantes, pero el uso de las lenguas que se hace en el ámbito urbano dista de ser tan integral como en los hábitats de procedencia de los emigrantes. La emigración conlleva una pérdida radical e inmediata de la lengua, la cual a veces se recupera, en muy pequeños porcentajes, a partir de la tercera generación y como problema de conciencia étnico.

2. Las fuentes consultadas han sido: general, *Ethnologue* (2003) y Fabre (1994); Perú, Pozzi-Escott (1998).
3. La dispersión de lenguas en países diferentes coadyuva a la mayor resistencia a la pérdida, por un lado, pero también a una mayor fragmentación. Con la desaparición de muchos obstáculos de frontera, con la firma de la paz entre países beligerantes, se podrá conseguir una mayor cooperación que favorezca la revitalización y el uso de las lenguas. Así, la firma de la paz entre Perú y Ecuador lleva a una mejor transmisión de logros y a un mayor intercambio de relaciones entre el quechua ecuatoriano y el cuzqueño-boliviano; permite, también, crear una política común para el sostenimiento y práctica de idiomas menores como el shuar, el huambisa y otras lenguas jíbaro habladas a ambos lados de la frontera de los dos países. Estas políticas de acercamiento, afortunadamente, ya se están realizando.
4. Faltan fórmulas para medir el estado de vitalidad de una lengua. Considero (Calvo, en preparación) que el rasgo de vitalidad más importante es el de la transmisión oral; si la lengua la hablan los mayores, la entienden sus hijos y apenas la practican los menores, la extinción está próxima: el equivalente a dos generaciones. Para no llegar a esta situación, es preciso sentirla como propia de la cultura y defenderla, extenderla al mundo escrito, atraer a hablantes de otras lenguas a ella, ligarla al espacio vital de sus hablantes y ser respetado exteriormente para que la presión de la lengua dominante no termine de eliminarla. Cuenta también, lógicamente, el número de hablantes y la dispersión de sus hábitats, pues si este segundo factor promueve nuevos dialectos y lenguas, es en cambio salvaguardia de conservación de algún dialecto. Por último, es la cohesión grupal y el sentido de prestigio el que hará que no se abandone la lengua con facilidad. Ninguna de las lenguas inmediatamente citadas parece cumplir estos requisitos con eficiencia.
5. El quechua, lengua de mayor número de hablantes entre las indígenas, con una literatura escrita desde principios de la colonia, con múltiples gramáticas y diccionarios desde 1560; lengua que dispuso de una extraordinaria puesta a punto normativa en 1584 (*Catecismo* del Tercer Concilio de Lima) para acomodarla a la nueva realidad religiosa, no encuentra hoy el suficiente vocabulario para los rudimentos de las ciencias. "Triángulo", "regla de tres", "densidad", "aceleración", "ósmosis" o "tetraplejia" requieren de ímprobos esfuerzos para poder decirse, si no es recurriendo sistemáticamente al préstamo castellano; quien lleva diez años haciendo un diccionario pretendidamente normativo –como es mi caso– lo sabe.

6. Para una aproximación al fenómeno de convergencia de problemas desde la perspectiva peninsular (en concreto, catalana) con la latinoamericana, cfr. AA.VV. (2002).
7. Pude asistir y colaborar (aunque mi nombre no figure oficialmente) y pude comprobar por mí mismo este cambio radical del panorama científico en Perú en el momento de la celebración en Cuzco del seminario-taller "Educación e Interculturalidad en América Latina" (22-25 de agosto de 1995). Cfr. Godenzzi (1996).
8. En otros aspectos como el debate supranacional, la prensa escrita, la inclusión de la lengua como oficial en foros internacionales del comercio o la industria, las cosas son muy diferentes. Por ejemplo, el guaraní no ha sido aceptado para ser lengua oficial de Mercosur, en donde Paraguay participa con Argentina, Brasil y Uruguay.
9. De él son estas palabras (comunicación personal): "... en estas comunidades [bilingües del Ecuador] es una exigencia la enseñanza de y en la lengua materna y L2. Como consecuencia, la enseñanza de las dos lenguas es obligatoria para los indígenas desde el *wawa wasi* (jardín de infantes) en adelante, no así para los mestizos [...] La enseñanza bilingüe tiene su autonomía, sus propias autoridades nativas y hay en el mundo indígena una intensa actividad y hasta mística por la docencia intercultural bilingüe" (e-mail de 27 de junio de 2002, 16:34 h).
10. Debo el borrador de la ley a la amabilidad de Elsa Vílchez (CILA-UNMSM), a quien agradezco también la deferencia de haberme remitido el documento oficial "Política nacional de lenguas y culturas en la educación" (elaborado en Lima en 2002) y Vílchez "La educación intercultural bilingüe en el Perú", documento que está finamente destinado a orientar a la DINEBI en sus gestiones políticas para el implante adecuado de EIB, toda vez que la universidad peruana y sus expertos no han sido todo lo debidamente integrados que debieran en el debate y la toma de decisiones nacional para la implantación de la reforma educativa.
11. Agradezco a Guido Pilares Casas la amabilidad que ha tenido en informarme sobre éste y otros documentos de la DINEBI.
12. Si la pobreza alcanza índices preocupantes en todo el subcontinente americano, aún lo hace más entre la población indígena. En Perú el 80% de la población indígena es pobre frente al 50% de la población global, al menos si se mide con los parámetros fijos de la economía general; otra cosa es que los movimientos indígenas consideren que la vida ecológica de los indígenas permite considerar que muchos de éstos tienen el nivel de vida que les es suficiente, sin que quepa hablar de pobreza, salvo en cuestiones relativas al poder adquisitivo.

13. En quechua: "Yachaychis, mana noqaykuqa munaykuchu musoq suyukuna paqarichiynachu", dicen en una lengua de ortografía y léxico pretendidamente koinético, pero con inaceptables deficiencias de redacción. (En vez de *paqarichiynachu*, debería decirse *paqarichina[yku]chu*.)

BIBLIOGRAFÍA:

AA.VV.: *Bilingüisme a Amèrica i a Catalunya / Bilingüismo en América y en Cataluña.* Actes del I Fòrum de Bilingüisme Amer-i-Cat. Barcelona, ICCI.

CALVO PÉREZ, Julio (2001): "Las lenguas como patrimonio: el principio de prioridad". En Sonia Tello Rozas (compil.): *En torno al Patrimonio e Interdisciplinariedad.* Lima, Universidad San Martín de Porres: 271-294.

CALVO PÉREZ, Julio (en prensa): *La vitalidad de las lenguas amerindias en el cono sur americano.* En Azucena Palacio (ed.): Universidad Autónoma de Madrid.

CALVO PÉREZ, Julio (en preparación): *Nuevo diccionario español/quechua, quechua/español.* A publicarse por la Universidad San Martín de Porres de Lima.

CHIRINOS, Andrés (2001): *Atlas lingüístico del Perú.* CERA "Bartolomé de las Casas". Cuzco.

DÍAZ-COUDER CABRAL, Ernesto (1998): "Diversidad sociocultural y educación en Iberoamérica": En *II Jornadas Iberoamericanas de Educación Intercultural Bilingüe*, Guatemala (2ª sesión).

FABRE, Alain (1994): *Las lenguas indígenas sudamericanas en la actualidad. Diccionario etnolingüístico clasificatorio y guía bibliográfica.* Tampere. 2 vol.

GODENZZI, Juan Carlos (compil.) (1996): *Educación e Interculturalidad en los Andes y la Amazonia.* CERA "Bartolomé de las Casas".

GODENZZI, Juan Carlos (2001): "Globalización, multilingüismo y educación: el caso del Perú". En *Boletín OEI: Programas. Iberoamérica: unidad cultural en la diversidad.* (www.campus-oei.org/cultura/god.htm).

GRIMES, Barbara F. (2003): *Ethnologue: Languages of the World.* SIL. 14ª ed., www.ethnologue.com.

LÓPEZ, Luis Enrique y KÜPER, Wolfgang (1999): "La educación intercultural bilingüe en América Latina: balance y perspectivas". OEI: 50 años de cooperación. *Revista Iberoamericana de Educación*, 20. Existe versión de febrero de 2000.

MILIAN MASSANA, Antoni (en prensa): "Les llengües ameríndies i la seva protecció constitucional". Barcelona. ICCI.

NARVAJA DE ARNOUX, Elvira (2001): "Las integraciones regionales en la for-

mulación de políticas lingüísticas para las comunidades aborígenes". En Internet: 136.142.158.105/Lasa2001/ NarvajaDeArnouxElvira.pdf.

POZZI-ESCOT, Inés (1998): *El multilingüismo en Perú*. Cuzco, CERA "Bartolomé de las Casas".

URBANO, Henrique (2000): "Patrimonio y modernidad". *Turismo y patrimonio*, 1: 13-25.

ZÚÑIGA, Madeleine, Liliana SÁNCHEZ y Daniela ZACHARÍAS (2000): *Demanda y necesidad de educación bilingüe. Lenguas indígenas y castellano en el sur andino*. Lima, MECEP/GTZ/KfW.

Reforma educativa y pueblos indígenas en Bolivia: retórica y práctica

Denise Y. Arnold y Juan de Dios Yapita
Instituto de Lengua y Cultura Aymara (ILCA), La Paz y Birkbeck College London

El presente ensayo[1] es una reflexión desde la antropología y la lingüística respecto al programa actual de la Reforma Educativa en Bolivia y su repercusión en los pueblos indígenas: ¿Tiene este programa en consideración sus intereses? ¿Hasta qué grado han participado en su implementación? ¿Cuándo fueron consultados? Y ellos, ¿qué han dicho y hecho al respecto? Asimismo subraya algunas propuestas educativas alternativas iniciadas por los propios pueblos indígenas.

Como señaló Hamel en 1994, la región andina, juntamente con la Mesoamérica, es una de las dos grandes macroetnias de las Américas, en donde vive aproximadamente el 80% de la población indígena. En esta región, que abarca desde el sur de Colombia hasta el norte de Chile y Argentina, incluyendo también a Ecuador, Perú, Bolivia y una parte de Venezuela, dominan dos lenguas indígenas: el quechua y el aymara.[2] La educación bilingüe a menudo se aplica con la esperanza de retardar y revertir la disminución de su uso, mientras se proporciona también el acceso al castellano, como lengua oficial. Pero, como han planteado Luykx y otros autores, es paradójicamente la larga historia de exclusión de los pueblos indígenas de la educación formal y su correspondiente impedimento al acceso del castellano la clave para mantener vivas las lenguas indígenas. De modo que, al introducir el castellano entre las poblaciones previamente monolingües y analfabetas, los programas de la educación bilingüe posiblemente aceleran en realidad la disminución de las lenguas indígenas. Esto se debe a la presión social a favor del castellano (y en contra de las lenguas indígenas), de modo que, una vez establecida la educación escolar en una comunidad, el castellano tiende a desplazar la lengua indígena en una proporción siempre mayor de contextos.[3]

En el caso de Bolivia, la población indígena fluctúa, según quien hace el recuento y con qué propósito lo realicen.[4] Las cifras del censo de la población indígena dependen principalmente de criterios lingüísticos

(¿qué lengua o dialecto habla usted?), y sólo en el 2001 se introdujo una nueva pregunta respecto a la autoidentidad (¿con qué grupo se identifica?). En cualquier caso, las cifras censales recientes son inquietantes. Según el censo de 1992, el total de la población indígena llegó hasta el 81,2%, de tal manera que el 23,5% de la población nacional eran aymaraparlantes, el 34% eran quechuaparlantes y los demás una combinación de grupos andinos (uru-chipaya), el guaraní y otros grupos amazónicos. Los mestizo-criollos que hablan castellano y que en su mayor parte viven en los centros urbanos, componían apenas el 22% del total. Actualmente, según el censo de 2001, la población aymaraparlante ha disminuido al 13,6%, y la población quechuaparlante al 21,8%. Como corolario, la población castellanoparlante ha subido al 63,5%.[5]

Desde 1983 se ha otorgado a las lenguas quechua y aymara la condición de lenguas oficiales, lo que implica su pleno uso y desarrollo en los ambientes públicos de los territorios donde se hablan. En Bolivia, a pesar de tener una población de mayoría indígena, sólo el 2% de quienes manejan el país proviene de estos grupos, lo que los reduce a la condición de una "mayoría sin poder". A pesar de haber sido aprobadas diversas leyes e instrumentos legales en la última década para remediar esta situación, la persistencia de esta desigualdad de oportunidades para la gente indígena (incluyendo las posibilidades educativas para superarlas) subyace a los problemas estructurales que embargan al país y que les afectan a ellos más directamente.

Por tanto, la preocupación central no es la de introducir desde arriba medidas paliativas centradas en la cultura, sino su inclusión en cuestiones políticas más amplias, como el reconocimiento de sus tierras y los límites de sus territorios. Fishman observa: "Los programas de mantenimiento y revitalización de lenguas, no han tenido éxito en ninguna parte si su mayor énfasis se sitúa en la escuela y no en otros canales sociales primarios" (1985: 374).

La Reforma Educativa como panacea para los pueblos indígenas

En el pasado, los enfoques oficiales a la educación indígena buscaron una integración mayor de los pueblos andinos al Estado-na-

ción mediante el efecto homogeneizante de la hispanización impuesta. En tanto que el período anterior a 1952 se caracterizó por la enseñanza rural conducida en castellano como medio de inmersión por los docentes mestizos letrados, el período posterior a la Revolución boliviana (1952) y la primera Reforma Educativa (1953), fue a través del mismo medio de inmersión, pero esta vez en las manos de docentes bilingües procedentes de las áreas rurales (Arnold, Yapita y otros, 2000a: 100 y sig.). En este último caso, las lenguas andinas se han usado sólo como un medio para coadyuvar en la explicación de lo que sería de otro modo imposible de comprender para los niños, según un modelo "substractivo" de aprendizaje en el cual domina el castellano. En ambos períodos, el castellano fue ignorado como materia en sí, al igual que las lenguas aymara y quechua, como está ocurriendo hasta el presente.

Muchos educadores plantean que la razón pedagógica principal del problema que agobia en la actualidad a países como Bolivia, el elevado índice de analfabetismo que tiene sus raíces en las áreas rurales, se debe al modelo educativo de inmersión en el castellano como medio de instrucción para niños cuya lengua materna es distinta (ver por ejemplo Skutnabb-Kangas, 1990; 2000: 595). Del total de la población iletrada, aproximadamente el 70% vive en las áreas rurales, y de ésta, el 68% son mujeres. El censo de 1992 señaló una proporción de analfabetismo del 20% (que se eleva al 55% si se incluye a los "analfabetos funcionales")[6] cifra que reveló una "crisis" en el modelo de la educación boliviana y justificó la necesidad de una segunda Reforma Educativa (Velasco Reckling, 1994: 5).

Los experimentos iniciales de la Educación Bilingüe fueron introducidos en la década de 1970, desde un enfoque de "educación popular", en manos de los educadores populares e indígenas, y hablantes nativos que trabajaban en organizaciones como SENALEP (Servicio Nacional de Educación Popular). No obstante, la actual Reforma Educativa, (aprobada como ley en 1994 bajo la administración del presidente Gonzalo Sánchez de Lozada7[7] junto con la Ley de Participación Popular en el mismo año), emergió en otra situación, debido a ajustes estructurales exigidos por el Banco Mundial y otras organizaciones multi y bilaterales, en el contexto de una democracia más amplia y una participación indígena mayor en la ciudadanía

y la educación. La Reforma Educativa dio lugar a grandes esperanzas en toda Bolivia y en el mundo, contando con una reputación muy favorable y considerada una de las más exitosas en Latinoamérica.

Sin embargo, en la práctica la Reforma es criticada sobre todo en cuanto a su aplicación en el altiplano boliviano, en el núcleo formado por población aymara y quechua. En este contexto regional, Yapu (1999) critica los fallos administrativos y de gestión de la Reforma en las áreas rurales; el equipo de CEBIAE (1999) subraya los mismos fallos en las áreas urbanas; Alavi (1998) y Yapita (1998a) señalan las carencias pedagógicas y lingüísticas respectivamente en la planificación y producción de los materiales de enseñanza en los ciclos básicos; Yapita (1994) y Luykx (2001a y 2001b) cuestionan las maneras de "estandarizar" las lenguas andinas en la Reforma, al recurrir a enfoques universalistas e historicistas; y Arnold, Yapita y otros (1999, 2000a), Medina (2000) y Patzi (2001) subrayan las carencias ideológicas de fondo de dicho programa. Regalsky también ha señalado cómo los actuales modelos jurídicos que subyacen a la Reforma replican precisamente a los de la época colonial. De modo que, en tanto que la ley de Participación Popular controla geopolíticamente a las poblaciones indígenas, en una forma muy parecida a las reformas toledanas de 1572, la Reforma Educativa controla de manera verticalista lo que las poblaciones indígenas deben pensar, aun en sus propias lenguas, de manera muy parecida a la del Tercer Concilio de Lima de 1582-1584.[8]

La ineficacia de la actual Reforma Educativa para convencer a sus beneficiarios

Las críticas de los intelectuales también cuestionan, a nivel pragmático, el grado de éxito de las políticas educativas estatales para los pueblos andinos: si tales políticas apoyan realmente a los programas de literalidad, la lectura rápida, con entendimiento y retentiva, y el respeto en general hacia estos pueblos, sus culturas y lenguas. Sin embargo, se puede distinguir otra tendencia en las poblaciones andinas a las cuales se dirige la Reforma: los escolares, padres de familia, maestros rurales y directores de los distritos administrativos, mues-

tran una apatía generalizada hacia la Reforma, los programas educativos que ofrece y los materiales educativos que suministra. Por ejemplo, entre 1998 y 1999 grabamos numerosas entrevistas con maestros, directores de distritos y padres de familia que expresaron su descontento en términos de su carencia de identificación con el registro escrito de su lengua impuesto por la Reforma, a saber: "No es *nuestro* aymara"; "No entendemos *este* aymara" o "Esto no es *lo nuestro*, es el aymara de la Reforma *Riphurm aymara*" (Arnold, Yapita y otros, 2000a: 7).

Debido a esta falta de sentido para el supuesto beneficiario de muchos de los materiales de enseñanza donados por la Reforma a las comunidades rurales, éstos han sido devueltos, desechados, escondidos, o sencillamente depositados bajo llave, y sólo se sacan a la luz cuando los asesores pedagógicos visitan por casualidad las escuelas.

Estas deficiencias señalan la carencia de autoidentificación por parte de los beneficiarios altiplánicos con los objetivos de la Reforma, sus programas y materiales. Esto no es sorprendente, en vista del hecho de que casi todos los términos aplicados por la Reforma a sus beneficiarios son acuñados y luego impuestos desde fuera de sus territorios y no desde dentro: los términos como "indio", "amerindio", "andino", "etnia", "indígena" (un término que la mayoría de los aymara y quechua asocian con los grupos amazónicos), "pueblos originarios" (*originario*, un término fiscal), el término fuertemente sectorial "campesino", "una cultura tal y cual", etc. Tales términos también tienden a perpetuar la condición de minoría de "grupos lingüísticos y culturales" antes que a adoptar la terminología de las naciones históricas del antiguo Collasuyo que hablaban estas lenguas o las incipientes naciones aymara y quechua dentro de la nación de Bolivia.

Esta carencia de autoidentificación (lo que Skutnabb-Kangas, 1990, llama "autodefinición") tiene sus raíces en la forma en que el Estado boliviano planifica y pone en práctica la Reforma "desde arriba" y "afuera" de las comunidades beneficiarias y sin consultarlas. Dichas críticas surgen frecuentemente en forma de rechazo por parte del magisterio respecto a la cantidad de expertos extranjeros que la dirigen sin el menor conocimiento de las culturas y lenguas nacionales con las cuales tratan. Las mismas críticas van dirigidas a una de

las principales guías didácticas de la Reforma, que no menciona ningún libro boliviano, ni siquiera alguna obra pedagógica cultural que trate de la realidad boliviana, ni algún autor que hable una de las lenguas nativas.

Otra queja persistente es que, si en teoría existe una postura intercultural de la Reforma, en la práctica el diseño de los textos en lenguas nativas fue preparado por expertos en lengua castellana. Dichos textos fueron probados en escuelas urbanas de las elites, castellanoparlantes, y luego traducidos a una grafía "estandarizada" del aymara o del quechua por un grupo de técnicos del gobierno (UNST-P: Unidad Nacional de Servicios Técnico-pedagógicos). En el diseño de los textos jamás se tomaron en cuenta las diversas necesidades conceptuales y didácticas para la enseñanza de las lenguas nativas o la matemática andina, y menos aún los postulados lingüísticos básicos en los idiomas andinos que conciernen a las distinciones entre lo humano y lo no-humano, las normas culturales de género y los sistemas numéricos, o las normas semánticas, cuyos puntos los fundamentos interculturales de la Reforma tenían que haber reforzado.[9]

Este enfoque normativo, auspiciado por el Estado, logra lo que Mühlhauser (1990) llama "la reducción de las lenguas a la escritura" en otros contextos culturales. Dicho enfoque también va en contra de las cuestiones lingüísticas como señala Hymes, Hamel y otros, quienes arguyen en favor de la necesidad de considerar no sólo las estructuras superficiales de las lenguas en su traducción, sino también los esquemas y patrones culturales que expresa el lenguaje (ver Bratt Paulson, 1997: 83).

Un enfoque alternativo (aunque todavía liberal) habría incluido desde el inicio grupos multidisciplinarios con hablantes nativos de las diferentes regiones, para diseñar módulos de enseñanza más sensibles cultural y regionalmente. En la Reforma Educativa peruana, esta posibilidad de inicio se pasó por alto, según el experto educativo peruano Luis Enrique López, quien admite que no se consultó demasiado a las organizaciones de base en la creación del programa de la EIB centrado en Puno, y que la ausencia de este "ingrediente crítico" quizás fue uno de los motivos de sus deficiencias (Albó, 2002: 90 nota 12). Este modelo fue exportado más tarde a Bolivia, donde también resultó difícil hacer trabajos de consulta con los supuestos beneficia-

rios de la Reforma, ya que sólo se asignó el 2% del presupuesto global para la producción de material didáctico y un gigantesco 96% para cambios del aparato administrativo del Estado (Velazco Reckling, 1994). Se realizaron algunos estudios regionales como consultorías, pero nada más. En este contexto, cierto docente rural quechuaparlante nos comentó con respecto a la actual manera de conducir la Reforma: "La Reforma se inició por el techo, ahora están tratando de construir las paredes, y luego tendremos que construir los cimientos... ¡es una tarea imposible!".

Sin embargo, estas críticas por parte de los propios beneficiarios indican también su conciencia lingüística (o etnolingüística)[10] de que lo que ocurre con las lenguas aymara y quechua bajo la Reforma no es apropiado a sus propios intereses. Por ejemplo, algunas críticas sugieren que la Reforma aprovecha el marco de la Educación Intercultural Bilingüe para disfrazar otro intento de integración política de los pueblos andinos dentro de un Estado-nación mestizo homogeneizado. Como evidencia de esta afirmación, señalan el hecho de que la Educación Intercultural Bilingüe está basada en programas de enseñanza en lenguas nativas sólo en los tres años del ciclo básico, en el modelo "débil" de la educación bilingüe llamado "salida temprana" ("*early-exit*" en inglés), y que en la práctica llevará a una mayor hispanización y asimilación de las poblaciones andinas (cf. Skutnabb-Kangas, 2000: 592-4).

Otras tres tendencias en la implementación de la Reforma confirman su dirección hacia una mayor asimilación de los pueblos indígenas y originarios. La primera es que, aunque el objetivo de la Ley de la Reforma Educativa de 1994 fue la educación boliviana de todos los ciudadanos de la nación, en la práctica la aplicación de la Educación Intercultural Bilingüe se ha dirigido a los pueblos indígenas rurales, y no a la población mestiza y criolla, y mucho menos a las poblaciones urbanas.

En este último caso, algunos (incluso el ex vicepresidente Víctor-Hugo Cárdenas, aymaraparlante) sostienen que es de igual importancia generar la interculturalidad en la educación de estos grupos, considerando la alta incidencia de la discriminación racial cotidiana que se origina en las ideas homogeneizantes que practican, y la necesidad urgente de una mayor tolerancia entre ellos (cf. Skut-

nabb-Kangas, 2000: 661-2). Para Cárdenas, sólo un énfasis en la interculturalidad en una segunda oleada de reformas constitucionales lograría dicho punto. Pero en la práctica, aquellos que dirigen la Reforma siguen hablando de una "Educación Bilingüe Indígena" aunque claramente no está en manos de la propia población indígena.[11]

La segunda tendencia en la implementación de la Reforma que refuerza la asimilación de los hablantes aymara y quechua, es el abandono del intento original de lograr la alfabetización (literacidad) en L1 (la lengua materna, aymara o quechua), a favor de un proceso paralelo de obtenerla simultáneamente en L1 y L2 (la segunda lengua, que es el castellano). Esta técnica ha sido ampliamente criticada en los modelos débiles de la educación bilingüe en otros países, donde, si el aprendizaje de L2 es sustractivo, entonces, como dice Skutnabb-Kangas, "cuanto más pronto comienza, resulta tanto peor" para la lengua más débil (2000: 576).

En parte, este desvío de los modelos anteriores de la educación bilingüe que se iba a aplicar en la Reforma, es el resultado de las reacciones de algunos de los padres de familia con respecto a la enseñanza en lenguas nativas, los cuales, por razones históricas (para manejar sus documentos de títulos de tierras, escritos en castellano), y para evitar el uso de los nuevos módulos sin aceptación en las lenguas nativas, prefirieron que sus hijos aprendieran en castellano. Para este fin, regiones íntegras del altiplano que eran de habla aymara o quechua, incluso el núcleo en torno a Tiwanaku, se declararon castellanoparlantes. En otros casos el mismo fenómeno ha provocado un proceso incontrolable de deserción escolar y migración hacia las áreas urbanas, guiados por los padres de familia rurales, en busca de lo que percibieron como una educación más pertinente para sus hijos (Arnold, Yapita y otros, 2000: 5).

La tercera tendencia que refuerza la asimilación de los hablantes de lenguas nativas es la creciente construcción de "escuelas internadas" en las áreas rurales. En tanto que esta política no es parte integral del programa de la Reforma, sin embargo ha sido apoyado y financiado por otros órganos del Estado.[12] Nuevamente, el argumento administrativo para la implementación de dicha política concierne a la disminución de la población de educandos y docentes en escuelas rurales, y la necesidad de centralizar la educación de la población re-

manente, tendencias que pueden ser relacionadas directamente con otras políticas de la Reforma. En la práctica, estas escuelas internadas, insertadas en el contexto actual de una mayor asimilación en un medio educativo hispanizante y un conjunto de valores dominantes criollos, fomentan la alienación de los hablantes aymara y quechua de sus lenguas y culturas, y los verdaderos valores de sus padres y abuelos.

Cabe señalar que políticas parecidas en Chile durante la época de Pinochet fueron parte de un intento deliberado de "blanquear" y "chilenizar" a las poblaciones andinas en el norte de aquel país. En otros contextos culturales (kurdos en Turquía, aborígenes en Australia, navajos en los EE.UU., tuscarora y otros grupos en Canadá), intentos parecidos han sido considerados más directamente el "genocidio educativo" de las poblaciones indígenas, en el sentido de "trasladar forzadamente a los niños de un grupo a otro" (según los términos de la Convención Internacional sobre la prevención y castigo del crimen de genocidio de 1948). Como resultado, los gobiernos en cuestión tuvieron que pedir oficialmente disculpas a los pueblos afectados por haber cometido semejantes políticas (ver Skutnabb-Kangas, 2000: 332-347).

La autoidentificación: un perfil de la práctica

Si la manera jerárquica de formular e implementar la Reforma Educativa por parte de los sectores dominantes de la sociedad boliviana no ha podido comunicar a sus beneficiarios ningún sentido de autoidentificación con sus propósitos, entonces, ¿qué alternativas existen?

Esta carencia de autoidentificación se debe en parte a las numerosas definiciones "exo" en vez de "endo" usadas en la práctica educativa. Pero las razones más profundas para esta carencia de comunicación yacen más allá de la terminología "exo", en sus propios orígenes en la economía política y jurídica, y en asuntos de la geopolítica. Una controversia central que subyace en esta disensión entre el Estado boliviano y las bases indígenas en torno a la educación tiene que ver con la construcción de una nación multilingüe y pluricul-

tural con la voluntad política para forjar la identidad y unidad nacional, al preservar a la vez la diversidad lingüística y cultural (cf. Hamel, 1994: 272).

Históricamente, pocas dudas hay de que el proyecto de construir los Estados-naciones homogéneos, monolingües y monoculturales como Bolivia, basados en los modelos europeos, actuó como un obstáculo principal al desarrollo independiente de una educación aymara o quechua. Han sido bien documentadas las raíces de esta situación en la formación de las repúblicas latinoamericanas en el siglo XIX (ver por ejemplo Heath y La Prade, 1982). En el caso de Bolivia, desde 1825 la Constitución Política de la nueva República, basada en las filosofías liberales y positivistas importadas, extendió los principios generales de la libertad e igualdad a todos los ciudadanos de la nueva nación, que supuestamente incluyeron a las "comunidades indígenas". No obstante, una contradicción inherente entre una igualdad formalmente postulada y la desigualdad de la vida cotidiana, trastocó un principio abstracto legal a lo opuesto, contribuyendo así a la perpetuación de las discriminaciones existentes (cf. Hamel, 1994: 273).

De este modo, los grupos dominantes de la nueva república interpretaron sus diferencias lingüísticas y étnicas en términos de retraso y marginalización, y como obstáculos a la comunicación dentro de la sociedad nacional. Sus programas para el desarrollo de las comunidades indígenas se basaron en las estrategias de la integración nacional a niveles socioeconómicos, culturales y lingüísticos. La misma situación continuó hasta el siglo XX (a pesar de la Revolución boliviana de 1952) y aún persiste hoy, de tal manera que sólo las demandas de un movimiento social de enormes proporciones pueden reformarla.

Las propuestas educativas indígenas

Ahora consideremos el asunto desde otra óptica. Aparte de su resistencia silenciosa o sus críticas más abiertas a los modelos actuales, las poblaciones indígenas de Bolivia, ¿qué hicieron respecto al tema educativo y cuáles son sus propuestas?

El Manifiesto de Jach'ak'achi (escrito en el 2000, durante los levantamientos aymaras liderados por el mallku Felipe Quispe), es el

resultado de treinta años de actividad política entre los intelectuales y líderes indígenas para que sus reivindicaciones, incluido los temas educativos, sean reconocidas por la Ley Internacional. Inspirados por una serie de declaraciones y congresos,[13] reaccionaron en contra del Convenio 107/1957 integracionista de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y encargaron al Consejo Indio de Sudamérica (CISA) su replanteamiento radical en favor de los Pueblos Indígenas, que se iba a conocer como el Convenio 169. CISA también propuso la creación de un Fondo Indígena (creado en 1992) y la Declaración de la Década del Indio (1994-2004). Los representantes de CISA participaron activamente en la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas y forman parte del Foro Permanente de los Pueblos Indígenas ante la ONU.

Los movimientos indios y kataristas, y más recientemente la organización política de los mallkus regionales,[14] con su representación en el Parlamento Andino, extendieron estas demandas políticas a lo largo y ancho del territorio, presentaron candidatos aymaras y quechuas ante los parlamentos en Bolivia, Perú y actualmente en Chile, y buscaron en general el reconocimiento de sus tierras y territorios.

Las demandas educativas forman parte de su agenda. Éstas figuran brevemente en el Convenio 169 de la OIT, como también en un cuerpo emergente de "leyes blandas internacionales" y los encuentros continuos a niveles regional, nacional e internacional de los pueblos indígenas respecto a la educación, de los cuales los más recientes fueron los de Puno, Arequipa y Lima, 2002, cuyas demandas se tratan en la reciente Declaración de Lima.

Una fase aún más reciente fue la elección de la candidata vicepresidencial del partido indianista MIP (Movimiento Indianista Pachakuti), la quechuaparlante Esther Balboa, al Viceministerio de la Educación Primaria en Bolivia, después de su traspaso al partido del gobierno MNR (Movimiento Nacionalista Revolucionario). Al cabo de tres meses, realizó un análisis extenso y crítico de la Reforma Educativa, cuyo resultado fue el retiro de tres de sus funcionarios principales por motivos de corrupción endémica, acto apoyado por muchos de los intelectuales y las ONG bolivianas. Puesto que uno de los funcionarios tenía estrechos lazos con el vicepresidente (del partido

MNR), los tres funcionarios de la Reforma fueron reincorporados inmediatamente, y en lugar de ellos la misma viceministra, Esther Balboa, fue retirada de sus funciones. De este hecho surgió el primer debate verdadero en la prensa nacional acerca del funcionamiento de la Reforma y un análisis detallado del gasto del presupuesto (Morales, 2002). También resultó evidente que el retiro de Balboa no procedió directamente del Gobierno, sino de la representación de uno de los principales gobiernos financiadores de la Reforma Educativa en Bolivia, preocupado por un cambio de actitud que iba a comprometer el ingreso masivo de fondos ya gastados.

Derechos jurídicos, lingüísticos y educativos en el altiplano boliviano

Llegamos a una situación en que, si bien las iniciativas indígenas educativas han sido integradas como parte de la "ley blanda" internacional (y han sido reconocidas por el Banco Mundial, en OD 4.20), sus implicaciones no han sido tomadas en cuenta plenamente por los políticos y expertos educativos nacionales, ni por el conjunto de los financiadores multilaterales y bilaterales en el ámbito internacional. ¿Por qué ocurre esto?

Se debería analizar la situación estructural del Gobierno (y el Estado) boliviano, incluso su jurisdicción y geopolítica desde siglos atrás. Desde la fundación de la República hasta ahora, ninguna de las Constituciones Políticas del Estado ha reconocido los territorios de las naciones andinas indígenas, ni ha comenzado a delimitar los territorios aymara y quechua, y no se ha considerado que pueda darse un clima verdadero de comunicación oficial en estas lenguas (como tiene lugar por ejemplo en Cataluña o Gales con sus propias lenguas).[15] A pesar de haber pasado (o ratificado) una serie de leyes y declaraciones que conciernen a estos asuntos a niveles nacional e internacional, en la práctica no se ha logrado el cumplimiento de sus demandas.

A pesar de que la Constitución boliviana de 1994 (arts. 1 y 171) reconoce en el país una Nación soberana "multiétnica" y "pluricultural", las otras leyes nacionales no otorgan el apoyo necesario

para garantizar en la práctica dichos postulados. Ni siquiera existe el crédito jurídico necesario para que estos mismos artículos garanticen el "plurilingüismo" del país, y prevalece la lengua castellana, en lo que Clavero (1997) llama en otros contextos latinoamericanos el "monoconstitucionalismo" de la lengua española.

En la esfera de los derechos lingüísticos y educativos, encontramos la misma situación. Aunque Bolivia ratificó en 1991 el Convenio 169 de la OIT,[16] muchas de sus recomendaciones aún no son vigentes. En lo educativo, la Parte VI de dicho Convenio exige que los problemas y servicios educativos, dirigidos a determinados beneficiarios, "deben ser desarrollados e implementados en colaboración con los mismos" (art. 27) y, además, deben reconocer el derecho de esos pueblos a "establecer sus propias instituciones e infraestructuras". Esto implica trascender el "tokenismo" actual de invitar a algunos funcionarios estatales, de habla aymara o quechua, a encabezar las nuevas propuestas y proveer, de una vez, los incentivos (con el respaldo de fondos suficientes) para las estructuras alternativas administrativas e institucionales a niveles regional y local para implementar nuevos programas educativos, dirigidos por aymaras y quechuas en sus propios territorios.

Pero, nuevamente, ¿cómo se puede lograr esto? Para el jesuita catalán-boliviano Xavier Albó (2002), el problema reside en que la Reforma aún no va más allá; por ejemplo, no se aprovecharon adecuadamente las posibilidades que se daban dentro del marco legal de la Reforma Educativa con sus bases en la Ley de Participación Popular de 1994. En este contexto, él aboga en favor de la mayor intervención en los asuntos educativos de los consejos indígenas a escala local, de distrito, departamental y nacional (inclusive los llamados Consejos Educativos de Pueblos Indígenas o CEPOS, y los Consejos Educativos Aymara, CEA, y Quechua, CEQ, un conjunto de Comités Escolares locales, centrales y de distrito, y un Consejo Educativo Nacional), propuestos como parte de la Participación Popular en 1994, y apoyado por UNICEF, aunque se les considere débiles, corruptos y vendidos.17[17] Como organizaciones de base, éstas tendrían una función paralela a la del Estado en asuntos educativos, como la asesoría de la cualidad educativa, la proposición de las demandas locales teniendo en cuenta las necesidades socioculturales, el desarro-

llo del contenido del currículo local, y la administración de los recursos locales, en diálogo constante con los maestros, asesores pedagógicos y directores de distrito sobre su implementación. Su dilema se resume en el comentario efectuado en 1998 por el vicepresidente del CEPO quechua:

> "Nosotros planteamos que haya una participación conjunta y con poder de decisión, porque a veces nos dicen 'pueden participar con sugerencias o una ponencia', pero no es seguro: si les gusta van a escuchar, si no les gusta no lo harán... Proponemos que los que enseñan sean quienes conozcan lo que es trabajar sobre la misma tierra, que se formen los Consejos de ancianos... que [se] les dedique unas horitas dentro del aula para que enseñen a la comunidad". (Citado en Albó, 2002: 134, nota 10)

La sugerencia de Albó no es lo más importante. Si los comités y consejos en las comunidades rurales andinas han estado activos durante los últimos 450 años, seguramente lo grave es que aún no se reconoce el status jurídico de sus actividades. En vez de esto, el artificio retórico que usan los expertos como Albó, pasa por encima de los hechos históricos, condenando así su abolición implícita en favor de las nuevas propuestas del Estado mestizo-criollo, para ser manejados por expertos foráneos con escasos conocimientos local o lingüístico. Su argumentación, realizada con la mejor de las intenciones, no provee de metodología para ninguna otra posibilidad.

En teoría, el conjunto de las leyes internacionales ofrece una interpretación más amplia. Por ejemplo, el mismo Convenio 169 demanda el reconocimiento no sólo de los derechos económicos, sociales y culturales de estos pueblos, sino también *de sus propias instituciones* (Parte I, art. 2). Examinemos este punto con cuidado. Los expertos proponen que los nuevos comités de la Participación Popular constituidos como instituciones hagan sus recomendaciones y sean sus criterios los que lleven a establecer el financiamiento internacional. Pero estas medidas ¿resolverían la cuestión? Retrocedamos un poco. Desde una perspectiva antropológica, "la educación" abarca una amplia gama de actividades que incluyen la instrucción de los

miembros más jóvenes de una sociedad en su lengua, cultura, sistema legal, instituciones políticas, prácticas textuales, epistemologías, ideas religiosas, filosofía y así sucesivamente. Por tanto, en lo educativo, una lectura antropológica de esta parte del Convenio 169 implicaría que el Estado reconozca las instituciones andinas subyacentes y alternativas a las prácticas actuales, tales como los *thakhi* o "caminos" de los Andes meridionales, un conjunto de habilidades, destrezas y obligaciones asociadas con diferentes grupos de edad y género (Arnold, Yapita y otros, 2000: cap. 6).

Bajo esta luz, la propuesta de la Ley de Participación Popular para la supervisión desde un comité local de maestros y sus actividades, es otro argumento retórico, con enormes implicaciones históricas y jurídicas. La evidencia muestra que, desde 1572, con las reformas toledanas, las comunidades fueron obligadas a asistir y mantener a los maestros dentro de su jurisdicción. También les obligaban a guardar todos los documentos pertinentes a los asuntos fiscales en una caja comunal, bajo tres llaves, orden estatal que cumplieron fielmente hasta ahora, cuyo ejemplo es que suelen guardar bajo llave los libros de texto de la actual Reforma Educativa (Arnold, Yapita y otros, 2000: 277, 290). Las comunidades andinas tuvieron su propia historia de la escuela mucho antes de la vigencia de las Leyes de Participación Popular o la Reforma Educativa. Por tanto, no es de sorprender que estas poblaciones reaccionaran cuando un reciente ministro de Educación demandó la creación de tales comités, *como si nunca hubieran existido*.

De igual manera, la Parte IV de este Convenio demanda el reconocimiento por parte el Estado de los medios de formación profesional basada en las prácticas artesanales e industrias rurales y comunales propios de estos pueblos, como factores importantes en la preservación de sus culturas, medios de sostenimiento y desarrollo económico[18] y, de ser posible, un apoyo para el asesoramiento técnico y financiero para lograr dichos fines. Estas peticiones no han sido tomadas en cuenta en las propuestas para la Reforma Educativa, a pesar del interés incesante por parte de hablantes y docentes por igual, en la propuesta productiva de la famosa escuela-ayllu de Warisata de la década de 1930, y su insistencia en que proyectos educativos parecidos sean aplicados sin demora en las áreas rurales del altiplano. Tan sólo en la práctica local hay proyectos aislados que trabajan con este

modelo alternativo, liderados por maestros inspirados, por ejemplo en Raqay Pampa (Cochabamba) y en Livichuco (Oruro).

Nuevamente los acuerdos internacionales indican los caminos que habría que seguir para poner en marcha un proyecto con la participación indígena. Cabe subrayar que las Resoluciones en Borrador de la Declaración de los Derechos Indígenas de la ONU de 1989 y 1993 iban más lejos que la Resolución de 1994. En sus demandas figuraban el reconocimiento no sólo del derecho (en lo abstracto) para usar las lenguas indígenas, y tener acceso a educación en las mismas lenguas nativas, sino también en relacionar estas demandas al derecho fundamental de la autonomía en la organización y control sobre los contextos de uso lingüístico y educativo, según los patrones culturales tradicionales del grupo, sus propias formas de escritura y literatura, y métodos de enseñanza, incluso el derecho a sus propios territorios y formas organizativas (junto con las demandas para la provisión de los recursos adecuados para estos propósitos).

Los modestos logros educativos de Bolivia en los últimos años deben ser situados en el contexto más amplio de los derechos humanos indígenas y los derechos lingüísticos indígenas, en el ámbito internacional.

Geopolítica indígena y los programas educativos del futuro

El cuerpo de leyes internacionales revela otras limitaciones de los proyectos actuales en Bolivia con respecto a la manera de cartografiar los territorios lingüísticos y citar la estadística del número de hablantes de cada lengua nativa, en términos de las divisiones geopolíticas estatales.[19] Como observa Silverstein (1998: 414), es precisamente esta clase de datos numéricos los que permiten la clasificación de lenguas "dominantes" y "minoritarias", dentro de una conceptualización económica orientada al mercado y a un cariz político.

Por tanto, es urgente entender los criterios organizativos de los territorios indígenas y ubicar dentro de esta lógica preexistente las variantes regionales e históricas de cada lengua (en términos tanto sincrónicos como diacrónicos), como también la constitución y can-

tidad de hablantes. Todo ello demandará la formación de equipos multidisciplinarios que dominen la lingüística, historia, estadística, demografía, etc., con una predominancia de hablantes nativos de los territorios sujetos. En estos equipos, los expertos existentes deben jugar un rol vital pero secundario, como asesores para los equipos de hablantes, como Yapita (1998b) ya sugirió.

Exige además un nuevo programa de ordenamiento territorial en que sean compatibles, por fin, las divisiones político-administrativas del Estado con los territorios indígenas, para fundamentar mejor los procesos de cambio educativo. Si bien los planteamientos de las ramas diversificadas de la Reforma Educativa permiten en teoría esta posibilidad, hasta el presente se ha negado a los pueblos de las tierras altas el desarrollar las bases legales e institucionales necesarias para elaborar un plan nacional educativo en sus regiones. Tampoco el Estado ha desarrollado los equipos regionales técnicos que podrían respaldar estas iniciativas.

En cualquier nuevo planeamiento educativo regional, los diferentes niveles de una organización político-administrativo-técnica indígena deberían funcionar plenamente. Asimismo, la elaboración colectiva de nuevas propuestas educativas bien fundamentadas deberían generar el contenido de los currículos regionales y locales, a todos los niveles: primario, secundario y superior.

Para establecer en la práctica estas propuestas, es necesario recuperar información sobre los métodos regionales de la enseñanza y el aprendizaje de cada territorio determinado, como están haciendo los mapuches en el sur de Chile, los chipaya en Bolivia y, en especial, los inuit en Canadá, quienes han logrado desarrollar su propio currículum cultural (Stairs y Leavitt, 1988). La expansión de las relaciones diplomáticas indígenas a un nivel panamericano es otro incentivo para compartir las experiencias lingüísticas y educativas, y lograr objetivos en común.

Al mismo tiempo, es vital que las clases dominantes del Estado boliviano concedan suficientes recursos económicos, y autonomía económica, política y cultural, para que los pueblos originarios e indígenas se organicen según sus propios principios e instituciones (cf. Hamel, 1994: 276).

Sólo así los pueblos andinos podrán ir más allá de las propues-

tas verticalistas para lograr una educación propia y según sus propios marcos interculturales. Quizás las propuestas de los líderes emergentes de las incipientes naciones aymaras y quechuas, tal como el mallku Felipe Quispe, expresan una parte de estas inquietudes, al proponer el acceso a Internet en las comunidades rurales, al igual que las utilizan las autoridades rurales, para pedir apoyo en el diseño de materiales sensibles a la cultura y la educación para sus aulas, según las nuevas tecnologías, o igual que el pueblo chipaya que solicita ayuda en el desarrollo de su propio alfabeto en formatos de alta tecnología.

Estas ideas permiten a la vez la posibilidad de generar la abertura de relaciones intertecnológicas entre los pueblos indígenas en los diferentes hemisferios del planeta, para tratar el interés común en desarrollar puentes conceptuales entre los medios andinos de comunicación y los demás pueblos. En Bolivia ya existen experimentos con diseños andinos de multimedios y software que constituyen una nueva clase de tecnología híbrida, lo que permitiría a los hombres, mujeres y niños participar plenamente en un proceso de la globalización más multivocal (Arnold, Yapita y otros, 2000b).

De esta manera, los pueblos andinos y sus aliados pueden, después de haber establecido los patrones apropiados para apoyar su sentido de autodefinición e identificación, dirigir su propia integración en las economías mundiales y contribuir en ellas con sus propios valores.

NOTAS

1. Una versión preliminar de este ensayo se presentó en la jornada sobre "Lenguaje y poder" llevada a cabo en el Departamento de Geografía en la Universidad de Glasgow, el 26 de febrero de 2003.
2. Ver, por ejemplo, Rodríguez y otros (1983), Albó (1995) y América Indígena (L, (1, 1990).
3. Para una versión más extensa de este argumento, ver Luykx (2001a y b).
4. El Banco Mundial (1999) calcula errores de hasta el 80% en algunas cifras oficiales.

5. Estas cifras proceden de INE (2001) y CEPAL (2000: 27).
6. Aun así, la definición oficial boliviana de "analfabeto" es una persona "que nunca ha asistido a la escuela", en tanto que "un analfabeto funcional" es alguien que aprendió a leer y escribir y luego lo olvidó, por falta de práctica. Ver ETARE (1993: 4).
7. Bajo la Ley Nº 1565 del 7 de julio de 1994.
8. Pablo Regalsky, comunicación personal (2000).
9. Ver Arnold, Yapita y otros (2000: capítulo 3) o Silverstein (1998: 410) con referencia a otros ejemplos.
10. Sobre la conciencia etnolingüística de los pueblos indígenas, ver Stavenhagen (1984) y Rodríguez y otros (1983).
11. Ver López (1996: 38ff.).
12. Por ejemplo, FIS (Fondo de Inversión Social).
13. Por ejemplo la Declaración de Barbados de 1971 (reconocida primero en el Primer Parlamento Indioamericano del Cono Sur, llevado a cabo en Ecuador en 1974), el Primer Congreso de Pueblos Indígenas llevado a cabo en Canadá en 1975, y el Primer Congreso Mundial de los Movimientos Indios de Sudamérica llevado a cabo en Perú en 1980.
14. Ejemplos son las organizaciones regionales de los Mallkus de Pacajes, Jach'a Carangas y Jatun Killakas, y también la organización nacional de CONAMAQ (Consejo Nacional de los Ayllus y Markas Aymaras y Quechuas).
15. Hubo un intento de este tipo en Perú entre 1968 y 1975, bajo el gobierno de Velasco (Hamel, 1994: 276).
16. Esto se basa a su vez en el Pacto Internacional de los Derechos Civiles y Políticos, Sociales y Culturales, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, y numerosos otros instrumentos que tratan de la prevención de la discriminación contra los pueblos indígenas y tribales.
17. En ley del Decreto Supremo D.S. 23949. Se incluye a cuatro CEPOS en el ámbito nacional (que engloban a los aymara y quechua) y aproximadamente 17.000 comités escolares a niveles centrales y de distrito. El CEPO aymara ha sido activo en 35 municipalidades de habla aymara.
18. Ver también el Derecho al Desarrollo por la Alta Comisión de Derechos Humanos de la ONU, adoptado por la Asamblea General, bajo Resolución 41/128 del 4 de diciembre de 1986, y la Resolución 1994/95 de la Declaración en Borrador de los Derechos de los Pueblos Indígenas.
19. Ver Albó (1995) y Cerrón-Palomino (1999).

BIBLIOGRAFÍA

ALAVI, Zacarías (1998): "Los textos escolares y la calidad lectora en el contexto de la educación intercultural bilingüe de la Reforma Educativa", *XII Reunión Anual de Etnología*, 26 al 29 de agosto de 1998, Tomo II, pp. 443-455. La Paz: MUSEF.

ALBÓ, Xavier (1995): *Bolivia plurilingüe. Guía para planificadores y educadores*. 2 tomos. La Paz: UNICEF y CIPCA.

(2002): *Educando en la diferencia: hacia unas políticas interculturales y lingüísticas para el sistema educativo*. La Paz: CIPCA, Cuadernos de Investigación 56, Ministerio de Educación y UNICEF.

AMÉRICA INDÍGENA (1990): L, 1. México: Instituto Indigenista Interamericano.

ARNOLD, D. Y., Juan de Dios YAPITA y Ricardo LÓPEZ G. (1999): "Graves fallas a la vista. Leer y escribir en aymara bajo la Reforma", *T'inkasos*, revista boliviana de ciencias sociales No. 3, abril de 1999: 103-115.

ARNOLD, D. Y., Juan de Dios YAPITA y otros (2000a): *El rincón de las cabezas: Luchas textuales, educación y tierras en los Andes*. La Paz: UMSA e ILCA.

ARNOLD, D. Y., Juan de Dios YAPITA y otros (2000b): *Proyecto Kusigramma*. La Paz: ILCA.

BANCO MUNDIAL (1999): Project appraisal document on a proposed adaptable program credit... to the Republic of Bolivia for a Health Sector Reform Project (Report Nº 18980-BO).

BRATT PAULSON, C. (1997): "Language Policies and Language Rights", *Annual Review of Anthropology*, 1997, 26: 73-85.

CEBIAE (Centro Boliviano de Investigación y Acción Educativas) (1999): *Interculturalidad y calidad de los aprendizajes en ámbitos urbanos*. Serie: Materiales de discusión. La Paz: CEBIAE.

CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe) (2000): "Etnicidad, 'raza' y equidad en América Latina y el Caribe", LC/R.1967/Rev. 1, 7 de agosto de 2000. Autores: Álvaro Bello y Marta Rangel. CEPAL.

CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo (1999): "Resumen del número de hablantes de las lenguas andinas en el Perú", presentación a UNESCO para el Informe del Proyecto de las Lenguas del Mundo, Sección Américas, Cochabamba, Bolivia, 1999.

CLAVERO, Bartolomé (1997): "Multiculturalismo y monoconstitucionalismo de la lengua castellana en América", en (comp.) Magdalena Gómez, *Derecho Indígena*, pp. 65-112. México: INI y Asociación Mexicana para las NN.UU.

Declaración Universal de Derechos Lingüísticos (1996): Barcelona: Conferencia mundial de derechos lingüísticos.

ETARE, Equipo Técnico de la Reforma Educativa (1993): *Reforma Educativa. Propuesta.* Serie: Cuadernos de la Reforma. La Paz: Papiro.

FISHMAN, J. (1985): *The Rise and Fall of the Ethnic Revival.* Berlín: Mouton.

HAMEL, Reiner Enrique (1994): "Indigenous Education in Latin America: Policies and Legal Frameworks", en T. Skutnabb-Kangas y R. Phillipson (eds.), *Linguistic Human Rights: Overcoming Linguistic Discrimination*, pp. 271-287. Berlín: Mouton de Gruyter.

HEATH, Shirley Brice y Richard LA PRADE (1982): "Castilian Colonization and Indigenous Languages: The Cases of Quechua and Aymara", en Robert L. Cooper (ed.), *Language Spread: Studies in Diffusion and Social Change*, pp. 118-147. Bloomington: Indiana University Press y Washington: Center for Applied Linguistics.

LÓPEZ, Luis Enrique (1998): "No más danzas de ratones grises: sobre interculturalidad, democracia y educación", en J. Godenzzi Alegre (comp.), *Educación e Interculturalidad en los Andes y la Amazonia*, pp. 23-82. Cusco: CBC.

(1999) Informe de evaluación. Proyecto "Multimedia", PIEB.

LUYKX, Aurolyn (1999): "The Historical Contradictions of Language Maintainance: Bilingual Education and the Decline of Indigenous Languages", ponencia presentada a la Reunión Anual de la American Anthropological Association, Chicago, Nov. 17-21 de noviembre de 1999.

(2001a): "Whose Language is it Anyway? State Language Policies and the Internationalization of Quechua", ponencia presentada en la Reunión de Spencers Fellows, Nueva York, marzo de 2001.

(2001b): "Bad Medicine: Power, Access, and the Standardization of Indigenous Languages in Bolivia", ponencia presentada en el 8º Simposio sobre la estabilización de las Lenguas Indígenas, Flagstaff, Arizona, junio de 2001.

MEDINA, Javier (2000): *Diálogo de sordos. Occidente e indianidad. Una aproximación conceptual a la educación intercultural y bilingüe en Bolivia.* La Paz: CEBIAE.

MORALES, Carlos (2002): "'La rosca': El cascabel del gato: Sueldazos y manejos turbios en la Reforma educativa", *La prensa Domingo*, Nº 196, 24 de noviembre de 2002, 1-4.

MÜHLHAUSER, Peter (1990): "'Reducing' Pacific Languages to Writing", en J. E. Joseph y T. J. Taylor (eds.), *Ideologies of Language*, pp. 189-205. Londres: Routledge.

RODRÍGUEZ, N.J., K. E. MASFERRER y R. V. VEGA (eds.) (1983): *Educación, etnias y descolonización en América Latina.* Vol. III. México: UNESCO-III.

RUHLEN, M. (1987): *A Guide to the World's Languages. Vol. 1. Classification.* Stanford: Stanford University Press.

SILVERSTEIN, Michael (1998): "Contemporary Transformations of Local Linguistic Communities", *Annual Review of Anthropology*, 1998, 27: 401-26.

SKUTNABB-KANGAS, Tove (1990): *Language, Literacy, and Minorities*. Londres: Minority Rights Group.

(2000) *Linguistic Genocide in Education or Worldwide Diversity and Human Rights?* Mahwah, New Jersey, Londres: Lawrence Erlbaum Associates.

STAIRS, Arlene y Robert M. LEAVITT (1988): "On Language Teaching as a Cultural Activity". Messages from Native Education to TESL. Montreal, Canadá, manuscrito.

STAVENHAGEN, Rudolfo (1984): "Linguistic Minorities and Language Policy in Latin America. The Case of Mexico", en F. Coulmas (ed.), *Linguistic Minorities and Literacy. Language Policy Issues in Developing Countries*, pp. 56-62. Berlín, etc: Mouton.

VELASCO Reckling, Enrique (1994): *La Reforma Educativa boliviana: Una (Re) Visión Estratégica*. En: Noche Parlamentaria. La Paz: Konrad Adenauer Stiftung, Asesoría Parlamentaria.

YAPITA, Juan de Dios (1994): "Hacia una Educación Bilingüe en Bolivia: un repaso actual", *Revista Unitas*. La Paz, Nº 13-14, junio de 1994: 49-60.

(1998a): "Comentario lingüístico de los módulos en aymara de la Reforma Educativa", *XII Reunión Anual de Etnología*, 26 al 29 de agosto de 1998, Tomo II, pp. 459-476. La Paz: MUSEF.

(1998b): "Lineamientos lingüísticos acerca de la preparación de módulos alternativos", apéndice en Arnold, Yapita y otros, *Informe de trabajos en elaboración*, junio de 1998. La Paz: Proyecto PIEB, Multimedia.

YAPU, Mario (1999): "Balance desde las aulas. La Reforma y la enseñanza de la lecto-escritura en el campo", *T'inkasos*, revista boliviana de ciencias sociales, agosto de 1999: 55-91.

El bilingüismo paraguayo. ¿Una apuesta o una utopía?

Delicia Villagra-Batoux

Presentación

Si entendemos por bilingüismo el uso simultáneo y generalizado de dos códigos lingüísticos como medio de comunicación cotidiana de una comunidad, el Paraguay fue y continua siendo un país bilingüe.

El bilingüismo paraguayo es un bilingüismo de carácter nacional generalizado forjado en el contacto histórico del guaraní con el castellano. La supremacía de una u otra lengua, según los casos, estuvo sujeta a las políticas lingüísticas aplicadas por las instancias políticas que se sucedieron en el poder, en las distintas épocas.

La oficialización de la lengua guaraní (1992) marca el inicio de un nuevo derrotero para esta lengua. Su inclusión en el programa nacional de educación obligatoria, como lengua enseñada y de enseñanza, debe entenderse como un acto mayor de múltiples consecuencias para sus hablantes. A pesar de ello, numerosos retos esperan aún a esta lengua. Ella deberá afrontar todavía las exigencias actuales de la comunicación moderna y afirmarse como un medio que garantice un bilingüismo instrumental y creativo, integrador de valores y conocimientos en el proyecto de sociedad que ambicionan los paraguayos.

Introducción

Cuando nos referimos al Paraguay como país bilingüe tenemos en cuenta la vigencia de sus dos lenguas mayoritarias dentro del espacio geográfico que ocupa este Estado en la parte sur del continente americano (406.752 km^2). Un alto porcentaje de la población paraguaya usa cotidianamente el guaraní y el castellano como medio de comunicación en todo el territorio nacional (87% de los seis millo-

GUARAGUAO · año 7, nº 17, 2003 - págs. 71- 82

nes de habitantes que cuenta el país). Es de señalar, empero, que las situaciones de uso de una u otra lengua varían significativamente según los casos.

Por otro lado, la caracterización de país bilingüe sólo es válida parcialmente considerando la existencia de numerosas comunidades que, aunque minoritarias, conservan sus lenguas y sus culturas propias. En efecto, la nación paraguaya, conformada en su mayoría de una población mestiza, cohabita con diversas comunidades, algunas de las cuales representan a poblaciones indígenas que mantienen sus lenguas y sus culturas precolombinas, y otras que provienen de numerosas olas migratorias portadoras, igualmente, de sus lenguas, tradiciones y culturas. Es más oportuno, en consecuencia, referirse al Paraguay como país plurilingüe.

En el plano jurídico, el Artículo 140 de la Constitución Nacional hace mención a esta realidad en los términos siguientes: "El Paraguay es un país pluricultural y bilingüe. Son idiomas oficiales el castellano y el guaraní. La ley establecerá las modalidades de utilización de uno u otro. Las lenguas indígenas, y de las de otras minorías, forman parte del patrimonio cultural de la Nación"(Constitución Nacional, 1992).

La importancia otorgada a las dos lenguas mayoritarias deja entrever que los criterios dominantes para el reconocimiento de ambas lenguas han sido, por un lado, el cuantitativo y, por otro, el cualitativo, en el sentido de la valoración jerárquica de las mismas. Este hecho, desde luego, no hace sino corroborar la vigencia de un bilingüismo nacional generalizado, cuyos elementos raigales se hallan cimentados en las particularidades del encuentro histórico entre las dos lenguas.

El guaraní paraguayo y el castellano paraguayo, una historia paralela

El estrecho contacto entre el guaraní y el castellano durante el correr de los siglos ha ido modelando una identidad tanto para el primero como el segundo. Se ha convenido llamar guaraní paraguayo a la variante de la lengua guaraní (ava ñe'ê) utilizada actualmente por

la población paraguaya como medio de comunicación cotidiana. Su expresión actual es, efectivamente, el resultado del proceso evolutivo del guaraní prehispánico que, entre avances y retrocesos, fue modificando su estructura hasta convertirse en la lengua de hoy.

Así como se habla del guaraní paraguayo es legítimo hablar también del castellano paraguayo.

La variante del castellano ibérico sufrió numerosas modificaciones en todos sus niveles bajo la influencia del guaraní. Estas modificaciones han llegado a reducir ciertos aspectos de la lengua aunque al mismo tiempo la han ido enriqueciendo. A este propósito cabe señalar particularmente el plano léxico. Palabras como tatú, jaguar, yacaré, ñandú, piraña, Jacaranda, etc., han ingresado en el castellano y se han difundido a través de él a otras lenguas.

Es sabido también que el castellano ha recogido los aportes del guaraní en el campo de la denominación y clasificación de las especies vegetales de América del Sur. "El Paraguay es el cielo de las plantas" decía el francés Aimée Bonpland (1773-1858), compañero de Alexander von Humboldt (1767-1859), al mencionar la contribución del guaraní, la lengua que, después del griego y del latín, ha dejado la más importante fuente etimológica del mundo vegetal.

La trayectoria histórica del guaraní

La originalidad del bilingüismo paraguayo consiste en el hecho de que una lengua amerindia se haya convertido en la lengua nacional de la población mestiza, no indígena. Debemos destacar que el Paraguay es el primer Estado del continente americano que reconoce el carácter oficial de su lengua autóctona para la totalidad de su población. ¿Cómo podemos explicar esta peculiaridad paraguaya? Ella no es, de ningún modo, fruto del azar.

Las Bellas Palabras, eje articulador del *ethos* guaraní. Los guaraníes han dejado pocos rastros de su cultura material, contrariamente a las "grandes culturas" amerindias que ofrecieron una serie de elementos culturales comparables a los de los europeos (ciudades, palacios, templos, objetos de arte, etc.). El legado de los guaraníes prehispánicos pudo llegarnos exclusivamente a través de su lengua. Hecho

nada asombroso si recordamos que el lenguaje representa el eje articulador de la cultura guaraní. Los guaraníes, además, han demostrado un apasionado amor a su lengua. Efectivamente, el culto de las "Primeras Bellas Palabras" –*Ñe'ê; Porã Tenonde*– constituye la piedra angular de la civilización guaraní, caracterizada, con razón, como la civilización de la Palabra.

Así escribe Pierre Clastres al referirse a la cultura guaraní (1974):

> "Les Belles Paroles: ainsi les indiens guarani nomment-ils les mots qui leur servent à s'adresser à leurs dieux. Beau langage, grand parler, agréable à l'oreille des divins qui l'estiment digne d'eux. Rigueur de sa beauté dans la bouche des chamanes inspirés qui le prononcent; ivresse de la grandeur au coeur des hommes et des femmes qui les écoutent. Ces *ñe'ê porã*, Belles Paroles, elles retentissent encore au plus secret de la forêt qui, de tout temps, abrita ceux qui, se nommant eux-mêmes Ava, les Hommes, s'affirment de cette manière dépositaires absolus de l'humain. Hommes véritables donc et, démesure d'un orgueil héroïque, élus des dieux, marqués du sceau divin, ceux qui se disent également les Jeguakava, les adornés. Les plumes de la couronne qui orne leur tête bruissent au rythme de la danse célébrée en l'honneur des dieux, la couronne reproduit la flamboyante coiffure du grand dieu Ñamandu."[1]

Para los guaraníes, la palabra es mucho más que un medio de expresión, ella es el sitio, el "asiento" de toda existencia. La cosmogénesis guaraní describe la creación como la puesta en marcha de la autocreación del ser supremo Ñamandu y la transmisión del lenguaje colectivo (*ayvu*) e individual (*ñe'ê*) a los seres humanos, quienes se convierten de esta manera en seres erguidos, guardianes de la Palabra y, a través de ella, posesores de la sabiduría divina.

El lenguaje humano (*ayvu*) constituye el punto de la articulación del ser concebido como asiento de la palabra habitante (*ñe'ê*) y determina la relación de los humanos con los dioses. La palabra es todo para los guaraníes, nada es posible sin la palabra, ella es el motor del *teko*, el *ethos* guaraní. León Cadogan, estudioso de los mitos

guaraníes, explica el rol cohesivo de la palabra entre los mbya-guaraní y subraya que ella es preservada como el más caro de los bienes. Refiriéndose a los mitos de las Primeras Bellas Palabras comenta que, cuando no se es miembro de la comunidad, es necesario arrebatárselos a pedazos. Para ellos, dice Cadogan, es como si se tratara de arrancarles el alma (Cadogan, 1992: 19).

La lengua conquistada y las conquistas de la lengua

La conquista y la colonización iniciaron un período de decisivas pruebas para el guaraní. Las intenciones "civilizadoras" de la Corona española no fueron distintas de las de otros países en la Provincia del Paraguay. La fuerza de la espada, la cruz y el castellano fue utilizada de igual manera para avanzar en la empresa colonizadora. Sin embargo, estas intenciones chocaron muy tempranamente con la fortaleza de la lengua local. Este aspecto, particularmente fuerte entre los guaraníes, como acabamos de ver, nunca fue ignorado por los conquistadores. Las primeras medidas adoptadas en materia lingüística más bien favorecieron al guaraní antes que perjudicarlo. Así, lejos de ser considerado un obstáculo, pasó a constituirse en un elemento estratégico para avanzar hacia la conquista primero, y para echar las bases del imperio colonial, posteriormente.

La necesidad de utilizar el guaraní comenzó para los españoles con el inicio de sus aventuras en el Río de la Plata. Los sobrevivientes de las expediciones iniciales, bien recibidos por las comunidades indígenas, lo aprendieron rápidamente y se convirtieron en los primeros intérpretes, conocidos bajo el nombre de "lenguas". En cuanto a los conquistadores, éstos se dieron cuenta muy pronto de que no hubieran podido emprender los caminos de la conquista sin dominar la lengua guaraní. Por otra parte, los guaraníes, acostumbrados al multilingüismo, aprendieron igualmente con rapidez el castellano.

No obstante, la ventaja se inclinó siempre hacia la opción por la lengua guaraní. Muchos factores contribuyeron para que fuera así. En primer lugar, el guaraní adquirió un gran valor en el dominio de la producción agrícola, dado que el nuevo modelo económico impuesto no podía, en ningún caso, ignorar la importancia de la lengua en el

proceso del trabajo. Hay que tener en cuenta que la estrategia colonizadora de los españoles consistía en evitar suprimir de un golpe las costumbres guaraníes. Ellos prefirieron modificarlas poco a poco descartando, de una manera muy flexible, las prácticas que no convenían a sus objetivos, y asimilando aquellas que les eran favorables. Respetaron en consecuencia la organización social del trabajo de las comunidades guaraníes. El rol preponderante en las tareas agrícolas y en la gestión de la economía familiar lo tenían las mujeres. Ellas, convertidas en mano de obra y concubinas de los españoles, garantizaron mejor que cualquiera el buen funcionamiento del trabajo colectivo y el sistema de ayuda mutua, lo cual no será subestimado para echar las bases de la encomienda. Además, y esto será particularmente importante para la lengua, ellas tomaron a su cargo la educación de los niños; los numerosos pequeños mestizos recibieron así de sus madres indias tanto la lengua como la leche maternas. El predominio absoluto de la lengua guaraní como lengua de trabajo le permitió evolucionar muy cerca de las necesidades de la nueva sociedad. Soldada al destino de la misma, estuvo presente a la hora de las transformaciones socioeconómicas más profundas, poniendo a prueba su capacidad de adaptación. Naturalmente tuvo que responder a las exigencias de las necesarias mutaciones, sobre todo semánticas, para transmitir el contenido de las nuevas realidades. En ese andar el guaraní adoptó la vía del cambio para subsistir. La singularidad del Paraguay en la América española se caracterizó precisamente por el hecho de que, gracias a las adaptaciones oportunas y bien conducidas, la sociedad colonial, incluida la española, se volvió preferentemente monolingüe al adoptar la lengua local. Otro de los factores que contribuyeron a la afirmación de la lengua guaraní fue la contribución de los jesuitas, quienes desplegaron un extraordinario trabajo sobre esta lengua. Además, la política lingüística, intrépida y realista de la Orden permitió que el guaraní se convirtiera en una lengua indígena "culta". El guaraní "clásico", "misionero" o "jesuítico" fue, en efecto, el guaraní estudiado, hablado y escrito, vernáculo y oficial (oficial en el recinto de las Misiones). En aquellos lustros –su Siglo de Oro– alcanzó un gran resplandor. Sus locutores, ya sean nativos o adoptados, lo utilizaron con amor y orgullo en sus búsquedas de nuevas, y seguramente distintas, utopías.

Es así como la nueva tierra de los guaraníes, la Provincia mestiza del Paraguay, guardó su lengua. Ella nunca dejó de ser un área guaranófona. El guaraní se forjó en ella una nueva identidad habiéndose adaptado a las más diversas situaciones durante todo el período colonial.

La lengua guaraní en la República

El Paraguay surgió como Estado independiente a comienzos del siglo XIX (1811). La lengua guaraní transitó en la República por un itinerario sembrado de luces y sombras, de guerras y de paz.

Los gobernantes que se sucedieron en el poder no mostraron la misma actitud hacia la lengua; ésta tampoco reaccionó de la misma manera en cada situación. Un hecho, sin embargo, quedó claro: el guaraní hizo su entrada en la República por la gran puerta, como la lengua de los paraguayos, habiendo acumulado una tradición escrita y un estatuto social respetable. A pesar de ello, y aunque parezca paradójico, la sociedad nacional fue, más que la sociedad colonial, la genitora de la condición de inferioridad para esta lengua. La oficialización del castellano significó la predominancia de esta lengua en la enseñanza, en la función administrativa, en las publicaciones, etc. Esta nueva política lingüística permitió que el castellano conociera en el Paraguay un pedestal aún no alcanzado. No obstante, esta magnificencia no se tradujo por la aprehensión del mismo por la mayoría de los paraguayos.

El modo de vida de la gente del pueblo sufrió pocas modificaciones y el guaraní siguió soldado a lo cotidiano de sus locutores habituales, quienes continuaron utilizándolo, privilegiando de nuevo su forma oral, en todos los dominios de sus actividades: el trabajo, la vida social y, lo más importante, en la expresión de lo imaginario y de su intimidad.

Las dos guerras sufridas por el Paraguay contribuyeron también a la revalorización de la lengua en la arena nacional: la guerra de la Triple Alianza (1865-1870) y la guerra del Chaco (1932-1935). A partir de ellas el estatuto de la lengua cambió bruscamente. En estas dos ocasiones, y a pesar de los horrores propios a las guerras, se abrió

un nuevo espacio de afirmación identitaria para el guaraní. Además de convertirse en un instrumento estratégico para las comunicaciones secretas, fue sentido como un símbolo unificador de la conciencia nacional y como un patrimonio a ser defendido.

Los años de guerras, proyectados en los de la posguerra, fueron así los años de mayor creatividad lingüística y cultural para los hablantes del guaraní. Las más hermosas y variadas piezas de las Bellas Letras guaraníes dieron a luz en aquellos tiempos heroicos.

La oficialización del guaraní, un derecho conquistado

En el último decenio del siglo XX un acontecimiento mayor marca el inicio de un nuevo derrotero en la historia del Paraguay: la caída de la dictadura stronista. Ella abrió las vías hacia una transición democrática y creó las condiciones para la expresión de las reivindicaciones ciudadanas, entre ellas las reivindicaciones lingüísticas. Tengamos presente que los pequeños pasos, tímidos y engañosos, dados bajo el nombre ostentoso de "Programa de Educación Bilingüe" durante la dictadura no significó la inclusión real del guaraní en el programa escolar y menos aún su consideración para la institución de un verdadero sistema de educación bilingüe. El programa llamado de Transición fue en realidad un programa de castellanización. Una vez derrocada la dictadura (1989), fue instaurado el Consejo Consultivo para la Reforma de la Educación que se abocó al establecimiento de un diagnóstico sobre la situación educativa y a la elaboración de un nuevo programa de educación bilingüe. Poco después (enero 1992) se iniciaron las sesiones de la Asamblea Nacional Constituyente que había sido electa para redactar, discutir y votar una nueva Constitución. Ésta, publicada en texto bilingüe, fue ratificada en las dos lenguas , dándose así nacimiento al reconocimiento oficial del guaraní. El carácter oficial de las dos lenguas del país fue estipulado en los artículos 77 y 140 de la Constitución Nacional. La puesta en aplicación de los artículos constitucionales estuvo precedida de una serie de trabajos emprendidos por el Ministerio de Educación y Cultura. Fue creada la Comisión Nacional de Bilingüismo que tuvo a su cargo, con la cooperación del Consejo Consultivo de la Reforma Edu-

cativa, la preparación de un plan de educación bilingüe. Sus actividades se iniciaron con la organización de cursos de capacitación y de seminarios destinados a los docentes, y con la elaboración de programas y materiales pedagógicos de base.

En cuanto a la presencia de las dos lenguas en el sistema escolar el Artículo 77 de la Constitución Nacional da una orientación de la manera siguiente: "La enseñanza en los comienzos del proceso escolar se realizará en la lengua oficial del educando. Se instruirá asimismo en el conocimiento y el empleo de ambos idiomas oficiales de la República. En el caso de las minorías étnicas cuya lengua materna no sea el guaraní, se podrá elegir uno de los dos idiomas oficiales" (Constitución Nacional, 1992).

El programa de Educación Bilingüe fue puesto en práctica desde 1994 en el primer ciclo de la Educación Escolar Básica, de acuerdo a las siguientes modalidades:

1. La Modalidad guaraní hablante, destinada a los niños de habla materna guaraní, que prevé el uso de esta lengua como lengua enseñada y lengua de enseñanza desde los inicios de la escolaridad de los educandos y la introducción paulatina del castellano como segunda lengua.

2. La Modalidad castellanohablante, concebida para los niños de habla materna castellana, que da prioridad al uso del castellano como lengua enseñada y de enseñanza desde los inicios de la escolaridad infantil y da lugar a la introducción del guaraní como segunda lengua.

Estas dos modalidades implican, en principio, la alfabetización del niño en su lengua materna y la adquisición de la segunda lengua desde los inicios de su escolaridad. Contemplan también el aumento gradual de la presencia de las segundas lenguas durante los tres ciclos del programa de Educación Básica que comprende en su totalidad nueve años. Esta estrategia, que se apoya en la complementariedad de dos modalidades, pretende afianzar un programa de Mantenimiento para las dos lenguas con el fin de lograr la formación de "bilingües coordinados", es decir, apuntar hacia un bilingüismo creativo y socialmente igualitario. Es aún prematuro pretender medir los alcances de este programa. Los primeros indicadores permiten medir, sin embargo, algunos puntos fuertes. Es un programa nacional, obligatorio y

laico que sobrepasa los límites de un programa piloto experimental y se inserta en un amplio proyecto que prevé la utilización de la lengua en todos los niveles de la comunicación. Es un programa a largo plazo concebido para ser extendido gradualmente en todos los niveles de la escolaridad (primaria, secundaria y universitaria). Es un programa que ha sido puesto en marcha dentro de un amplio cuadro de participación (padres, educadores, especialistas, autoridades y personalidades locales y regionales) en las evaluaciones y ajustes periódicos que se han previsto. Desde este punto de vista el programa constituye también un espacio de democracia directa que favorece la responsabilidad de los actores sociales en este proceso de capital importancia para el país. Es un programa que echa las bases para un vasto plan de formación continua para los docentes y para la revisión de los materiales pedagógicos. Pero el indicador más relevante para medir los resultados de este programa lo tenemos en el rendimiento escolar, que ha mejorado sensiblemente en las dos modalidades.

La apuesta aún no está ganada. A pesar de los resultados alentadores y la amplia aceptación del programa por la mayoría de los paraguayos, los prejuicios y presiones de ciertas capas sociales influyen negativamente en algunas mentalidades. No es de extrañar si recordamos la discriminación de que fuera objeto el guaraní hasta hace poco. Por otro lado, el programa necesita ajustes y reclama un trabajo más atento sobre la lengua guaraní principalmente en el campo de la renovación léxica y terminológica. Muchos problemas aguardan soluciones. Esto pone en evidencia la necesidad de que toda política lingüística esté acompañada de un gran rigor y firmeza. Se trata de cernir claramente los alcances de la misma y de tomar conciencia de que puesta en acción racionalmente, ella debe constituir una de las ventajas para el desarrollo nacional y regional.

Conclusiones

El ejemplo del guaraní paraguayo nos revela la historia heroica y tumultuosa de sus locutores, comprometidos en la lucha por la defensa de su patrimonio cultural. Este ejemplo nos dice hasta qué punto la historia de una lengua es la historia de los hombres, de los que la

crean y recrean, la mantienen viva, la aman y luchan para preservarla. Nos demuestra también el gran poder de reacción que poseen las lenguas. Así, el guaraní, que se mantuvo como lengua viva durante las diferentes épocas, ha sabido encontrar nuevas fuentes para su evolución en las turbulencias de los siglos. Su forma actual está impregnada de la larga historia de su resistencia y de sus adaptaciones sucesivas. En esta dinámica de constantes vaivenes, el castellano paraguayo también pudo nutrirse de nuevas formas y contenidos, demostrando así el efecto fecundo que generan sobre las lenguas los contactos culturales. El guaraní se apresta hoy a afrontar nuevos retos en condiciones más favorables. Ya inserto en el Programa de Educación Bilingüe y convertido en uno de los ejes transversales de la Reforma Educativa del Paraguay, es de esperar que se afirme como una palanca que garantice un bilingüismo instrumental y creativo así como la presencia de los valores del patrimonio cultural guaraní en el proyecto de sociedad que esperan los paraguayos.

NOTAS

1. "Las Bellas Palabras: así llaman los indios guaraníes las palabras que les sirven para dirigirse a sus dioses. Bello lenguaje, gran hablar, ameno al oído de los divinos que lo estiman digno de ellos. Rigor de su belleza en boca de chamanes inspirados que lo pronuncian; embriaguez de la grandeza en el corazón de los hombres y mujeres que los escuchan. Estos *ñe'ê porã*, Bellas Palabras, suenan todavía en lo más secreto de la selva que, siempre, amparó los que, nombrándose a sí mismos Ava, los Hombres, se afirman de esta manera depositarios absolutos del humano. Hombres verdaderos entonces y, desmesura de un orgullo heroico, elegidos de los dioses, marcados por la señal divina, los que también se dicen los Jeguakava, los adornados. Las plumas de la corona que orna su cabeza murmuran al ritmo del baile celebrado en honor de los dioses, la corona reproduce la toca resplandeciente del gran dios Ñamandu."

BIBLIOGRAFÍA

CADOGAN, León, *Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbya-Guaraní del Guairá*, CEADUC-CEPAG, Asunción, 1992.

CLASTRES, Pierre: *Le grand parler*, Seuil, París, 1974.

MELIÁ, Bartomeu: *La lengua guaraní del Paraguay*, MAPFRE, Madrid, 1992.

Ministerio de Educación y Cultura, *Programa de Fortalecimiento de la Educación Bilingüe. El guaraní mirado por sus hablantes*, Asunción, 2001.

Ministerio de Educación y Cultura, *Modalidad guaraní hablante. Trayectoria de una innovación educativa*, Asunción, 2001.

VILLAGRA-BATOUX, Delicia, *El guaraní paraguayo: de la oralidad a la lengua literaria*, Expolibro, Asunción, 2002.

Entrevista con Blanca Estela Alvarado

Ramiro Matas

Geográfica y culturalmente, Guatemala forma parte del área maya, junto al sureste de México y pequeñas zonas de Honduras y El Salvador. ¿Cuál es la situación lingüística actual en Guatemala? ¿Qué porcentaje de la población habla lenguas aborígenes cotidianamente? ¿Cuántas lenguas sobreviven? ¿Cuál es, en general, su estado?

Los idiomas mayas se hablan en diversos lugares del país, aunque la dispersión y la emigración de los pueblos indígenas que en las últimas décadas se ha incrementado, ha hecho difusas las fronteras lingüísticas. Las fronteras lingüísticas no coinciden con las político administrativas del Estado guatemalteco, lo que contribuyó a la segmentación de las variantes dialectales. El resultado, en algunos casos, es el surgimiento de problemas entre municipios de una sola Comunidad Lingüística.

El Instituto Nacional de Estadística realizó en el 2002 el estudio "Otro idioma que habla". En él se da a conocer que, a pesar de que los idiomas indígenas estuvieron a punto de desaparecer por las agresiones que desde el tiempo de la colonia han venido sufriendo, sobreviven todavía el itza' y el xinka, aunque este último necesita un tratamiento especial. Otro dato del informe es que el 43,6% de la población maya es monolingüe, mientras que el 54% habla al menos el castellano.

Pero el panorama no es completamente negativo, la aprobación de la ley de idiomas nacionales a instancias de la Academia de las Lenguas Mayas de Guatemala, en el marco de los Acuerdos de Paz, en especial el Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas, está previendo el trazo de políticas y estrategias de aplicación nacional para el rescate, fortalecimiento y desarrollo de los idiomas mayas.

El discurso de la conquista y de su lengua oficial, el castellano, ha creado una imagen unitaria de las sociedades indígenas con el fin de eliminar al máximo las identidades propias. ¿Cómo han reaccionado ante este hecho?

GUARAGUAO · año 7, nº 17, 2003 - págs. 83- 89

Aun cuando es claro un intento de reconversión institucional en este marco, la ideología dominante históricamente ha desvalorizado la cultura de los pueblos indígenas y, por consiguiente, su idioma.

Aunque un alto porcentaje de los jóvenes prefiere hablar el castellano, se hace un esfuerzo para que tengan una adecuada preparación académica, que les haga reconocer su identidad, que tomen conciencia de que todos los idiomas son iguales y sus hablantes merecen el mismo respeto. Es siguiendo este camino que se puede avanzar en la normalización y estandarización de los idiomas mayas. Cuando estas generaciones vean que pueden hacer un uso social e institucional normal en comedores, mercados, escuelas, universidades y en la sanidad, podrán tener un sentimiento positivo hacia su propia identidad.

¿Cuál fue el papel de los indígenas en el conflicto reciente que vivió Guatemala?

Los pueblos indígenas se involucraron y fueron la principal víctima de la guerra fría. Entraron en el conflicto fundamentalmente por dos vías: los que formaron parte de las filas del ejército lo hicieron obligatoriamente al ser reclutados. El soldado indígena sufrió el maltrato, la humillación y la alienación por parte de la oficialidad, que promovía el enfrentamiento entre hermanos. En cambio, a la participación en la guerrilla podría llamársele optativa. Sin embargo, fue más por tratar de encontrar algún tipo de protección ante el genocidio que buscaba exterminar al pueblo indígena. Dentro de las filas de la guerrilla, tampoco a los indígenas les fue fácil, pues no importaba la lucha étnica, la defensa de una identidad no fue una prioridad y pocos alcanzaron puestos de mando.

¿Qué papel juega –si juega alguno– la diferencia lingüística en los conflictos sociales del país?

A causa de la minimización de los idiomas indígenas se dificulta una pertinente aplicación de la justicia, lo que muchas veces da origen a enfrentamientos entre delincuentes y poblaciones tanto urbanas como rurales. La defensoría del indígena recomienda que para mediar en los conflictos es necesario entender el sistema de gobierno maya y su elemento cultural que es el idioma.

¿Trajo aparejados conflictos en materia lingüística el desplazamiento de poblaciones por consecuencia del conflicto? ¿Cómo se intentan salvar?

El indígena, aun cuando no hable el idioma de sus antepasados y esté desplazado de su territorio, será considerado por los demás como un indígena. Esto ocurre porque el idioma no es el único elemento cultural identitario, sino que hay otros sistemas, usos y costumbres que identifican el origen.

En las Comunidades Lingüísticas, existen las conexiones y las redes de comunicación entre los hablantes, incluso cuando algunos individuos se hayan tenido que trasladar, no se han desprendido de ella. Es común que estos desplazados visiten frecuentemente a su comunidad o tengan la intención de regresar a ella algún día.

El activismo de las comunidades mayas que las convirtieron en sujetos destacados del panorama político, especialmente en los años ochenta y noventa, ¿qué significó para los derechos de los pueblos indígenas?

La lucha significó para los indígenas, en principio, la reivindicación de sus derechos como pueblos. La intención era alcanzar el poder para hacer cambios de estructuras estatales para conformar una nación igualitaria y que se reconocieran las formas de gobierno maya y su propia jurisprudencia. El mundo se enteró del problema cuando a una maya, Rigoberta Menchú, se le otorgó el premio Nobel de la Paz.

El logro máximo del activismo indígena fue que en los Acuerdos de Paz se contemplara el Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas. Pero las expectativas que despertaron no se produjeron, lo que ha llevado en algunos casos a la frustración.

En este último siglo, ¿han desaparecido lenguas en estos territorios? ¿Hay algún tipo de medidas de protección o investigaciones sobre el patrimonio perdido?

No es que hayan desaparecido lenguas, pero sucede que mientras los mayores guardan con toda su riqueza el idioma, ya un amplio número de jóvenes no hace uso de él, decantándose por el castellano.

Por su parte, la Academia de Lenguas Mayas de Guatemala

(ALMG) se ha empeñado en el rescate, fortalecimiento y, por tanto, en el desarrollo de los idiomas mayas. Ha emprendido una ardua labor en la estandarización en la escritura.

Otro hecho a resaltar es que en los territorios de población indígena hay lenguas que se han expandido y han asimilado a los hablantes de otras lenguas más débiles. Pero no se ha hecho de forma violenta.

La Academia de las Lenguas Mayas de Guatemala (ALMG), el Consejo de Organizaciones Mayas de Guatemala (COMG), el Consejo Nacional de Educación Maya (CNEM) y la Mesa Nacional Maya de Guatemala (MENAMGUA), entidades nacidas de las reivindicaciones de los indígenas, ¿qué papel juegan en la vida política, social y cultural del país?

Estas organizaciones en el campo político han iniciado la participación de los indígenas en los aparatos estatales; han hecho propuestas que empiezan a ser escuchadas, han apoyado iniciativas con carácter intercultural y lograron la aprobación de leyes que buscan el bienestar de los pueblos.

En el ámbito social promueven la participación de los indígenas desde la sociedad civil y han impulsado el inicio del debate sobre temas relacionados con los derechos específicos de los pueblos indígenas.

En lo cultural han suscitado recuperación de los conocimientos de los mayas en ciencias como la medicina, las matemáticas y la astronomía, antiguas formas de labranza y estudian el arte de los antiguos mayas. En el campo de la espiritualidad, se ha fortalecido la vivencia de patrones ancestrales.

El Estado guatemalteco según la Constitución es un "Estado multiétnico, pluricultural y multilingüe". Los armisticios de 1996 se firmaron bajo esa perspectiva y ese proyecto. ¿Se está avanzando en el cumplimiento de esa aspiración? ¿En qué términos, cuáles son las expectativas y cuáles los logros en el terreno lingüístico y cultural?

La constitución aún no reconoce la naturaleza multiétnica, pluricultural y multilingüe del Estado guatemalteco. Sin embargo a partir del Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas se expresa que la educación debe llevarse a cabo en el marco de la cosmovisión y cultura de los pueblos indígenas. Ya se han llevado a

cabo consultas a nivel nacional en el diseño de la reforma educativa y la construcción de los currículos.

Este marco para la aplicación de la Justicia ha requerido de la contratación de jueces bilingües y que sean conocedores de la comunidad o la región.

También, las instituciones creadas a raíz de estos armisticios para la promoción de la cultura indígena han contribuido al mantenimiento, cultivo y desarrollo de los idiomas mayas.

¿Cuáles son las políticas reales predominantes del Estado y las instituciones en el terreno lingüístico y cultural, más allá de las formalizaciones de los textos legales, y cuál es la aceptación o rechazo de los ciudadanos de estas políticas? ¿Fomenta el Estado el conocimiento, la investigación y la difusión de la cultura maya, su tradición y su literatura? ¿Se interesan los ciudadanos no mayas por la cultura, la lengua y las tradiciones de estas Comunidades?

La sociedad dominante ha desvalorizado y marginado los idiomas indígenas. Venimos sufriendo la implementación de políticas lingüísticas ideológicas de asimilación desde hace mucho tiempo. No hay interés por parte de los ladinos (criollos) por los idiomas y las culturas indígenas; a menos que le vean un interés económico.

A pesar del compromiso que asumió el Gobierno de fomentar el conocimiento de la cosmovisión maya en los acuerdo de paz, no se ve una política clara en marcha en este aspecto. El logro más importante ha sido en la educación, pues se está implementando la reforma educativa. Sin embargo, un grupo bastante representativo de docentes no quiere asumir este proceso, por el compromiso que exige.

Son las organizaciones no gubernamentales las que han elaborado estudios para la sistematización y difusión del conocimiento maya. Se hacen publicaciones para su fomento, pero los costes son tan altos que impiden que se produzcan tiradas masivas. Sólo a determinados grupos de la sociedad llegan estas iniciativas.

En 1984 se puso en marcha en las áreas maya el programa de Escuela Bilingüe, en donde el castellano se enseña como segunda lengua. ¿Cuál es su momento actual? ¿Cuál es el balance que se puede hacer? ¿La meta es la formación bilingüe o bicultural?

El proceso de afianzamiento de las escuelas bilingües está siendo lento. Lo que intenta es ofrecer profesionales que pudieran hablar y escribir en un idioma maya. Es destacable que los idiomas ahora estén presentes de una manera oficial en algunas escuelas del país. Lo que debe considerar la administración es que el idioma es la base de la cultura, puesto que en la lengua se encierra la cosmovisión de un pueblo. Por otro lado, hay que buscar un mayor compromiso por parte de los propios mayas, si no la educación bilingüe sería una estrategia más de asimilación.

La puesta en marcha de los programas de bilingüismo suelen ser objeto de largos debates. En Guatemala, ¿qué formación tienen los profesores encargados? ¿Cómo se elaboran los materiales didácticos y qué características tienen o deberían tener?

La gente que se ha involucrado en los programas sobre el bilingüismo básicamente son estudiosos, graduados y algunos autodidactas.

Los profesores de las escuelas bilingües deben leer y escribir en un idioma maya, pero todavía no tenemos la formación académica especializada, ya que el aporte de las universidades no ha sido congruente.

En general, los materiales didácticos no reconocen a la población de acuerdo a su cultura: Algunas de las propuestas hechas por el sistema de educación nacional aún tienen contenidos racistas y discriminatorios.

La educación bilingüe debe incorporar la cultura de los pueblos indígenas a fin de que no sea desplazada y se pueda desarrollar. La idea es que los textos los elaboren indígenas para indígenas y que contengan en las fases iniciales el contexto del entorno.

¿Cómo vive el miembro de una comunidad maya su relación con el castellano? ¿Utiliza este idioma únicamente como vehículo de comunicación con la población mestiza y blanca, o le asigna un rol más amplio y fundamental?

La relación con el castellano es constante, pues en todos los lugares públicos (escuela, sanidad, justicia) la comunicación ha sido en ese idioma. Igualmente es así en los medios de comunicación como la televisión y la radio, presente ésta aún en las comunidades más re-

motas. Por eso, los indígenas utilizan los dos idiomas. Aunque la lengua de alta cultura sea el castellano, hay ya lugares que empiezan a utilizar para actividades que antes sólo eran en castellano, el idioma propio. Para la comunicación con los ladinos el idioma es necesariamente el castellano.

Es preciso recordar que los niños, en su primera infancia, aprenden la lengua de sus padres, siendo la labor de la madre fundamental. ¿Cuál es el papel de la mujer en estas sociedades? ¿Hay programas y políticas específicas para ellas?

La mujer ha jugado un papel importante en la conservación de la cultura maya, especialmente en dos aspectos: el idioma que traslada a los hijos y en la indumentaria propia de los mayas.

Se han implementado acciones con programas educativos, productivos, empresariales, culturales, de formación y de capacitación técnica, desde organizaciones tanto gubernamentales como no gubernamentales para las mujeres. Sin embargo, a pesar de tener políticas claras y específicas, no cuentan con el financiamiento necesario y por lo tanto, no pueden funcionar. Actualmente, son las municipalidades las que hacen un mayor esfuerzo para lograr que la mujer se involucre, aunque el espacio sea local y acotado.

Lo que no hay es programas y políticas específicas para atender las necesidades urgentes de los niños, que en definitiva contribuirían a ayudar a las mujeres, ya que son éstas en muchos casos las que se encargan de mantener el hogar cuando el hombre emigra.

¿Existe peligro de desaparición de alguna de las lenguas aborígenes de la región? ¿Es el avance del castellano un peligro para estas lenguas?

La mayoría de los idiomas indígenas se están fortaleciendo por las medidas que toman las organizaciones indígenas, especialmente la Academia de Lenguas Mayas, que es una institución autónoma.

Blanca Estela Alvarado es indígena k'iché, consultora nacional especialista en Educación Maya; Comisionada Presidencial contra la Discriminación y el Racismo a propuesta de las Organizaciones Indígenas; Coordinadora del Actual Comité Ejecutivo de la Comisión de Seguimiento a las Políticas Culturales.

Lenguas y pueblos indígenas de México

Carlos Montemayor

Según el Anuario que el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) publicó en 1998, cerca de cinco millones y medio de personas hablaban lenguas indígenas en México. El Anuario apuntó que los hablantes hombres eran ligeramente más numerosos que las mujeres. Las hablantes alcanzaban la cifra de 2.739.482; los hombres, en cambio, la cifra de 2.744.073; o sea, 4.591 hablantes más que las mujeres.

Aunque el Anuario no apuntó la población menor de cinco años que habitaba en los domicilios de los hablantes mayores, se estimó la cifra de estos infantes en alrededor de un millón doscientos mil. De esta manera, durante los últimos años del siglo XX, de acuerdo con el INEGI, la población de hablantes de lenguas indígenas en México ascendía a una cifra aproximada de 6.700.000 individuos, un poco más del 7% de la población total.

Sin embargo, en noviembre del año 2000, el INEGI presentó algunos resultados del XII Censo General de Población y Vivienda efectuado en ese mismo año; en los "Tabulados de la muestra censal" los hablantes de lenguas indígenas aparecieron ya con un total de 6.300.000, lo que correspondía al 7,30% de la población total.

El Anuario de 1998 y los primeros resultados del Censo del 2000 se refirieron a hablantes de lenguas indígenas y no específicamente a una "población indígena" porque los censos no están diseñados para diferenciar grupos étnicos, sino calidades generales de la población en aspectos económicos, geográficos, sociales o educativos. Como no es posible establecer un criterio fijo de valor racial o biológico, la parte de los censos que se ocupa de la población indígena en México se ha remitido principalmente a la conservación de las lenguas vernáculas. El nombre de los pueblos indios se toma del nombre de sus lenguas. Es decir, debemos suponer que hay tantos pueblos indios cuantas lenguas indígenas existan en el país.

La población indígena se redujo en el Anuario de 1998 a sólo

veinticuatro grupos indígenas identificables. Un resto de 239.252 individuos quedaron comprendidos sólo como hablantes de "otras" lenguas. Notemos que de los veinticuatro idiomas registrados, el Anuario sólo consideró que la lengua náhuatl era hablada por más de un millón de individuos, exactamente 1.325.440. En otras palabras, este grupo sería la población indígena más numerosa.

A lo largo del siglo XX, en diversas ocasiones se ha tomado la disminución del número de hablantes en lenguas indígenas como un indicador de progreso nacional. A menor población indígena (es decir, a menor proporción de hablantes de lenguas indígenas) mayor desarrollo social y educativo (es decir, mayor proporción de hablantes de español o "mestizos"). Este criterio político ha provocado que en ocasiones los censos oficiales se inclinen por reducir los índices reales de hablantes indígenas para aumentar los de la población mestiza y demostrar así que las tareas de los sucesivos gobiernos han sido eficaces para el progreso de la población nacional.

El Anuario que el INEGI publicó en 1998 agregó otros datos sobre las lenguas indígenas. La segunda lengua con mayor población fue la maya, con 776.824 hablantes. Seis lenguas contaban con menos de quinientos mil hablantes pero con más de doscientos mil: el zapoteco, con 415.247; el mixteco, con 389.957; el otomí, con 283.263; el tzeltal, con 283.260; el tzotzil, con 263.611, y el totonaco, con 214.192.

Siete lenguas se registraron con más de cien mil hablantes: mazateco, chol, huasteco, mazahua, chinanteco, purépecha y mixe. Nueve lenguas contaban con menos de ochenta mil hablantes, pero con más de treinta mil: tlapaneco, tarahumara, zoque, mayo, tojolabal, chontal, popoluca, chatino y amuzgo. El Anuario agregó, como hemos dicho, el rubro de "otras" lenguas no especificadas con un total de 239.252 hablantes.

Por otra parte, en el Conteo de Población y Vivienda de 1995, el INEGI había apuntado que los estados de la Federación con mayor número de hablantes indígenas eran, con más del treinta por ciento de la población, Yucatán (39,7%) y Oaxaca (36,6%); con más del veinte por ciento, Quintana Roo (26,1%) y Chiapas (25,1%); con más del diez por ciento, Hidalgo (17,7%), Campeche (15,9%), Puebla (13,0%), Guerrero (12,7%) y San Luis Potosí (11,2%).

Los estados con menor porcentaje de hablantes indígenas fueron Aguascalientes, Coahuila, Guanajuato y Zacatecas con el 0,1%; Nuevo León con el 0,2%, y Colima, Jalisco y Tamaulipas con el 0,4%.

En los "Tabulados de la muestra censal" de 2000, algunos de los porcentajes de hablantes en lenguas indígenas se incrementaron en Oaxaca (37,4%), Chiapas (26,8%), Hidalgo (17,9%), Puebla (13,2%), Guerrero (13,8%), Michoacán (3,6%), Estado de México (3,5%) y Distrito Federal (2,2%). Quizás por ello, de acuerdo con los criterios políticos, para no afectar las cifras oficiales de "progreso", estos resultados se contrastaron con el censo de 1990 y no con el de 1995, pues aquél mostraba menos diferencias.

Dos años después del Anuario de 1998 y pocos meses antes de que se dieran a conocer los primeros resultados del XII Censo General de Población y Vivienda, la Secretaría de Educación Pública, a través de la Dirección General de Culturas Populares, en el año de 2000 publicó el mapa "Diversidad Cultural de México". Los investigadores encargados de elaborar este mapa consideraron, a partir de otra estimación poblacional de 1997 elaborada por el Instituto Nacional Indigenista (INI), que no toda la población indígena podía ser identificada por el uso de su idioma materno; que muchos indígenas sólo hablaban español pero conservaban otros elementos culturales distintivos. Los investigadores estimaron que en este caso se encontraban cerca de cuatro millones de habitantes. Por tanto, la población indígena en México debía estimarse a finales del siglo XX en una cifra aproximada de diez millones y medio de personas, cifra que representaría algo más que el diez por ciento de la población total. Es decir, casi el doble de la población sugerida por el Anuario de 1998 y más de un cuatro por ciento arriba que el considerado por el INEGI como porcentaje en la población del país. Los investigadores que elaboraron este mapa, pertenecientes al Instituto Nacional Indigenista y a la Dirección General de Culturas Populares, llegaron, pues, a conclusiones y a especificaciones mayores que el Anuario del INEGI.

Fueron 62 lenguas indígenas enlistadas; por lo tanto, éste debía ser el número mínimo de los grupos indígenas en el país. Apuntaron que los zapotecos contaban con siete variantes idiomáticas, los mixtecos con seis y los chinantecos con cinco, lo que elevaría en al menos quince lenguas más el caudal lingüístico nacional.

En las nuevas estimaciones, el náhuatl y el maya resultaron las únicas dos lenguas con más de un millón de hablantes: el náhuatl con 2.563.000 y el maya con 1.490.000. Es decir, repetimos, casi el doble de las estimaciones propuestas por el INEGI en 1998 y por los "Tabulados de la muestra censal" de 2000.

Cinco lenguas contaron con más de medio millón de hablantes, pero con menos de ochocientos mil: el zapoteco, el mixteco, el otomí, el tzeltal y el tzotzil. Dos lenguas contaban con menos de medio millón de hablantes, pero con más de trescientos mil: el totonaco y el mazateco. Ocho lenguas contaban con menos de trescientos mil hablantes, pero con más de cien mil: chol, mazahua, huasteco, chinanteco, purépecha, mixe, tlapaneco y tarahumara. Diecisiete lenguas contaban con menos de cien mil hablantes, pero con más de veinte mil: zoque, mayo, tojolabal, chontal de Tabasco, popoluca, chatino, amuzgo, huichol, tepehuán, triqui, popoloca, cora, kanjobal, yaqui, cuicateco, mame y huave. Tres lenguas contaban con menos de veinte mil hablantes, pero con más de diez mil: tepehua, pame y chontal de Oaxaca.

Finalmente, veinticuatro lenguas contaban con menos de cuatro mil hablantes; tres con más de tres mil: chuj, chichimeca y varojío; seis con más de mil: matlatzinca, kekchí, chocholteca, pima, jacalteco y ocuilteco; trece con menos de mil: seri, quiché, ixcateco, cakchiquel, kikapú, motozintleco, paipai, kumiai, ixil, pápago, cucapá, cochimí y lacandón, y tres con menos de cien: kiliwa, aguacateco y teco.

Los investigadores recordaban que a la llegada de los españoles, en el territorio que ahora es México se hablaban aproximadamente 170 idiomas indígenas. A finales del siglo XIX se hablaban alrededor de 100 idiomas. En el umbral del siglo XXI, se hablan 62. Esta reducción constante puede explicarse de distintas maneras. Primero, por la desaparición de los pueblos mismos. También, por el proceso creciente del mestizaje. Igualmente, porque quizás los grupos indígenas asumen otra estructura social o política para mantener su presencia y tradición cultural.

Pero el número de hablantes es útil para entender otros procesos que viven las poblaciones indígenas de México. Se estima que las lenguas que cuentan con menos de cinco mil hablantes se encuen-

tran en un proceso irreversible de extinción. Éste es el caso de al menos veinticuatro lenguas de México. Las que sólo cuentan con cincuenta, ochenta o doscientos hablantes, enfrentan ya una inminente desaparición. Las que cuentan con más de mil hablantes podrían desaparecer relativamente pronto si no concurren algunos factores sociales que las revitalicen, particularmente el fortalecimiento económico de las regiones donde las comunidades viven, pues la productividad de la zona podría asegurar la estabilidad demográfica y reducir la migración de los jóvenes. Sólo en este caso, la educación podría fortalecer las lenguas indígenas.

Pero habíamos dicho que la reducción del número de lenguas podría explicarse por la desaparición de los pueblos mismos. Tal "desaparición" se explicaría, en principio, como la pérdida de la cultura que una lengua ha generado. La "desaparición" también puede significar la pérdida de territorios, como fue usual durante los siglos de la colonia y en el período liberal del siglo XIX. Pero la territorialidad de los pueblos indígenas, particularmente en nuestros días, no puede considerarse un referente útil. Gran parte de la población indígena ha emigrado a grandes polos urbanos en los estados de la República y es creciente su movilización incluso por varias regiones de Estados Unidos. Los investigadores que elaboraron el mapa de la diversidad cultural de México resaltaron que, particularmente desde los años sesenta, algunos indígenas abandonaron sus pueblos buscando mejores condiciones económicas. Como principales migrantes señalaron a los mazahuas del Estado de México, a los mixtecos y zapotecos de Oaxaca, a los otomíes de Hidalgo, Estado de México y Querétaro, y a los purépechas de Michoacán.

Dentro del país, los destinos de estos migrantes han sido fundamentalmente el Valle de México, Veracruz, Jalisco, Sinaloa y Baja California. Fuera del país, en los Estados Unidos, los principales destinos de los migrantes se extienden por California, Arizona, Nuevo México, Texas, Carolina del Norte e Illinois.

Según el Breviario 1980-81 que el Consejo Nacional de Población publicó en 1982, de los siete Estados con más fuerte expulsión de migrantes de 1950 a 1960, seis de ellos eran Estados con una elevada población indígena: Oaxaca, Yucatán, Puebla, San Luis Potosí, Tlaxcala e Hidalgo. De los ocho Estados con más fuerte expul-

sión de migrantes de 1960 a 1970, cinco siguieron siendo Estados con numerosa población indígena: Oaxaca, Yucatán, San Luis Potosí, Tlaxcala e Hidalgo. De 1970 a 1980, Oaxaca siguió siendo uno de los cuatro Estados con mayor expulsión de migrantes. En 1982, de los nueve Estados con más fuerte expulsión, seis seguían siendo Estados con una nutrida población indígena: Oaxaca, Yucatán, Tlaxcala, Hidalgo, San Luis Potosí y Michoacán.

En otras palabras, si tomamos en cuenta esta migración dentro y fuera del territorio nacional, y si aplicáramos otros criterios culturales para identificar los grupos étnicos, posiblemente llegaríamos a una cifra mayor que las postuladas por el Anuario de 1998 y por el mapa de la diversidad cultural de México del año 2000. Nuestros censos no están diseñados para saber de manera precisa qué parte de la población mexicana sigue siendo indígena. Por tanto, no resulta fácil saber qué parte de la cultura y de la historia siguen perteneciendo a esa sociedad profunda de los indígenas de México.

En otras palabras, las diversas estadísticas gubernamentales, tanto las más conservadoras como las más abiertas, no se plantean si es suficiente el dato de la lengua para identificar a la población indígena de México. Tampoco se preguntan si deben considerarse como indígenas solamente a aquellos que hablan estas lenguas. De manera particular, no se cuestionan si es correcto inferir que ciertos individuos pierden su pertenencia a las comunidades indígenas sólo porque empiezan a emplear la lengua española.

En muchos momentos del siglo XX supusimos que la lengua española desempeñaba una función de unificación o de cohesión. No fue así. No siempre, al menos, operó así. La lengua española había jugado entre las lenguas indígenas un papel de imposición; después, el de lengua de trabajo y aun el de instrumento de autodefensa en ámbitos procesales y de reclamos agrarios. La castellanización ha sido una forma de destrucción cultural. Ha provocado procesos de sometimiento social o de discriminación no muy diferentes de los que ocurren ahora en Estados Unidos con los grupos migrantes.

En algunas zonas de México las familias no quieren que los hijos sigan hablando la lengua indígena; quieren que aprendan español porque sienten que así estarán mejor preparados para sobrevivir. En Estados Unidos, por la misma razón, las familias de hispanohablantes

quieren que los hijos sólo hablen inglés, no español. Muchos de los migrantes provenientes de México y de Centroamérica ahora olvidados y agredidos en Estados Unidos han sido olvidados y agredidos en sus propios países y tienen la lengua española como segunda lengua, no como la materna. Hay comunidades zapotecas en la ciudad de Los Ángeles que solamente hablan zapoteco e inglés, no zapoteco, español e inglés. Su lengua materna es el zapoteco y se ha desplazado su lengua de trabajo del español al inglés. Por lo tanto, gran parte de la inmigración que llamamos hispanohablante es una población que no está llevando la lengua española a Estados Unidos como una primera lengua, ni como una lengua de identidad nacional, ni mucho menos de identidad étnica, sino como una lengua aprendida forzosamente como recurso de trabajo. Esta gradación de contenidos étnicos, sociales y económicos es importante para reconocer que la lengua española sólo significa unidad cultural en ciertos estratos sociales. Porque el español es resultado a veces de un crecimiento social uniforme y en otras resultado de una imposición.

En el siglo XX el sistema educativo se propuso integrar la nacionalidad mexicana mediante la unificación social y cultural del país. Desde 1911, en la Ley de Instrucción Rudimentaria se estableció el compromiso de enseñar a hablar, leer y escribir en español a la población indígena. En 1921, el Departamento de Educación y Cultura Indígena nombró a los primeros maestros ambulantes que trabajaron en las comunidades y la formación sistematizada de maestros rurales se inició en 1922, con la creación de la primera escuela normal rural federal en Michoacán. En 1926 se expidió el reglamento para estas escuelas con un plan inicial de cuatro semestres. Para asegurar la preparación académica de los maestros se establecieron desde 1927 los centros de cooperación pedagógica en cada zona escolar.

Sin embargo, el principal obstáculo de la escuela rural en los pueblos de indios era el monolingüismo. La primera tarea consistía, por lo tanto, en enseñar el castellano, puesto que a través de esa lengua "se debían" transmitir los conocimientos. Durante muchas décadas los niños mexicanos estudiaron en todo el país no lengua española ni castellana, sino "lengua nacional", para identificar la incorporación de los indios con la fase de castellanización.

Pero la enseñanza de la lengua castellana no resultaba fácil.

Como subsecretario de Educación, Moisés Sáenz convocó en 1927 a especialistas de todo el país a formular un proyecto metodológico para la enseñanza del castellano como lengua extranjera para niños y adultos de comunidades indígenas. Ofelia Garza planteó por vez primera en esa ocasión que la enseñanza de la escritura y lectura en lengua indígena debía ser anterior a la enseñanza del castellano, propuesta que sólo se aceptó en 1935, cuando provino del director del Instituto Lingüístico de Verano, el lingüista y misionero protestante William Cameron Townsend.

En 1939, con la formación del Consejo de lenguas indígenas, comenzó a funcionar en Michoacán el Proyecto tarasco (pues a los purépechas se les ha llamado insistentemente tarascos) bajo la dirección del lingüista Mauricio Swadesh, reconociendo que el alfabetismo en la lengua nativa era el medio más eficaz para el desarrollo cultural de los grupos humanos. Por su complicación y dificultad, la lectura y la escritura era un proceso psicológico que debía apoyarse en la lengua materna, medio ágil y habitual de expresión del pensamiento y de las emociones. Alfabetizar a los indígenas en sus lenguas nativas era ya considerado institucionalmente, pues, como el primer paso hacia su castellanización.

Sin embargo, a partir de 1964 empezó a reconocerse que no bastaba el bilingüismo para educar y castellanizar a estos pueblos: era necesario tomar en cuenta el contexto cultural indígena. Ese año se creó el Servicio Nacional de Promotores Culturales Bilingües, primero dependiente de la Dirección General de Asuntos Indígenas y después de la Dirección General de Educación Extraescolar en el Medio Indígena. De 1964 a 1976 se prepararon a catorce mil quinientos promotores para aplicar la educación "bilingüe y bicultural" entre los niños indígenas de todos los grados de la educación primaria.

Los programas educativos para las comunidades habían sido hasta ese momento tarea de especialistas y funcionarios externos, pero no de promotores ni maestros nativos. En 1977 Natalio Hernández explicó el cambio experimentado al "interior" de los cuadros indígenas preparados por la Secretaría de Educación Pública:

> "A partir de 1964, nuestra participación como promotores culturales bilingües dentro de la SEP nos coloca en el plano

de sujetos y objetos de la educación indígena, como intermediarios entre los pueblos indígenas y la sociedad nacional. A principios de la década de 1970, al implementarse el Servicio de Promotores Culturales Bilingües como programa a nivel nacional, tuvimos la oportunidad de relacionarnos con otros grupos indígenas, lo que nos permitió analizar conjuntamente y con juicio crítico el papel que estábamos desempeñando en tanto sujetos y objetos de la educación bilingüe y bicultural."

A principios de 1978 se creó la Dirección General de Culturas Populares para iniciar un nuevo trabajo con los grupos indígenas. Las tareas requerían de promotores con preparación diferente, ya no para servir como introductores de proyectos de desarrollo aprobados e impulsados desde el exterior. Ahora debían buscar la afirmación y recuperación de las lenguas indígenas y manifestaciones artísticas, conocimientos tradicionales en medicina y tecnología, memoria histórica. La nueva Dirección abrió oficinas administrativas y luego Unidades Regionales en el sur y centro de Veracruz, Oaxaca, Yucatán, Michoacán, Sonora, Puebla, Quintana Roo, Morelos, Querétaro y Chihuahua. En los primeros años se capacitaron en etnolingüística y tradición oral a trescientos promotores y técnicos culturales bilingües pertenecientes a los primeros cuatro Estados.

En el aparente ocaso del indigenismo institucional, estas medidas provocaron uno de los hechos culturales de mayor relevancia en el México de finales del siglo XX y principios del XXI: el surgimiento de escritores en varias lenguas indígenas. Muchos de estos escritores, laborando como técnicos bilingües en dependencias gubernamentales regionales o nacionales participaron, impulsaron o enfrentaron programas de educación y cultura. Desde 1990 algunas dependencias decidieron apoyarlos, pero el surgimiento específico de ellos no fue el resultado de políticas de gobierno, sino de personas o proyectos independientes.

Antes del apoyo oficial en el proceso de la literatura zapoteca del Istmo fueron esenciales los apoyos de militares retirados y de artistas juchitecos; en el de los tzeltales y tzotziles de Chiapas, el proyecto de la Universidad de Harvard dirigido por Evon Z. Vogt, la amistad de Robert Laughlin y la asesoría del director de teatro norte-

americano Ralph Lee; con el ñahñu Jesús Salinas Pedraza y la escritora mixteca Josefa Leonarda González Ventura lo fueron la Universidad de Florida, en Gainsville, y el profesor H. Russell Bernard; en el caso de Yucatán, mi participación aceleró la formación de un grupo importante de escritores. A estos cuatro procesos hay que añadir uno más, anterior a todos: el que desde la Universidad Nacional Autónoma de México impulsó Miguel León Portilla y que ha sido relevante para la historia prehispánica, colonial y contemporánea de la literatura en lengua náhuatl.

Dan testimonio de esta nueva literatura centenares de folletos, libros, antologías, revistas y diarios aparecidos desde 1983; varios Encuentros Nacionales de Escritores en Lenguas Indígenas celebrados en Ciudad Victoria, San Cristóbal de Las Casas, Ixmiquilpan y México; las generaciones de más de catorce becarios anuales de literatura en lenguas indígenas del Fondo Nacional para la Cultura y las Artes desde el año 1992; el surgimiento de la Asociación de Escritores en Lenguas Indígenas en 1993; la fundación de la Casa del Escritor en Lenguas Indígenas en 1996; el premio Nezahualcóyotl de Literatura en Lenguas Indígenas desde 1994; el premio Continental Canto de América de Literatura en Lenguas Indígenas a partir de 1998 y el premio Iberoamericano de Letras Popol Vuh de la Organización de Estados Iberoamericanos a partir del año 2000.

Pero el nuevo despertar de la escritura en lenguas indígenas no es algo aislado; es sólo una faceta de un proceso más amplio, forma parte de un despertar político. En este caso se encuentran nuevas agrupaciones agrarias, nuevas alianzas de producción regional, nuevos frentes de organización política indígenas, nuevos impulsores de la educación en zonas rurales indígenas, los nuevos escritores y la insurrección misma del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) el primero de enero de 1994.

Creación

Creación

americano Ralph Lee; con el nahñu Jesús Salinas Pedraza y la escritora mixteca Josefa Leonarda González Ventura lo fueron la Universidad de Florida, en Gainsville, [illegible] por H. Russell Bernard; en el caso de Yucatán, mi participación [illegible] formación de un grupo importante de escritores. [illegible] nos hay que añadir uno más, anterior a todos: el [illegible] dad Nacional Autónoma de México impuló M[illegible] que ha sido relevante para la historia prehispánica [illegible] temporánea de la literatura en lengua náhuatl.

Dan testimonio de esta nueva literatura centenares de folletos, libros, antologías, revistas y diarios aparecidos desde 1983; varios Encuentros Nacionales de Escritores en Lenguas Indígenas celebrados en Ciudad Victoria, San Cristóbal de Las Casas, Ixmiquilpan y México; las generaciones de más de catorce becarios anuales de literatura en lenguas indígenas del Fondo Nacional para la Cultura y las Artes desde el año 1992; el surgimiento de la Asociación de Escritores en Lenguas Indígenas en 1993; la fundación de la Casa del Escritor en Lenguas Indígenas en 1996; el premio Nezahualcóyotl de Literatura en Lenguas Indígenas desde 1994; el premio Continental Canto de América de Literatura en Lenguas Indígenas a partir de 1998 y el premio Iberoamericano de Letras Popol Vuh de la Organización de Estados Iberoamericanos a partir del año 2000.

Pero el nuevo despertar de la escritura en lenguas indígenas no es algo aislado; es sólo una faceta de un proceso más amplio, forma parte de un despertar político. En este caso se encuentran nuevas agrupaciones agrarias, nuevas alianzas de producción regional, nuevos frentes de organización política indígenas, nuevos impulsores de la educación en zonas rurales indígenas, los nuevos escritores y la insurrección armada del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) el primero de enero de 1994.

Natalio Hernández

In tonati

In tonati:
xochitl tlen moyolitia
totlacayotipa,
cueponi queman tlanesi;
cochi ipan toyolo teotlactipa.

Coatlicue

Coatlicue
Totlalnantzin
Sihuapiltzin
Ilamatzin.

Tehuatzin titechyolitia,
Tehuatzin titechyolchicahua;
Ticolinia olin yolistli
Xopantla timoxochiotia.

Coatlicue
Chalchiotlicue
Itztetl motlacayotipa
Mahuistic xochipetlatl motlaque
Tonantzin cuetlaxupe:
Totlalnantzin
Coatlicue
Sihuapiltzin
Ilamatzin.

El Sol

El sol:
flor que nace dentro de nosotros,
abre sus pétalos al amanecer;
duerme en nuestro corazón
al anochecer.

Tlalpan, agosto 99

Coatlicue

Falda de serpientes
Madre tierra
Pequeña niña
Ancianita.

Das vida
Das vigor
Generas vida y movimiento
Floreces en primavera.

Falda de serpientes
Falda de jades
Cuerpo de obsidiana
Manto de flores preciosas
Nuestra señora que cambia de piel:
Madre tierra
Coatlicue
Pequeña niña
Ancianita

30 de agosto 2001

In coyotl

Ihuicpa Alfredotzin Ramírez

In coyotl:
yolcatl tlamatini,
nahuali
mocuepani.

Tecuani tlen mosahua
motolinia
motonalcuepa.

Nehuatl nihtemoa
in coyotl itonal,
nehuatl nihnequi
nimocoyocuepas.

El coyote

Para Alfredo Ramírez

El coyote:
animal sabio,
Nahual
animal que se transforma.

Ser que ayuna
se abstiene
transmuta su vida.

Ando en busca
del tonal del coyote,
deseo transformarme
en coyote.

Natalio Hernández nació en Naranjo Dulce, Ixhuatlán de Madero, Veracruz, en 1947. Es profesor normalista bilingüe náhuatl español. Fue subdirector de la Dirección General de Educación Indígena de la Secretaría de Educación Pública de 1978 a 1989. En mayo de 1993 fue designado "Vocero Distinguido" por Rigoberta Menchú, y colaboró con ella en la realización de dos Cumbres Mundiales de Pueblos Indígenas. Ese mismo año se desempeñó como Profesor del Diplomado de Estudios Amerindios de la Casa de América en Madrid. Recibió el premio Nezahualcóyotl de Literatura en Lenguas indígenas en 1997. En 1998, la Secretaría de Estado para la Cooperación Internacional y para Iberoamérica, de España, le otorgó el premio "Bartolomé de las Casas", como reconocimiento a la labor de promoción y difusión en favor de las lenguas y literatura Indígenas. Ha publicado cinco libros de poesía en náhuatl y español titulados *Sempoalxóchitl (Veinte flores, una sola flor)*, *Xochicoscatl (Collar de flores)*, *Ihcon ontlahto Ahuehuetl (Así habló el Ahuehuete)*, *Yancuic Anahuac Cuicatl (Canto nuevo de Anáhuac)* y *Papalocuicatl (Canto a las mariposas)*, además de dos libros de ensayos *La palabra, el camino. Memoria y destino de los pueblos indígenas* y *El despertar de nuestras lenguas*, que recogen diferentes ensayos sobre pueblos indígenas y sociedad, educación intercultural bilingüe y literatura en lenguas indígenas.

Humberto Ak'abal

Maj jun kojilowik

Ri qaq' re ri qakik'el kaporowik,
maj kachupik
puneta ojer kaqiq' chirij.

Maj kojch'awik,
jiq'om qabix,
mebayil k'o uk'ux,
bis kojon pa ko'k.

Way, kinwaj kinraq nuchi!

Ri ulew ri kiyakan chaqe are ri xaq,
ri jililik ulew,
arek'ut ri jab nojim kuch'ajo,
kuchararej pa taq taqaj
ri maj qetachik.

Chi ojk'owi,
ojtak'al chi uchi taq be
raqrobinaq qaboq'och che oqej ...
Maj k'ota jun kojilowik.

Y nadie nos ve

La llama de nuestra sangre arde,
inapagable
a pesar del viento de los siglos.

Callados,
canto ahogado,
miseria con alma,
tristeza acorralada.

¡Ay, quiero llorar a gritos!

Las tierras que nos dejan
son las laderas, las pendientes,
los aguaceros poco a poco las lavan
y las arrastran a las planadas
que ya no son de nosotros.

Aquí estamos
parados a la orilla de los caminos
con la mirada rota por una lágrima ...
Y nadie nos ve.

Ajtaqom jab'

Ri ki b'ix ri chikop
ki kib'ij che ri jab'
petinaq pa ri b'e.

Ri chupil q'aq'
ruk' ri ki q'an xojowem
ki kib'ij che naqaj chik.

Mandaderos de la lluvia

El canto de los cenzontles
anuncia que la lluvia
viene en camino.

Las luciérnagas
con su baile de luces amarillas
dicen que la lluvia está cerca.

Are jampa ri ixpeq
kel chuxe ri kí ab'aj,
ri zutz' kuch'uq ei kaj
ka mak'alak
ri nab'e ch'ut re jab'.

Y cuando los sapos
se desvisten de su piedra,
nubes oscuras borran el cielo
y comienzan a caer
las primeras gotas de lluvia.

Rayin oqej

Ri nutinimit nojinaqri'
re lab'aj.

Wakamik maj kiltachík
puneta jawichi ku ril jun
maj ku na' tisajchik.

K'o jujun mul
ri kinrayij kinoq'ik
rumal in xin wetamaj kiwech;
ri are' xkik'ut ri xib'inaqilchwe.

Ganas de llorar

El pueblo estaba
lleno de espantos.

Ahora no se ven
por ningún lado
ni se habla ya de ellos.

Hay ratos que
me dan ganas de llorar
porque yo los conocí;
ellos me enseñaron el miedo.

Humberto Ak'abal nació en Momostenango, Guatemala, en 1952. Sus obras han sido traducidas al francés, inglés, alemán e italiano. Su obra poética comprende: *Ajyuq' (El animalero)* (1990); *Guardián de la caída de agua* (1993); *Hojas del árbol pajarero* (1995); *Lluvia de luna en la cipresalada* (1996); *Hojas solo hojas* (1996); *Retoño salvaje* (1997); *Desnuda como la primera vez* (1998); *Tejedor de palabras (Ajkem tzij)* (1998), *Saq'irisanik: Cielo amarillo* (2000); *Arder sobre la hoja* (2000); *Con los ojos después del mar* (2000); *Gaviota y sueño: Venezia es un barco de piedra* (2000); *Todo tiene habla* (2000); *Ovillo de seda* (2001); *Aqajtzij (Palabramiel)* (2001); *Jaguar dormido (Warinaq' b'alam)* (2001); *Picoteando (Tzopotza')* (2001) y *Corazón de toro* (2002).También publicó el libro de cuentos *Grito en la sombra* (2001).

Juan de Dios Yapita

Rusas panqara

Rusas panqara
panqart'akimaya
Chuym jaljt'ayañataki

Rusas panqara
Q'uma panqara
Rusas panqara
Janq'u panqara
Panqart'akimaya
Janikiy wañaramti
thayarus juyphirus
Thurt'asimaya
Rusas panqara
Parqart'akimaya
Thayarus juyphirus
thurt'asimaya.

Flor de Rosa

Flor de rosa,
continúa floreciendo
para alegrar los corazones.

Flor de rosa
límpida flor
flor de rosa
blanca flor
continúa floreciendo.
Pues no te marchites.
Al viento y a la helada
resístelos,
flor de rosa
continúa floreciendo.
Al viento y a la helada
resístelos.

Ayni

Naya jumar yanapt'äma
Juma nayar yanapt'itäta
Purapata yanapt'asiñani.

Jupaw jumar yanapt'ätma
Jumaw jupar yanapt'äta
Purapat yanapt'asipxäta.

Jupaw nayar yanapt'itani
Nayaw jupar yanaptä
Purapat yanapt'asipxä.

Práctica de la Reciprocidad

Yo te ayudaré
Tú me ayudarás
Mutuamente nos ayudaremos.

Él te ayudará
Tú le ayudarás
Mutuamente se ayudarán.

Él me ayudará
Yo le ayudaré
Mutuamente nos ayudaremos.

Jupaw jiwasar yanapt'istani	Él nos ayudará
Jiwasaw jupar yanapt'añani	Nosotros le ayudaremos
Purapat yanapt'asiñani.	Mutuamente nos ayudaremos.
Jiwasaw jupar yanapt'añani	Nosotros le ayudaremos
Jupaw jiwasar yanapt'istani	Él nos ayudará
Purapat yanapt'asiñani.	Mutuamente nos ayudaremos.

Sarantañani

Niyä samartxtanwa	Ya hemos descansado
Sarantañani, sarantañani	Vayamos, vayamos,
Jan samart'as sarantañani	Sin descansar vayamos
Kunax thakhisankchini	Puede ser que algo esté en nuestro camino
Kachakipawayañani	Pasémoslo por encima
sarantaskikiñani.	y continuemos nuestro camino.
Mä khitis tinkunixa	Si alguien cae
Saythapini, sayt'asini	Se levantará y se pondrá de pie
Sarantaskakipuniniwa	Y continuará con más fuerza su camino
Janiw pachpan liwiskaniti.	No se quedará tendido ahí.

Juan de Dios Yapita es director del Instituto de Lengua y Cultura Aymara de La Paz y profesor catedrático invitado del Birkbeck College London. Autor de numerosos libros de enseñanza del aymara, también publicó un largo número de artículos y estudios sobre investigaciones lingüísticas.

Ariruma Kowii

Shamukpacha wañukrinmi

Peguche. Febrero 2000

Sacha Mamaka punchan punchan jatarishpa
tukuiwan sumak sumakta rimak karka
kunanka, muskuikuna tukurinkapak-
kallarin
paipak rimay, chushak rimay tukushpa
wañunkapak kallarinmi.

Pishkukunapak takika
manchanay takikunashna uyarin
maytapash takishpa, chinkarinkapak
kallarin
¿maipishi uyankapak rita ushashun?

Wayraka
wakcha tukushka, shaikushka
kipayashpa kipayashpa chayanmi.

Mayukunaka
mancharishka, wañukukshnallak
llaki llakita rikunakunmi

Pacha Mamata
yapata tukuchikuimanta
paipak shunkupi, imatapash churashpa

kausaimanta
jarkarinkapak kallarin
ashnaykunata shitankapak kallarinmi.

Yurakunaka

El mañana está en peligro

Peguche. Febrero 2000

Los bosques, están perdiendo su vitalidad

sus diálogos agonizan, pierden lucidez
comienzan, a enmudecer

sus sueños, se desmoronan
el silencio, empieza a reinar.

El canto
el canto de los pájaros
es leve y destemplado, sus himnos

¿en dónde podremos escuchar?

El aire llega, araposo, agotado
y con retraso

Los ríos, nos miran con amargura
y desesperación

Las entrañas de la tierra, se están
intoxicando
un mal aliento, empieza a expirar

Las plantas
ya no brotan con fuerza
con el mismo entusiasmo, de ayer

El mañana, temeroso

ñana kaynashka
may sumak yurakunata pukuchinchu.

Shamuk pachaka
Wañunayta irkiyashkamanta
tulluyashka ñawita charikmanta
mana wacharishpallatak
wawata shitakrikukshina rikurinmi.

Kayaka
Wañukrikukshina rikurinmi
Kayaka, ñana chayakrikukshnallak
rikurin.
Kaya, chayamunata ushachun
payta rikushpa katinkapak
alli yuyaita chaskichishunchik
kayata rikushpa katinkapak
pachamamapak unkuita, alli allita
wakaychishunchik.
Kayapak wawa sinchi sinchi kachun
wawata alli allita, chaskishunchik
shina paitaka, ninanta ukllashpa
ninanta kushikushpa
chaskichishunchik
shina paytaka
runa shutiwan
shutichishunchik.

con el rostro pálido y su cuerpo
desnutrido
corre el riesgo de abortar

El mañana
el manana, está en peligro
el mañana
corre el riesgo, de no llegar ¡más!
El mañana, depende de nosotros
¡por eso! es fundamental
recuperar, nuestra razón de ser
es indispensable
cuidar bien su embarazo
hacer que su alumbramiento
sea un parto normal
que su hijo venga sano y vigoroso
y todos,
todos podamos arrullarle
en nuestros brazos
todos podamos bautizarle
con el nombre
de:
¡Humanidad!

Pachaka

Otavalo. Enero 1994

Pachaka
tukyakuk shina
ashtaka ashtaka punkishkami kan
nanaymanta, makita wichachishpa

El tiempo

Otavalo. Enero 1994

El tiempo
el tiempo está convulsionado
el tiempo, tiene contracciones
el tiempo, puja, aprieta sus puños

samayta, kutin kutin kachashpa
junpisapa kaypi tiyakunmi.
Pachaka, makikunata ninanta chuta-
chishpa
suyukunapi alli alli japirishpa
wakashpa, nanarishpa, junpisapa tiya-
kunmi.
Pachaka,
yawar sapa, yawarsapa tiyakun
nanaymanta
paskarinkapak kallarin
puchukay samayta, ima mutupash
llukshichun sakin.
Pachaka
kay nanaimanta
mushuk Intita
mushuk killata
wachachinkapak
kallarishkami

está bañado en sudor
el tiempo, extiende sus brazos
sus manos se crispan en las orillas del
horizonte
¡suda, se queja, grita¡
sus dolores son más intensos

el tiempo,
está extremadamente dilatado
el tiempo
comienza a romperse
empieza a sangrar

el tiempo
deja escapar, su último suspiro
un nuevo sol
una nueva luna
ha empezado
a nacer

Nota: la versión en español no es una traducción literal, es una suerte de interpretación del poema.

Ariruma Kowii nació el 4 de agosto de 1961, en Otavalo, Ecuador. Ha publicado los libros de poesía *Musutsurini* (1988) y *Tsaitsik* (1993). También publicó el *Diccionario de nombres kichwas* (1998). Trabajó como traductor. Ha colaborado en el equipo técnico que elaboró la propuesta de los Derechos Colectivos en la Asamblea Constituyente de 1998. Colabora en la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, y con las comunidades de base del Pueblo Kichwa. Actualmente colabora en el Proyecto de Desarrollo de los Pueblos indígenas y Negros del Ecuador, PRODEPINE, y participa en la reactivación del Movimiento Cultural Kichwa de la Provincia de Imbabura.

Susy Delgado

OHOKUÉVOMA RO'Y
ipoty ñepyrü,
ipotyrokyvu,
pytangy, pytangymi,
pytangy, pytangymi,

Che pógui hoky va'ekue
mbohapy,
hakä jera,
osysyipa,
pe ára omoakäkaräi,
kuarahy oguerohory,
ojapichy vevuimi.
Ohasakuévo ro'y
ipoty poty mimi,
puka, pukavymi,
pytangy, pytangymi,
che tajy.

TORORE, CHE MEMBYMI,
ekénte mbeguekatu,
iporäma ekiriri,
toke avei nde ayvu.

Torore, che membymi,
torore, mitä chavi,
saraki, tarovaite,
che py'a pehenguemi.

Guyra ikiririmbáma,
ryguasu yvyra rakärema,
jagua oñemboapykama
nde ypype, oñemyesavä.

CUANDO EL INVIERNO SE VA
comienzan a florecer,
inflaman tiernos capullos,
rosados, suaves rosados,
mis lapachos.

De mis manos emergidos,
los tres
desatan sus ramas,
tiemblan enteros,
peinan el cielo,
arrullan al sol,
lo acarician levemente.
Cuando ha pasado el invierno,
florecen tímidamente,
sonríen discretamente,
rosados, suaves rosados,
mis lapachos.

TORORÉ, HIJITO MÍO,
dormite ya, despacito,
ya está bien que te calles
y se duerma tu ruido.

Tororé, hijito mío,
tororé, niño de nada,
travieso, loco de más,
pedacito de mi alma.

Callados están los pájaros,
las gallinas, en las ramas,
el perro ya se acurruca,
un ojo guiñándote.

GUARAGUAO · año 7, nº 17, 2003 - págs. 112- 113

Arare osë mbyjaita
ha jasy oñemyatimóima
okeséntema avei,
chéichaite ikane'ó.

Torore, che membymi,
mitä akaguapy'y
tahyi pytä, mamanga,
che puka, che resay.

Torore, che membymi,
torore, ko'ëmeve,
torore, ekëro nde,
che akéne nendive.

Las estrellas ya salieron
y la luna ya se hamaca
quiere dormirse también,
está como yo, cansada.

Tororé, hijito mío,
niño cabeza alocada,
moscardón, hormiga roja,
mi risa, y también mi lágrima.

Tororé, hijito mío,
tororé, hasta que amanezca,
tororé, si te dormís,
yo me dormiré contigo.

Ka'aru vove

ymaite guive,
che py'áre oime
oguapy asyva.
Ndaikuaài mba'épa
che py'a jopyva,
ñembyasy otï
iñakuruchïva
kuarahy rendyicha
ka'aru vove.

Al caer la tarde

desde hace tiempo,
hay algo que en mi alma
se asienta, muy triste.
Qué será, no sé
lo que apena mi alma,
tímida aflicción
que se va agachando,
cual rayos del sol
al caer la tarde.

Susy Delgado nació en San Lorenzo, Paraguay, en 1949. Poeta bilingüe y periodista. Es Licenciada en Medios de Comunicación por la Universidad Nacional de Asunción. De su producción poética se destacan, en español, *Algún extraviado temblor* (1986), *El patio de los duendes* (1991), *Sobre el beso del viento* (1995) y *La rebelión de papel* (1998); y en guaraní: *Tesarái mboyvé* (1987; título en español: *Antes del olvido*; traducción de Carlos Villagra Marsal y Jacobo A. Rauskin) y *Tataypype* (1992; título en español: *Junto al fuego*; traducción de la autora).

Leonel Lienlaf

Meulen

Wirafkülen akuy pingey
trufürülfi mapu
wedake dungu miawüli pigney

pegney piam
wente winkul
lladkün miawün meulen
kiñe fücha güñümreke
müpunmu rupay fachi pun

umagtumekefun inche
kachill tayu
pun nütram allküfin
ale
peñameneu ñi küwü

kiñe güñüm trokifiñ
rupay kürfreke wente
ñi lonko

Meulen

Entre nubes de polvo
Meulen bajó hacia los valles,
susurrando entre las piedras

Dicen
que en la madrugada
volando
Meulen cruzó los aires

Dormido entre los tayos
estaba yo escuchando su murmullo,
pasó la noche suave entre los cerros

Veloz,
un pájaro de polvo
entumeció mi cabeza
con su vuelo.

We tripantu

Kuifitulen ta leufü,
nepelkeinmew tachi liwen,
wünotualu antü
kiñe trekan achawüll tuwalu
pikey pu che
wuñoalu antü , wuñoalu antü
ülkantunmu nagpay trayen

Trayen ñi ülmew

Hace años,
que el canto del río nos despierta
en este amanecer
y vuelve el sol
con sus pasos de gallo sobre los cerros

Sobre el rocío del canelo

allkütukefi-in ñi füchake-cheyem ñi
ñütram
Feyengün ñi pülli nepelpake-inmew
fachi wariamew.
Mongelein petu - wetripantu akuy
mongelein petu!
wirarümekein fachi wariamew

Kachill kütral tayül-tumekey machi,
ko-reke füch kullmaenew ñí piuke,
rehuemew foye lelituenew.
kuifike che ñi pülli
pürupürungey wente Kütral.

Nepemüm nepemüm
wirarümekey chucao trayenmew.
Küpaley wün, Küpaley wün
wirarünmu miawi walfemew tregül
Trayenmew witrukoumeayu papai
ngenko liftuay iñ wedake pewma

mis antepasados vuelven
y a orillas del fogón
la machi escucha
el murmullo del viento
sobre el rewe

Despierten, despierten
grita el chucao desde la vertiente
el amanecer - el amanecer
anuncian los treiles en el valle
ya es hora de cantar junto al agua
papay
Ngenko nos limpiará de los malos sueños.

Leonel Lienlaf nace en la comunidad de Alepue, cerca de San José de la Mariquina; (Chile) en 1971. Ha escrito los libros de poesía *Ha despertado el ave de mi corazón* (1990) y *Palabras soñadas* (2001) Ha realizado varias investigaciones, entre ellas "Etnosemiótica de la literatura oral mapuche" junto a Carlos Aldunate y Pedro Megge (1992). Participó en diversos videos como "Mulu-Mapu, Tierra Húmeda", "Punalka, El Alto Bíobío", "We Tripantu", "Wirarün-Grito" y "Quinquén, tierra de refugio". Su creación oral está presente en varios discos compactos, entre ellos *Canto y poesía mapuche*.

Cecilia Vicuña

Chiriko-yetaakú

Saliva
de las estrellas

Agua
de las palabras

Tú que eres

Rocío y umbral

Respira en nos

Instan
tú

Aclla*

El acá
en el allá

Tejedura
del mundo

Médula
viva

Acllá

*Quechua: "mujer escogida", teje la "ropa" del Enqa, la fuerza vital.

GUARAGUAO · año 7, nº 17, 2003 - págs. 116- 117

Recuperación

Templo oral

Es
tá
men
de
la
estrella,

Filamento
del
éx
tasis

El tiempo
es cortar.

El instante,
entrar.

Cecilia Vicuña nació en Santiago de Chile en 1948. Estudió en la Escuela de Bellas Artes, Universidad de Chile (Santiago 1966-1971) y en la Slade School of Fine Arts, University College of London (1972-73). Vive en Nueva York desde 1980. Realiza su obra precaria, una forma poético espacial de obras efímeras en la naturaleza y en las calles, en performances y en instalaciones en museos y otros espacios, desde 1965 hasta el presente. Autora de 14 libros de arte y poesía, su obra ha sido traducida a siete idiomas. Sus libros más recientes son: *Instan (2002)*, *El Templo* (2001), *Cloud-Net* (1999). Ha realizado muestras individuales de pintura en EE.UU. y Europa. Sus filmes y vídeos se han exhibido en el Museo de Arte Moderno de Nueva York, el Museo de Arte Contemporáneo en Chile, el Museo Etnográfico de Buenos Aires, el Festival Internacional de Cine de Kiel, Alemania, el Festival Internacional de Cine Documental de Santiago y el Museo de Arte Reina Sofía en Madrid.

Recuperación

Recuperación

El náhualt según Humboldt

Corre el año 1812 cuando Wilhelm von Humboldt (1767-1835) planea una monografía sobre las lenguas del Nuevo Continente para añadirlas a la crónica americana de su hermano Alexander. De este empeño surgirá el "Essai sur les langues du nouveau Continent", preámbulo a una obra nunca escrita que debía abarcar a todas las lenguas indígenas americanas. Unos años más tarde reconsidera el plan para la obra y plantea un "Ensayo de análisis de la lengua mexicana", cuyo inicio aparece aquí fragmentariamente traducido. Ambos textos se encuentran en la obra completa editada por Leitzman, habiendo desaparecido los manuscritos en 1945.

Con esta monografía Humboldt deseaba aproximarse al náhuatl y al resto de las lenguas indígenas de América evitando los errores presentes en las gramáticas existentes en su momento, a saber, la imposición de los esquemas gramaticales y sintácticos europeos en las estructuras lingüísticas americanas. Incapaces de sustraerse a su determinación lingüística, Vetancurt o Gastelu, los autores de algunas de las gramáticas consultadas por Humboldt, sólo supieron acercarse al náhuatl como si éste fuera directamente traducible, palabra por palabra, al español, al latín, al italiano o al francés.

Es probablemente discutible el grado de conocimiento y de exactitud aportado por Humboldt en su gramática del náhuatl (*Mexicanische Grammatik*), considerando que no tuvo contacto con hablantes de la lengua y que sus fuentes eran de dudosa fiabilidad. Sin embargo, puesto que el interés de Humboldt por las lenguas indígenas de América es menos conocido que sus textos sobre el euskera o el kawi, y a pesar de su carácter parcial y su desarrollo incipiente, creemos que merece ser recuperado en un número monográfico sobre las lenguas en América. Es cierto que su acercamiento a estas lenguas tiene un sesgo instrumental, pues le interesan como laboratorios en los que observar los primeros pasos de una lengua sin fijación escrita. Es igualmente sonrojante su visión de América como un continente

habitado por una humanidad salvaje y primitiva, con una cultura rudimentaria y completamente expuesta a la violencia de los elementos. Con todo y con ello, Humboldt es partidario de respetar el libre desenvolvimiento de esos pueblos, así como de eliminar un acercamiento que no tome en consideración las diferencias culturales existentes. Tal vez esta mirada histórica le disculpe (si es de eso de lo que se trata) un lenguaje colonial que, por otra parte, era el único existente en la Europa de inicios del XIX. A esto hay que añadir el valor de su peculiar "filosofía del lenguaje" detonante de la tendencia filosófica dominante a lo largo de todo el siglo XX y en la actualidad. El respeto cultural de Humboldt, su mirada contextualista y su crítica a la latinización del náhuatl por parte de los jesuitas, sólo pueden surgir si se piensa el lenguaje como creador de mundos. Únicamente cuando se establece que la realidad sólo es constituida en tanto que es mediada, creada y accesible por el lenguaje, cuando se renuncia al mito de una realidad preexistente a la que se puede acceder sin mediación simbólica, se puede plantear el encuentro entre culturas sin las anteojeras coloniales o etnocéntricas.

Daniel Gamper

Ensayo de análisis de la lengua mexicana [Fragmento]

Wilhelm von Humboldt

Los pueblos del Nuevo Mundo ofrecen un vasto campo para el ejercicio del estudio lingüístico. La gran cantidad de linajes y generaciones que en su mayoría llevan una vida errante o que han sido sometidas a frecuentes migraciones, han producido necesariamente una cantidad mayor de lenguas de las que se encuentran en Europa y Asia, en donde la civilización, que aspira siempre a la unión de los pueblos, ya ha consumado su obra o ha dejado de trabajar en ella. Incluso la configuración de esa parte del mundo ha contribuido a la diversidad de naciones y lenguas. Pues en ningún otro lugar se dificulta la comunicación entre las tribus a causa de tanto ríos como lagos, montes inaccesibles y selvas que no se pueden atravesar sino con el hacha en las manos, por no mencionar las inundaciones, la insalubridad de las tierras y la enorme desproporción entre la población y la extensión de los territorios. En comparación con América, la Europa actual es sin duda tan uniforme en sus lenguas como en su vegetación. Desde Suiza hasta el confín de Livonia se habla alemán; en toda la parte oriental de Europa, en Rusia, Polonia, Bohemia, en muchas provincias de Alemania y Hungría, y en gran parte de la Turquía europea, es posible entenderse fácilmente con ayuda de los numerosos dialectos eslavos; en la parte occidental se reconocen sin esfuerzo lenguas procedentes de una madre común que serían más semejantes entre sí si la ciencia y el arte, así como una brillante literatura, no les hubiera concedido un determinado carácter, un color particular. Además de éstas apenas hay ocho o diez lenguas más que, con excepción del húngaro, están relegadas en los rincones de Europa, son utilizadas por las clases inferiores de la sociedad y se acercan año tras año a su desaparición. El norte de Asia (pues el Asia meridional es más semejante a Europa) se parece en esto así como en tantas otras cosas a América. Aquí como allí y por causas semejantes surgieron una gran cantidad de naciones y de lenguas. Tan sólo la ciudad de Dioscorias en la Cól-

GUARAGUAO · año 7, nº 17, 2003 - págs. 123- 128

quida reunía en tiempo de su mayor esplendor, según nos lo transmite Plinio, extranjeros procedentes de 300 naciones que precisaban de 130 intérpretes romanos, un fenómeno que suscita asombro, incluso si el cálculo pudiera ser exagerado, incluso si se supone que muchas de estas lenguas eran en realidad diversos dialectos e incluso si se supone, con razón, que naciones muy alejadas visitaban esta ciudad del mar Negro, intermediara del comercio del interior de Asia con Grecia e Italia. Si bien hay que decir que aún en nuestros días se observa que el istmo entre los mares Negro y Caspio presenta una mezcla entre diversas naciones y lenguas.

Se ha intentado determinar el número de las lenguas americanas, pero el escaso conocimiento que se tiene de este continente ha supuesto naturalmente que oscile entre 500 y 2.000 lenguas. Se puede hablar con mayor certeza de territorios concretos, llegándose por ejemplo a la conclusión de que, según los datos más precisos, en el reino de México existen 20 lenguas indígenas. Si se supone que la población es de unos seis millones, le corresponden 300.000 personas a cada lengua. Pero algunas de ellas comprenden un número mucho menor de hablantes, dado que el mexicano o azteca incluye ya una gran parte del país. Dado que hay casos en América en que dos o tres familias o incluso una única familia vagan sin rumbo por el territorio, podría también suceder que algunas lenguas se redujeran a grupos humanos tan insignificantes que ni siquiera hubieran pertenecido jamás a un linaje, o que hubieran perdido todo recuerdo de pertenencia y en su actual estado no frecuentaran a otros grupos.

Muchas lenguas americanas conocidas, al igual que algunas europeas que, con todo, sólo eran dialectos, han desaparecido; muchas otras que nos son desconocidas pueden haber sufrido el mismo destino, y se puede prever que todas aquellas en las que los europeos han penetrado se extinguirán sucesivamente. De los atures ya no existen más que sus tumbas, varias tribus del Caribe han desaparecido junto con sus lenguas; la lengua pericu en California era hablada a principios del siglo pasado por 3.000 personas. Cuando los jesuitas fueron expulsados se habían reducido a 300 que en su totalidad hablaban español, por lo que podemos considerar que esta lengua se ha extinguido. Se encuentran a menudo ejemplos similares en las relaciones de los misioneros. Incluso sin la persecución ejercida por los europeos

contra las lenguas indígenas, la vida de los americanos debía de ser inestable y efímera. Las grandes revoluciones de la naturaleza y las contiendas y guerras intestinas de los salvajes, sobre todo las de las naciones antropófagas, aniquilan poblaciones enteras o las obligan a abandonar sus antiguas viviendas y a diseminarse por el desierto. La misma vida nómada aísla a las familias e incluso a los individuos, y para los hombres que aún no sienten la fuerza de los lazos sociales, un lugar que ofrece alimento sin esfuerzo alguno, una buena pesca y nutrición abundante, es suficiente estímulo para abandonar la tribu y aislarse. De ahí que en América no sólo surjan grandes pueblos, sino que también los existentes se disgreguen más fácilmente.

Aún en nuestros días, América produce posiblemente esos fenómenos extraños que, si nos fuera permitido observarlos de cerca, iluminarían y ofrecerían pistas ciertas sobre los elementos más importantes de la historia primigenia de la humanidad. Es muy probable que el interior de este continente tan poco investigado sea aún un taller de lenguas de reciente creación o formación, y justamente la carencia de ejemplos históricos de lenguas en surgimiento es lo que más nos detiene en nuestro estudio del lenguaje, y lo que nos obliga con tanta frecuencia a abandonarnos a suposiciones cuando quisiéramos hacer pie sobre un fundamento histórico. Incluso la transición del griego al latín y de éste a las lenguas occidentales de Europa la conocemos de modo en extremo defectuoso. Sería pues del mayor interés el ver en las tierras salvajes que se están poblando, aquello de lo que en nuestro continente apenas quedan algunos vestigios insignificantes. Pero esta esperanza seguirá siendo quimérica. Hasta los viajeros más intrépidos alcanzan usualmente naciones que ya se encuentran separadas de su origen por un largo lapso de tiempo, y además carecen en gran parte del tiempo, los medios y el carácter para conocer el modo de pensar de los pueblos. Pero las lenguas se vinculan a todas las ideas y sensaciones, y su particularidad sólo es evidente cuando se las considera en toda su extensión, como un todo. Para dar cuenta de las lenguas de los salvajes de modo que tanto el historiador como el filósofo quedaran satisfechos tendrían que haber pasado su vida entera en el desierto.

Esto es lo que hicieron los misioneros, y hay que reconocer que les debemos todo lo que hasta hoy sabemos de las lenguas del Nuevo

Mundo. Pero estos hombres muy respetables por todo lo demás, estaban poco capacitados para profundizar en lenguas cuya construcción les era completamente ajena. Es triste ver qué violencia ejercían sobre sí mismos y sobre las lenguas, para forzarlas en las estrechas reglas de la gramática latina de Antonio de Nebrija o de cualquier otro pedante escolástico español. Llenan páginas enteras con investigaciones sobre si esa o aquella lengua tiene un participio, un supino o un gerundio. La parte más dificultosa de sus trabajos, la lexical, es aún más errónea y defectuosa. Se limitan en gran medida sólo a registros muy insuficientes de vocabulario, y cuando han compilado verdaderos diccionarios, se detienen innecesariamente en una cantidad incontable de palabras derivadas, y pasan claramente por alto gran cantidad de raíces lingüísticas, que serían las únicas verdaderamente interesantes. Hay que estar en guardia ante las ideas morales e intelectuales que se encuentran, pues se trata de meras palabras inventadas que los padres misioneros se permitieron construir sólo para su finalidad de transmitir ideas cristianas en el lenguaje extranjero. Ocupados en general únicamente en convertir a los salvajes, su primera preocupación era acabar con los antiguos usos y con todo lo que tenía que ver con la tradición y el recuerdo nacional, para modificar de este modo la totalidad del modo de pensar y de sentir de los pueblos. De ahí que destruyeran en parte el objeto mismo que se desearía ver fundamentado, desarrollado y presentado por ellos.

La gran tarea de instruir y convertir a las naciones salvajes, por muy importante que parezca desde la perspectiva del amor que debería unir a todos los hombres, apenas ha sido sometida verdaderamente a un examen filosófico, que sin embargo podría muy bien soportar, pues la religión sólo puede ser implantada en el entendimiento y el corazón mediante los principios fundamentales de la enseñanza y de la educación. Los misioneros católicos y protestantes, apenas sin excepción, han creído que tenían que exterminar el culto antiguo y han ofrecido el nuevo sin preparación alguna, o bien se han permitido el hacer entrever algunas semejanzas entre los dogmas viejos y los nuevos, y a dejar subsistir en cierto modo a los viejos errores con el nombre de la verdad. Lo segundo sólo puede comportar una conversión aparente, pero también lo primero es perjudicial, pues obliga a una transición repentina de un extremo al otro, impidiendo de este

modo el desarrollo natural de las capacidades morales que tan necesario es para la reafirmación de las ideas religiosas y destruye el carácter particular de las naciones. Todos los salvajes poseen un concepto de un ser superior, e incluso en las lenguas más bastas se encuentran rastros de esta designación del amor que constituye la esencia de la divinidad. Por ello la marcha natural consistiría en purificar paulatinamente esta religión primigenia de los salvajes, sin llevarlos mediante la violencia y la persuasión a ser infieles e ingratos con la fe de sus padres, a la que les vinculan sus sentimientos más nobles y sus inclinaciones más delicadas; consistiría en mostrarles paulatinamente que la bondad divina ha sembrado por doquier chispas de la verdad, que existe una religión en la que la fuente divina mana constantemente, sin mezclarse con el error, y que hombres han cruzado desinteresadamente los océanos y han corrido incontables peligros para llegar a enseñarles esta religión sin otro interés que el de la verdad y el de su dicha.

Prescindiendo de estas carencias de la tarea de los misioneros seríamos más felices si se les hubiera concedido más libertad y se los hubiera apoyado más para poder penetrar en el interior del país, y si la orden de los jesuitas hubiera sido sometida a una reforma benevolente, en lugar de haber destruido su obra en ese alejado continente con un encono, que asombrará a una posteridad menos imparcial e ingrata. También sería deseable que los misioneros mismos se hubieran aplicado con mayor cuidado a la conservación de sus trabajos sobre las lenguas de los pueblos americanos, y si tan sólo fuera posible reunir todo lo existente tanto impreso como manuscrito.

Por ello fue una suerte que el padre Lorenzo Hervás, muerto en Roma el 1809, interrogara acerca de las lenguas americanas a los ex jesuitas expulsados de España que vivían retirados en Italia y muchos de los cuales habían estado en América, que recopilara sus trabajos y que los reordenara. Este laborioso hombre tan sólo debería haber tenido un orden y método mejores, y debería haberse precavido mejor de las inexactitudes en sus numerosas obras. A través de él he conseguido transcripciones de estos trabajos que más tarde ha utilizado el profesor Vater para redactar su *Mithirdates*. He conseguido por distintas vías otros diccionarios y gramáticas, siendo los más significativos en su número y rareza los que trajo mi hermano de América.

Con estos recursos y tras los amplios, detallados y agudos trabajos de Vater, y las importantes investigaciones que contienen las obras de mi hermano, en especial su descripción de Nueva España, sus tratados explicativos de los monumentos del pueblo americano, y, propiamente, la relación de sus viajes, que han propagado nueva luz sobre el conocimiento del pueblo y de la lengua, así como de la población de América, y gracias a las cuales se puede afirmar que este objeto en su totalidad ha sido exhaustivamente explicado, con la excepción de la parte puramente lingüística que no era el objetivo de mi hermano, es ahora en todo caso posible alcanzar un conocimiento completo sobre las lenguas del Nuevo Mundo.

(Traducción de Daniel Gamper)

Literatura o documentación: un tránsito difícil

Una gran cantidad de obras –transcriptas en alfabeto latino aunque en lenguas indígenas– sobrevivió a la destrucción o la desidia en los grandes centros culturales americanos anteriores a la conquista española. Su circulación fiable no comienza, sin embargo, hasta hace relativamente muy poco tiempo: unos cien años. En las últimas décadas, gracias a la labor de eruditos como Miguel León Portilla, ese cuerpo extraordinario –que se propone con el rótulo general de "visión de los vencidos"– es accesible al lector corriente en ediciones magníficas y populares.

Accesibles físicamente desde el punto de vista documental: sin duda. ¿Legibles desde una óptica que no sea sólo histórica sino también literaria?. La respuesta a esta pregunta no unívoca ni directa: incorporar los ecos lejanos de esas voces a las modulaciones literarias de las culturas americanas bilingües ha sido, en general, voluntarismo histórico o arcaísmo indigenista[1]: probablemente los nuevos escritores surgidos de entornos indígenas en los últimos veinte años logre que ese conjunto de cantos, poemas y relatos -al que pertenece, entre otros, el manuscrito de Tlatelolco- se convierta en una modulación poética y narrativa viva, no sólo en una incrustación arqueológica.

Paralelamente a las crónicas de Hernán Cortés o Bernal Díaz del Castillo, la *Relación de la conquista (1528) por informantes anónimos de Tlatelolco*[2] pone al lector ante la posibilidad de acceder a un sistemático contraste histórico y antropológico de ese momento inaugural de las nuevas fronteras del mundo occidental renacentista, por un lado, y americano, por otro. El precioso manuscrito se encuentra en la Biblioteca Nacional de París: fue redactado en náhuatl, dice Portilla, por "autores anónimos de Tlatelolco" y el erudito mexicano lo considera "el documento indígena más antiguo" y más completo en el que se ofrece la perspectiva amerindia de la invasión española de México, desde el mismo desembarco de Cortés y sus hombres en 1519.

Además de la precisión de los datos, de la justeza en el recuento de los desplazamientos y movimientos, del rigor en el registro de los participantes, la traducción transmite, a través de una férrea parataxis, un tácito desconcierto que la ausencia de exposición explícita de causalidades -psicológicas, colectivas- no hace más que intensificar. Lo fundamental de los encuentros son los intercambios forzados, las incomprensiones y rechazos, que pautan agravios, muertes y profanaciones, todo ello intercalado del prolijo recuento de los objetos de deseo de los invasores, las alianzas y disidencias de las distintas facciones, las batallas y ejecuciones.

Pero no sólo aparece la guerra, también la propaganda y la persuasión. En el manuscrito esta parte de la conquista se encarna en Malintzin -la Malinche o doña Marina-, la india de Tabasco regalada al capitán Cortés en la costa: no sólo traduce ella -indirectamente, ya que su lengua no era el náhuatl- lo que dicen Cortés, Alvarado o los aztecas, sino que también argumenta. Su capacidad verbal indiscutible ha sido glosada por muchos: el mismo Cortés, Bernal Díaz, los informantes de Bernardino de Sahagún, Las Casas... Aquí también actúa de habilísima retórica, más que de traidora.

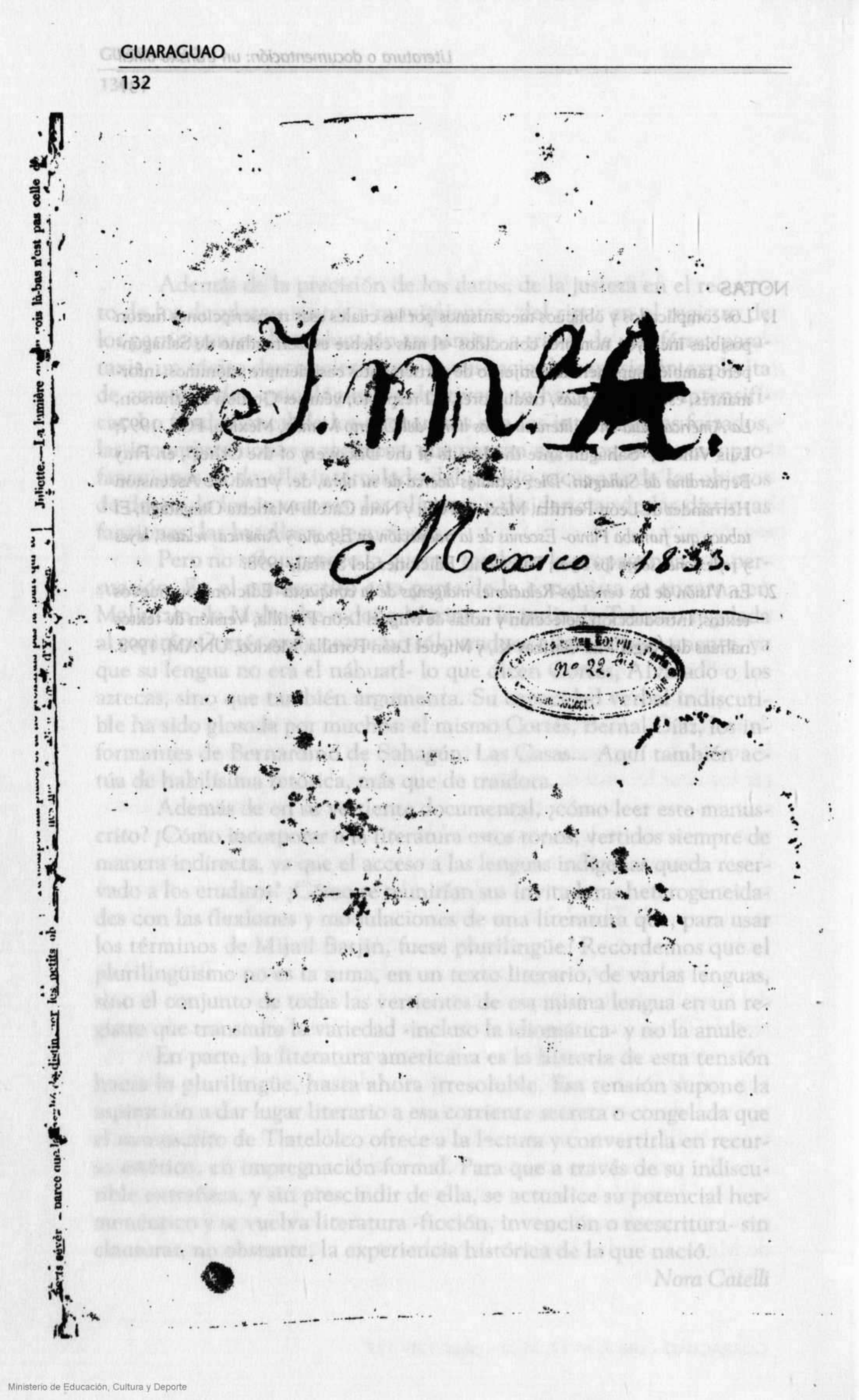
Además de en su vertiente documental, ¿cómo leer este manuscrito? ¿Cómo incorporar a la literatura estos tonos, vertidos siempre de manera indirecta, ya que el acceso a las lenguas indígenas queda reservado a los eruditos? ¿Cómo se reunirían sus invitadoras heterogeneidades con las flexiones y modulaciones de una literatura que, para usar los términos de Mijail Batjin, fuese plurilingüe? Recordemos que el plurilingüismo no es la suma, en un texto literario, de varias lenguas, sino el conjunto de todas las vertientes de esa misma lengua en un registro que transmita la variedad -incluso la idiomática- y no la anule.

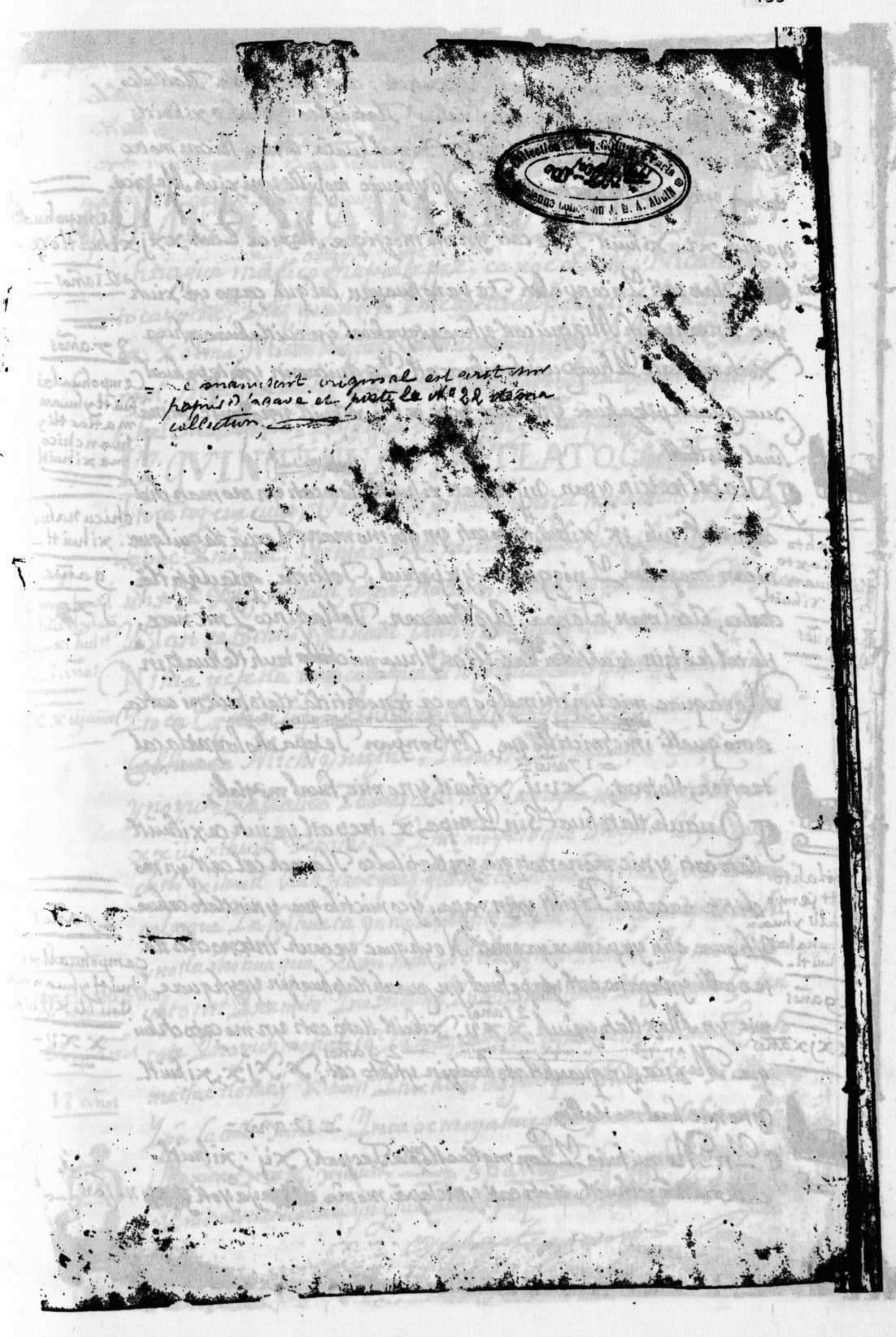
En parte, la literatura americana es la historia de esta tensión hacia lo plurilingüe, hasta ahora irresoluble. Esa tensión supone la aspiración a dar lugar literario a esa corriente secreta o congelada que el manuscrito de Tlatelolco ofrece a la lectura y convertirla en recurso estético, en impregnación formal. Para que a través de su indiscutible extrañeza, y sin prescindir de ella, se actualice su potencial hermenéutico y se vuelva literatura -ficción, invención o reescritura- sin clausurar, no obstante, la experiencia histórica de la que nació.

Nora Catelli

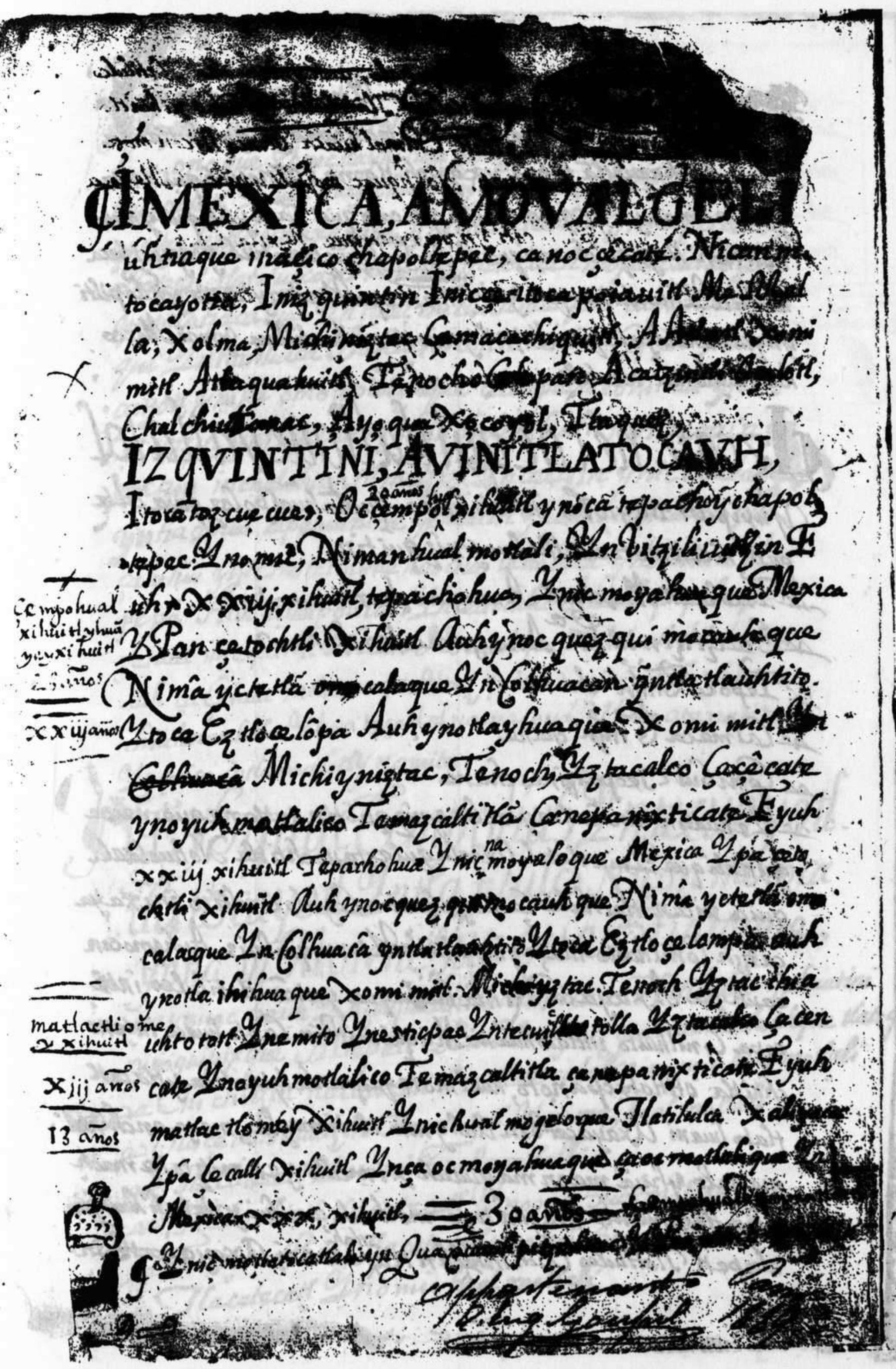
NOTAS

1. Los complicados y oblicuos mecanismos por las cuales esas transcripciones fueron posibles incluyen nombres conocidos -el más célebre es Bernardino de Sahagún- pero también suponen un conjunto de participantes casi siempre anónimos: informantes, escribas, *lenguas*, traductores. Al respecto, véanse: Gordon Brotherson, *La América india en su literatura: los libros del Cuarto Mundo*, México, FCE, 1997; Luis Villoro, "Sahagún ante the Limits of the Discovery of the Other", en *Fray Bernardino de Sahagún. Diez estudios acerca de su obra*, de. y trad. de Ascensión Hernández de León Portilla, México, FCE; y Nora Catelli-Marietta Gargatagli, *El tabaco que fumaba Plinio- Escenas de la traducción en España y América: relatos, leyes y reflexiones sobre los otros*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1998.
2. En *Visión de los vencidos-Relaciones indígenas de la conquista-* Edición con nuevos textos, Introducción, selección y notas de Miguel León Portilla, Versión de textos nahuas de Ángel Ma. Garibay K., y Miguel León Portilla, México, UNAM, 1998.





[illegible] ynca [illegible] ytlatilulco Tlatilulco
[illegible] Tlatilulco [illegible] xihuitl
Tlatocatl Ynotzquitl Mexitatl, Chimalhuaca [illegible] Tican motec
tzana yhquac tlaquachiuh [illegible]. Noyhquac mopilli ynixiuh Mexica
[illegible] Tempohuallo
yayauh xx. Xihuitl Tlatocati ynmo mozquique Mexica Ciuh xxj xihuitl oçe-
ños Tlatocati Ynicanyauh Tzapanohuayan calquiz, cano ye Xiuh 21 años
yoc Ynconpauh Mizquicatl yhuaxtepehual ynquitlahuac yhua
Xochmillcatl Yhuapuauchhuacatl Ynquicamin ynitepehual 37 años
Cuauquauchpitzahuac ytlatocat xxxvij xihuitl ynomic, mimã Tempohualxi
hual motlalli huitl yhuan matlactli y
huanchico mexihuitl
¶ Tlacaltzotzin ypan. vij tecpatl xihuitl, tlatocati ynmomanchal (Ciuh VII xihuitl)
cayotl Ciuh, jx. xihuitl tlatocati ynquimoman, Tecpã tlaquilquiz. chicuahui
nican mopohua Ynizquican ytepehual, Toltitlan, quauhtitlã xihuitl
chalco, Acolman, Atonpa, Acolhuacan, Tollatzinco Ynicmic, 9 años
tlacaltzotzin tenuchtlan Tlacoltica yhua nic tenuchtlehuatzin j x
Noyhquac mic ynchimalpopoca tenochtitlã tlatohuani catca
amo qualli inic tlaictilloque, At Bonpan Tetzapacholoque tlacal
tzotzon, tlatocat, xvij, xihuitl, ynomic, hual motlali; 17 años
¶ Quauh tlatohuat Bin Ynipa, x. tecpatl ye iuh ce xihuitl
tlatocati ynic monotzque ynTlatilulco Tlacochcalcatl ynmo
chitzin tiacahua Tzipilli ynin papa. yconictiloque ynin tlatocahua
Ohquac olin ypanoca yayauh Noyhquac yecauh intenochtitla 25 años
tzo calli ynitzpanecatl ytepehual ynquauh tlatohuatzin yeyhquac Tempohualli xi
huitl yhuan ma
mic ynMaxtlatoyauh, xxv, xihuitl tlatocati ynmocatochiu cuilli xihuitl
que Mexica, ynquauhtlatohuatzin ytlatocat, xxjx, xihuitl. 29 años xxv
ynomic hual motlalli.
¶ Yn Moquihuis Ypan matlactlomo Tecpatl, xij xihuitl. 12 años
[illegible] xihuitl, tlatocati ynicteçã momã [illegible] yayauh [illegible] ni San



¶ MEXICA, AMOVALGE
uhtiaque inãlico chapoltepec, ca nocẹcatẹ. Niamo
tocayotia, Imẹquintin Imicaltiba poiauitl Ma[illegible]
la, Xolma, Michimãxtac, Camacachiquitl, A[illegible]
mitl Atlaquahuitl, Tapochocolpan, Acatzintlaxoitl,
Chalchiuhtomac, Ayẹquaxẹcoyotl, Itzquat,
IZQVINTINI, AVINITLATOCAVH,
Itoca tozcuẹcuex, Occẹmpoal xihuitl ynõcã tẹpachoy chapol
tẹpec. Ynomẹ, Nimanhual motlali, Ynvitzilinitzin E
xx xij xihuitl tẹpachohua, Ynic moyahuaque Mexica
Ypan cẹtochtli xihuitl Achy noc quez qui mamaca que
Nimã yctẹtlã omẹcalaque Ynn Colhuacan ỹntlatlauhtitẹ.
Ytoca Eztlocalõpa Auh ynotlayhuaqua xomi mitl
Colhuacã Michiynẹtac, Tenochy Ytzacalco Cacẹcate
ynoyuhmatlaliso Tamazcalti tlã Cẹnepanixticate Eyuh
xxiij xihuitl Tepachohua Ynic moyalo que Mexica Ypa cẹto
chtli xihuitl Auh ynocquez quimocauh que Nimã yctẹtlã omẹ
calaque Ynn Colhuacã ỹntlatlauhtitẹ Ytoca Eztlocẹlampa auh
ynotlaihuihua que xomi mitl. Michiynẹtac. Tenoch Ytzacalco
uehtotoll Ynemito Ynestiqpa Ynteculhtolla Ytzacalco Cacẹn
cate Ynoyuhmotlaliso Temazcaltitla cẹnepanixticate Eyuh
matlactli omẹ xihuitl
xxiij años
matlactlomẹy xihuitl Ynic hual mo gelopqua Tlatilulca Xaltẹpẹc
13 años
Ypã cẹcalli xihuitl Ynẹca ocmoyahuaque cẹocmotlaliquẹ
Mexica xxx xihuitl, 30 años
Ynic motlatocatlaliyo Quauhtemoctẹ

ynllatilulco Ynic omîznamiquac Ynaxayaca yn
liliztli yaan mopillohua tonatiuh ynnaçiticaca yxquich tlama
Ychaã chiuhnauhtlã çihua yxquich tlama; çãnoyuhqui ynex
çõtlolnamacoyã yxquichtlama ynocaçiquẽ çãnoyuhqui ynax
nãtitech Noyxquich caçique Auhyhual quiçtonatiuh yxyotlaca
hualtia Ynitzuhtlato que ynic ynitencopa Ynmaytoznes ynlipilti
ynquinahualpolo que altepetl ynintlanahuatilhua ynicã Mixco
huatlaylotlac tecuhtli

Çacate necocquitlalique yntlatol

Ynpipilti tracytozles intlatilulca quinahualpolozquia alte
petl nicanmotocatellehua ynizquitin
Tacohuatl Mexicatl Amaxacchane. — 1
Ecatzitzimitl. Ca Anayacacolco chane. 2
Tepoco Cimpn chane
Calmeca Cimpn chane
Conihui Tecpãtzinco chane
Yehuatin nin intraytozles ynizquitin tatlanequi necoc
quitlalique Ynintlatol Oncalaquia tapochtitla Nohualcala
quia nican tlatilulco Canoyehuatin Coyolococoltito inaxaya
catzin Conilhuito Maçaytlaconitta Ynmoquihuis Auhynocan
cauhque Axayaca Ninãhuelaque ynicã tlatilulco intẽ
copa Conilhuito intlatohuanie Moquiuist Bin Caotohuia intenõ
chtitla otitlatecpanoto, huel motequipa chotzinotica ytlacat
tlatohuani Axayacatl Bin Auh ynin tlatimaylia, maçaonchiuh
manalo ytzuã maonmaquauch ximallo yqtimitztonemach
tilia tlatohuanie Maytla topã omochiuh canihui ynie poli huyme
altepetl Tlatilulco Auh intechtitlatohuani. Axayacatl Bin.

4

ye yhcac no huia; Motetlatlaquehui ynaltepehuaca ytsna
huac, ono que. Ynic tlayhi hua Ytlquac quitemacac Copilli,
tlatocayotl. Ynhua chaya huac Coçcatl yhua chalchihuitl yhua
quetza lizlli ynaxayaca ynictetlatlauhti ynic quipoloz
altepetl tlatiluco, Comitohua Maoctech mopalehuiliqui.
ynyaotiaca huã Ynhuel chichicahuaque cayechpoloz ne
qui Yntlatiluca Auhcano contitlani in Copilli ynitlato
cayotl ymipã omotepiliz que caompano comihua ynin
Coçcatzin ynimacuestzin inchalchihuitl intilmatzin yn
cactzin inchalchiuhtilmatzin Yncactzin ynic huala zque
yntiacahuã tepehuanime yehuatzin yhuelchichicahuaque
canihui ynic motetlaquehui que tenochca ynohuian alte
pepã Ytech auelpolich. Yntlatiluco Atlauel quipoloque
yehuel micquitin Nican Mocauchque Malti mochichque
uh ça Cihua intlamaque Yniz quica tacitica tcã yhuan
chiuhnauhtla Yhua tecotlal na macoya Yhua atenatitech
Yzquica intlamaloly nomito

Ytlyhquac Tempolius Yntecuhyotl.

tlatocayotl Yntlatiluco Nican motoca
yotia in Motenehua quauhtlatoque,
yeyquac peuh Ynçaquauhtlatolo nican Tlatiluco yehuatini
ynoquipixque Altepetl Tlatiluco yniz quitini mochichque tlatoque
Chichitzin tlacatecatl Omotlatocalali ynomic hual motlali
Quiçemitohuatzin Tlacatecatl Ynomic, hual motlali
Tlacatecatl Ynomic hual motlalli
Tlachcalcatl tlacatecatl Ynomic hual motlali
Totoçacatzin Tlacatecatl ynomic hual motlali
Tlacatecatl Ynomic hual motlali

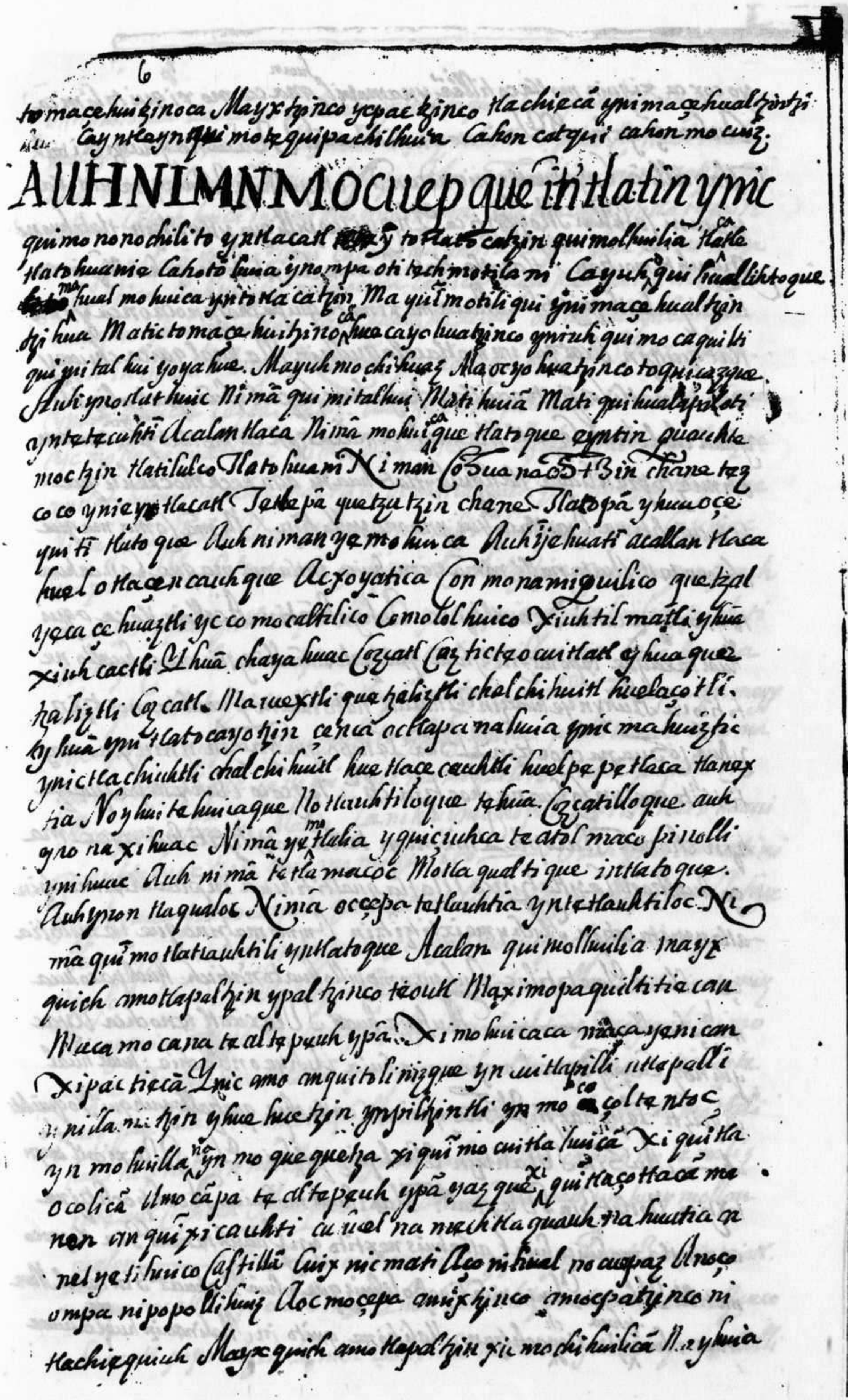
5

Ytlquauhtzin Ynomic Sualmotlali
Tlacochcalcatl Ynomic Sualmotlali.
Teyolcocohuatzin Ynomic Sualmotlali
Tlacochcalcatl Ynomic Sualmotlali Ycocatlami qua
uhtlatoque Ynquipis que altepetl Tlatilulco,

1520 años

Auhnican Motlatocatlaliquauh

temoctzin. Tlacatecuhtli Xocoyotl ypã matlactli acatl.
Ytlãacico Castilteca ouiyenaich Xihuitl tlatocati ynican.
Tlatilulco Ytlãan Mocziuh Yaoyotl Ynican tlatilulco.
Auh ynomochiuh Yaoyotl Yahuatl Capitan Marquos
ouicac Castilla yhũa tenochca yhuicac quia Auhcac.
Tlatoxuani tenochtitlã, cetlacatl tecuhtli ytoca Me.
xicatl huel Coz ololtiz cãtzapatõ Yhũa Occeqũtli ye
mihuã Ynic ye mohuica centetl quiquechilia ymi Xaltzin
Quauhtemoctzin Nonõqua moxãtitihuetzqueçentetl.
Tlatilulco xacalli Noçentetl in tenochcatl yxacal quiquechilia
Nõqua Motlalitihui Auhyehuatzin Tlacatl tlato
xuani Quauhtemoctzin Yequimitalhui tetecuhtine Tlatilulca
ye catzitihuico in Castilla Auhynicã Cate omomacehualhua
ynican Acallan Tlaxiquimolhuili intetecuhti Acallan motla
pielia yuhqui xiquimolhuilica Cayetihuico Castillan Macana
ytlatzin techtlaocolicã Ytoconto tlapalhuiz que Ynhuey teouth.
Tlatohuani Castilla moyezticac Auhnimã ya que intitlatin Tlati
lulca Auhynomaxitique Acalan. Nimã quitlapaloque itetecuh
tli Acalan tlaca Quimõnonãtzque ynuh omotlanahuatilica quauh
temoc Auhynmiquac oconcaque tlatocatlatolli Nima mochitin
Quito que Malhuel mohuica ytlaca ynto tecuillo to tlato calzin Matic



6

tomacehuiqinoca Mayxtqinco ycpacqinco Ilachiecâ ynimaçahualtzintli
Cayntleynqui motequipachilhuia Cahon catqui cahon mocuiz.

AUHNIMNMOCUEP que in tlatin ymic
quimo nonochilito ynttlacatl y tottlato catzin quimolhuilia tlatle
tlatohuamie Cahoto huia ynompa otitechmotilani Cayuh qui huallihtoque
huallmohuica ynitotlacatzin Ma yuimotili qui ynimaçahualtzin
tzihua Matictomaçahuitzinoca huica cayohuatzinco ynituh qui mo caquilti
qui qui tal hui yoyahue. Mayuh mochihuaz Ma ocyohuatzinco toquicazque
Auh ynotlathuic Ni mâ qui mitalhui Mati huiâ Mati qui hualapoloti
ynteteuhti Acalan tlaca Ni mâ mohui que tlatque ynintin quauhte
moctzin tlatilulco Tlatohuani Ni man Cobua nacotzin chane teq
coco ynie ynttlacatl Tetlepâ quetzutzin chane Tlatopâ yhuan oçe
quiti tlato que Auh ni man ya mohuica Auhtjehuati acallan tlaca
huallotlaçencauh que Acxoyatica Con monamiquilico quetzal
yaca çe huaztli ycco mocaltilico Comololhuico Xiuhtilmatli yhua
xiuhcactli Ychuâ chayahuac Cozcatl Cazticteçocuitlatl yhua que
tzalizitli Cozcatl. Mazuextli que tzalizitli chalchihuitl huelaçotli.
yhuâ ynttlatocayotzin çenca octlapcinahuia ynic mahuizzic
ynictlachiuhtli chalchihuitl huetlaçe cauhtli huelpaçetlaca tlanax
tia Noyhuitahuiaque Motlauhtiloque tahuâ. Cozcatilloque auh
ynonaxihuac Ni mâ ynttlalia yquiçiuhca teatolmaco pinolli
ynihuac Auh ni mâ tetlamaçoc Motlaqualtique intlatoque.
Auh ynon tlaqualoc Ni mâ oçcepa tetlauhtia ynitetlauhtiloc Ni
mâ quimotlatlauhtili ynttlatoque Acalan quimolhuilia inayx
quich amotlapaltzin ypaltzinco teouitl Maximopaquiltitia can
Mucamocana tacaltepeuh ypâ. Ximohuicaca mâcayanicam
Xipaictiecâ Ynic amo anquitolinizque yn cuitlapilli ittlapalli
ynilanitzin yhuehuetzin ynpilitzintli yn mocoltantoc
yn mohuilla yn mo que quetza xiquimo cuitlahuicâ Xiquitla
ocolicâ Ymocâpa tacaltepeuh ypâ yaz que xiquitlaçotlacâ ma
non anquixicauhti cuel na nachtlaquauhtlahuitia ca
nel ya tihuico Castillâ Cuix nic mati Aço nitlual no auxpaz Ano
ompa nipopolihuiz Aocmoçepa anixtzinco amoçepatzinco ni
tlachiquich Mayxquich amotlapaltzin ximochihuilicâ Mayhuia

yo coxca xiquin motlacotillica ynamapil, ynacca mo xiquitolinica
Auhcaça xe huallo Inic no con nitohua: Macanaytlutzi xitetl
Ilacollica Cayehuatl ynic no con Notlapalhuiz Ihuey tecuitl tla
tohuani Castillan Moyetztica Ihqui cuapilli qua ytlatollzin, tlatohuani
Quauhtemoctzin / tlacatla tlatohuania Cuixtito macehualtzin ca
timitztakuilquixtilia Macamoxi motequipachoztinocaonca ynmo
tlatquitzin Cortqui ynmotlacalaquiltzin Mahualquica chiuey
acatanatli Cortic tecuitlatl chayahuac Cozcatl yhua quetzaliz tli;
yhua chalchiuh Cozcatl Mayauh ca macatzin ca motlatquitzin conicon
otimitztopieliliaya tlanquilitztlatohuani oan nechmocnelilique
tetecuihtine Ogettlacayui ynamoyollotzin / Nimã Coma maque
chicuetatl Ilatanatli nimã yamohuica intlamamaque Concahua
to ynnompa catca Xacaltzinco Auhyehuatin Acallantlaca oqui
hualtequique teponaztli yhua quetzaltemalli ynic macohuallo ne
totiloya Auhynyehuatzin Ulucatl tlatohuani Quauhtemoctzin
yhua Cohuanachoctzin Ihua Tetlepanquetzaltzin ynin ynomaxi
ti tlatoque ynCohuanachoctzin ch. Tezcoco Auhtetlepanquetza
tzin chane Ilacopa Inic nican tetlamoyetztitihui ayacima
ce hualtzin Cayllatzinco Motlaqualtitihuica inquauhtemoctzin
atle ynnitacatzin Auhymeixtitzitzin Cinmomatzinoque yenitotia
ce millhuitl Ipetztiloc Auhyeomopillohuatonatich huel pacohua
macehualle Auhyehuatl Mexicatl tenochca Ayac
ynnoz Caçay Xacal ompa moçehuia Auhyeontlachia; huel hual
caquizti Teponaztli Ihua ynicatl ontlachia quetzalli yuhqui Doquichti
uh Auhtin Malitzin Ohualquiz quihuia In Mexicatl tlaxin
tzitica Motlatlatin Mexicatl Ilaxihual mohuica Nochpochtzine
ca nontlamahuicohua Cattlahuis nextito ynQuauhtemoctzin tlaxoco
motilli Ilhuion Inic nica tipopolihuiz que yhua Iehuatzin teotl Mon
tezuma yhuatzin Ilopochtzin Malitzine quito in Malinquiz huelahuac

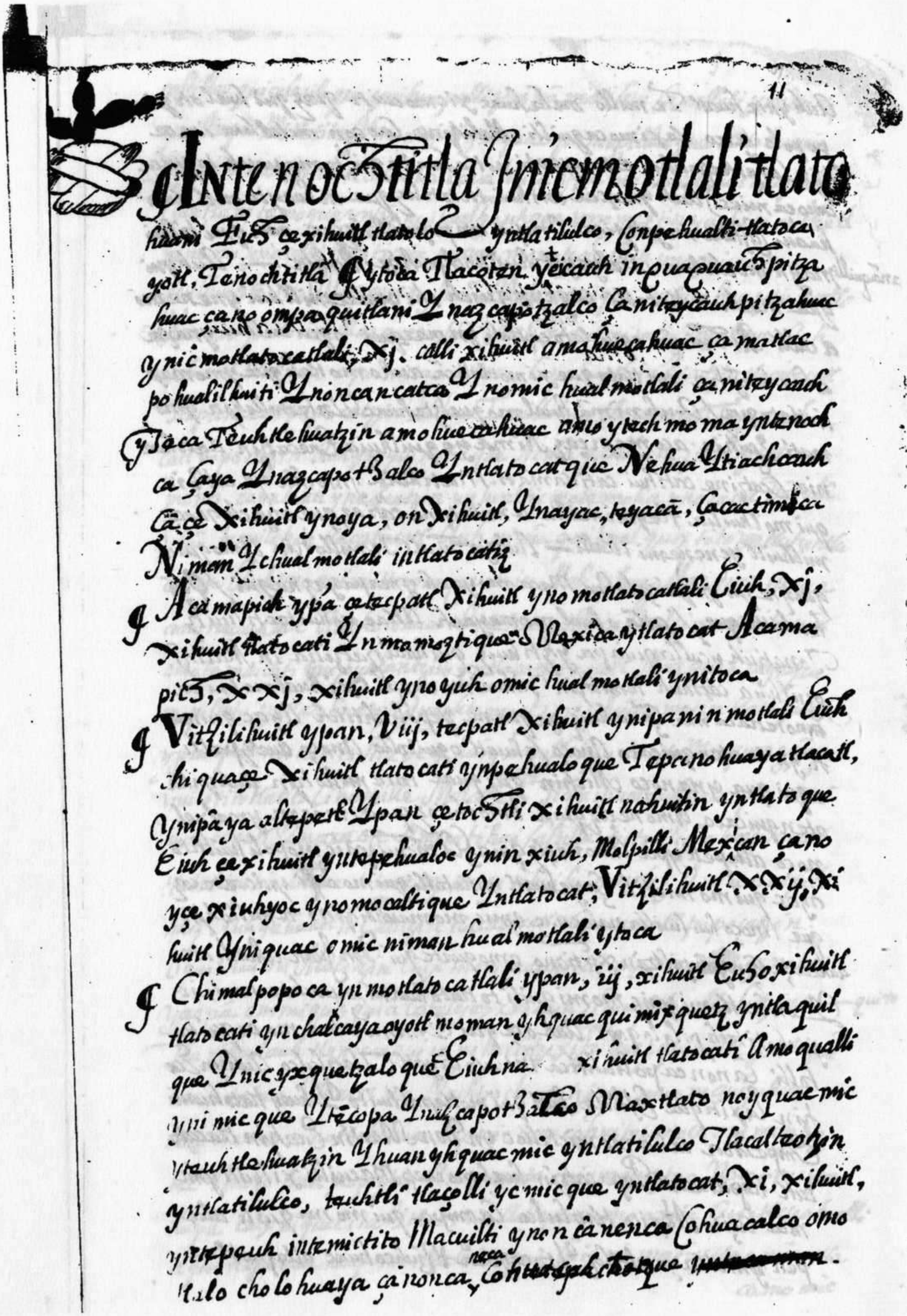
ynti quito hua acaço momelahuas ynichti quito hua yaotecato in quauhte
moctzin Auh ye huatl Mexicatl in coz ololtic o quito ca huel mela
huac ni quito hua Cati quin cac que In yo Tualtica mo nota qui
to hua Catzech huica intenimac ynotomin Cuix hua cauh ynttla ti quin
mon popoloca Kay pa Yani Caça ni hui ynotie cacque quic mo no notza
yohualtica Auh ypapa nitlaocoya Canica mopolihuitiz in Capitã
mazques yhua tzhuatzin cayeQualli Mexicatl oti tlanellitzlliuh ya
huatl in Matitzin Niman quinonotz intzauh Mazques.
ynic uh aquicac Cozta Mexi. Auh ye on mopillo hua tonatiuh niman
ye mo tlanahuatilia Nima occepa tachoc Catzloc quimo cal hui que
yntlato huani Cuauhtemoctzin oc motlaqualti que Auh ynotlaquaboc
Nima yehuillo hua Ymeitzin mo ma nistiti huiyntlatoque Cay mac
mexititi In Soldatos me yuhqui chichitzitzin Cuimo que quach
mecayotique yntlatoque Nima ye ye quimotlecahuilia pochoti
tech yn Cuauhtemoctzin oncan quimopilhui que in Cohuana
hoctzin chl. tzcoco yhua tlapã quetzatzin chl. Ilacopa yn moyz
tin tzitzin ompa mo miquillito yhuey molla pochotitzech amoma
quimotlatollique ça nihui ynic mo miquilito ompa quipillo in
Mazques yhua in Malin Ca nihui ynic mopolihuitito tlato huani
Cuauhtemoctzin ynic mo miquilito —— Auh yniz tlacatini
ye zquac quito cayotique intlatilulca Cozta Mexi —— Auh ye
huatl ye tlacatini ynCozta mexi / ye o mo miquilique tlato que
Ye yc huallisua in Malitzin Quilhui notlatzin Mexicatl caotimiz
hui cazquia in Castilla. Auh ynaxca Amo huel tiaz Xiyauh xi mo
cuepa Mochã tenochtitlã ynic quac ti hual to cuepaz que timitzta
moz que Manen amotaçi Macana tzaltzpauh ypã ti motlali
huel tacitich yn nocha cayeotinahuatilloc ca nitzmo ta molis
intzauh Capitan Mazques Ça nõ ca hual mo cuep yn huey mollan
cicalan —— Auh yno co mentin tlato que yn Ecatzin, tlatzauh.
Tlapanecatl Popocatzin / Yhua Tzamilotzin tlacatzcatl tetzaco
huacatl popocatzin Ymin Ça ni mã mo tlatito ytic a laque alalli

9

castilla quicolasih que ynihuapalli ynijpã matihui Cauallotl ypã pa
yo Ompã Mollatito Ymo mextli ynquac quimopilhui que tlatohuani
Quauhtemoctzin ynca tlaquo Cauallica ypã mo quetztihui huapalli
Auh tlamitamoque ynpã quisuedzazihque ymo mextin yqchico mitlhitl
ma ne mi ynacalli tlatoticatz oncan mamotza Auh ymo quicac que
quilhuitito in Marques yhuã Malli aquique intlato huaytic acalli
Niman quito in Marques yhuã Malitzin quimitaca aquique Auh
yehuatl Malinezo oquimitac cattaca Cayehuatl in Ecatzin tlacatzcatl
Tlapanecatl popo catzin Vhua Temillotzin tlacatzcatl Tezcacohua
catl popo catzin Auhymoquimitaque Nimã quilhuito in marques cao
mentli cayehuatl ynne Ecatzin ynhuel tic motzmolia ynocacic Vãtzlã
yhuã temilotzin tlacatzcatl Auh mimã quihual quiztito ynteutzintla
catca Auhymoquimittaque quito in Mali yhua Marques tlayca
mo mauhtia Ancholohua Otlanaquilli in Ecatzin oquito cuix
amo tamaichti ynquualantzin yntlacatl taoutl Marques cayequi
mopilhuia yntlatohuani Quauhtemoctzin yhuã omatin tlatoque
ypampa o titotlatito Macocehui ynmyollotzin taoutl Marques ypã pa
ynico titotlatito Cihuapille Malitzin quito Tlaxihualauhyeca quimital
huia taoutl Ynaxcan Ompatihui Castilla tictotilizinhuey taoutl
tlatohuani Ompa titatecq amoçotihui huilanalocz Ompatipopoli
huiz Auhyehuatl in Ecatzin tlacatzcatl tlapanecatl popocatzin
Tquilhui in Malitzin Cuix mi no mauhtia cuix amo [redacted] ca no hui
yao pã omimiquiz quia Catelayez cmiauh Cihuapille Malitzine quito
Tlaxihualauh tlaxiccaquica mihuiãtzixito quez quintin ynotiquã
micti tatao Soldados me Nochpoch mantzine amo miquipohua
Cuix ha mo mi no tlalohua Aço mic cuez cõhuitacanoço omimetzpq
tac Anoço omic zopoztac Anoço omic mapoztac Noçoomicyua
tlapã Cuix niqualita Vtlao mic Auhytlacamo omic Cuiztlapohuilli
aquã tlapohua caçamitlahuitaquã Cuix nimatiytlao mic ytla
camo mic

5. 10

Auh ynte huan Te millo mela huac xic mocuiti quez qui huel otiquin
popolo tetco tlaximocaquilti Malitzinc Caocan mitalhui ineca
tzin Cui nitlapouhti camayaoti nitlahuita qui tamayauh tiquica
amoça mixc) Auh ynaxcã catihui tictotilia que in huey tlaoutl tlato
huani Castilla moyatzica Onnipa ampopolihuiz que anniquitlhui
mãquillmayn mochihua catelyaytihui nochpochtze Malitze — Auh ynin
quas mochiuh tlatolli cayeyz quich chi quaçemillhui ynenemi
a calli Ricz nimã oquitlato catlali ynmazques oquimilhui ynaxtã
a hue huey tin omtlato que xi motlalicã auhomotlalique ynomay
ti tlatoque / Auh nimã hual moquatzta huac Ontemillotzin ymo
mati Ecatzin aço maxiçaz Nimã yequilhuia Enecatzin tlatohua
nie Ecatzine cãtihui cãtitlamãti Matihuiã ynto chã oye catzin
qui molhuilia tlaytimalia te millotzine cãtiaz que caye chiquaçe
milhuitl yenanemi Acalli — Auh ye Suitl Te millotzin Amoquica
quiz ne qui ynquiçalosua Maca mo yauh ynca pazyaz ne qui / Qui
huchitta que / cãtlã o hual momayauh Atlac xohuitac tilinitz
Tonatiuh ycalla quia pa ytztihuiz qui hualtzatzilia in Malinz.
quilhuia cãtiauh temilotzin xi hual mo cuep xi hual mo hui ca
amotetlaca mã Çãcahuiz yequene yepolihuitiuh Ayac quima
ti ynttla atenquiçaco Anoço Cohuatl oquitollo Anoço aue zpalli
oqui qua ynanoço Michin qui quac inte millotzin Auh ynttla
atenquiçaco Amoneçiz quia amoihitoz quia in icin ymalnel
noço altapetl ypã Amoneçiz quia Amitzuiz yric mopolihuiltito
ayac quimomictili Ca yehuatl ynttatolli quimo cãqui ynic ze tecoz
que Anoço hui huilla naloz q.c. ynic momachtizino te millotzin
auhcaça Cangpiltzin xp̃tiano omoquatequi Don Juan ahuelitoc
Yconcã tlami ynic momiquilito tlatohuani quauhtemoctzin
pochotitlan pilolo que. Auh oçequi Ynamonica mo cequitla
tolli Canoncapolihuitica intlato cayotl Tlatilulco Auh ynEca
tzin Caxitique Castilla huel qui motlapalhuito Yhuey tlatohuani
Emperador caha momictilloc yn Don Martin Ecatzin tlacata
catl tlapanecatl Popocatzin hual mo cuep Macuilli xihuitl ynic
nicã Acico Mexico tlatilulco Ca ompa qui mo ma quili alta
petl ynnictlayecoltiloq Yto cayocã tlzihcohuac altapetl —



11

¶ Intenocstitla Jnicmotlalitlato

¶ Acamapich ypa cetecpatl xihuitl ynomotlatocatlali Ciuh, xj, xihuitl tlatocati Jnmamoqtiquac Vlexica ytlatocat Acamapitz, xxj, xihuitl ynoyuh omic hual motlali ynitoca

¶ Vitzilihuitl ypan, viij, tecpatl xihuitl ynipanin motlali Ciuh chiquace xihuitl tlatocati ynpehualoque Tepanohuaya tlacatl, ynipaya altepetl Ypan cetocstli xihuitl nahuitin ynttlatoque Ciuh ce xihuitl ynitepehualoc ynin xiuh, Molpilli Mexican ce no yce xiuhyoc ynomocaltique Jntlatocat, Vitzilihuitl xxij, xihuitl Ynicquac omic nimanhual motlali ytoca

¶ Chimalpopoca ynmotlatocatlali ypan, iij, xihuitl Cuboxihuitl tlatocati ynchalcayaoyotl momanyhquac quimixquetz ynitlaquilque Ynic yxquetzaloque Ciuhna xihuitl tlatocati Amoquallinic que Itecopa Ynic capotzalco Maxtlato noyquac mic ytauhtlehuatzin Ihuan yhquac mic ynttlatilulco Tlacaltecatzin ynttlatilulco, tauhtli tlacolli ye mic que ynttlatocat, xi, xihuitl, ynteypouh intemictito Macuilli ynon cananca Cohuacalco omo tlalo cholohuaya canonca, Cohuacalco omo

12

Cohuacalco amotlalo cholohuaya Canonca Contetepachoque
ynteca mian Atbonpan Conxaxapanoque ynpoch
omic hual motlali

¶ Yz cohuatzin Ynmotecuhtlali ypa, ij, tecpatl xihuitl
ciuh cexihuitl. tlatocati yemononotza ỹ Mexica tlatoque
yntlatilulco yntlacatecatl yntlacochcalcatl Mixcohuatzin.
caoncan netlamatl ymicomictilo que ymintlatocahua yn
catauhtica Tlaçotica yeyhquac, Olin yntzpa necayaotl otl
yeuhquac mic Maxtlato huel yehuatl yntacopamochiuh yn
tohuatzin Tlatilulco. Inmixcohuatzin yntlatocat xiij xihuitl
ynomic hual motlali

¶ Veue Motecuhçomatzin ynmotlatocatlali ypã xiij tec
patl xihuitl Ehuatl huel quiquetz ynta nochtitla, Vitzilo
pochtli, Ciuh cextolli xihui tlatocati ynmocetochiuique
Mexica quauhtica anotiaque ypan cetochtli xihuitl ca
noyecexiuhyoc Molpilli ynxiuh Mexica Ciuh, xx, v. xihuitl.
tlatocati ynyecauh Tlatilulco teocalli ynmocepohua tlatocat
ynhuehue Motecuhçomatzin, xx vij, xihuitl ynomic mi
man hual motlali

¶ Ynaxayacatzin ymotlatocatlali ypan, ij tecpatl xihuitl.
ayiuh, v. xihuitl tlatocati ynomixnamicque tlatilulco.
Moquimis ypa vij calli xihuitl qiz quicamin ytepe hual
xiquipilco tolocã tzipacãtepec Calimãya Teotenanco
Tenãtzinco Cuauhximalpã Xalatlauhco Cuapanco Tuayã.
Teyacac Tepeyacac Tecalco Cuezcomatl yacac Matlatla Ozto
ticpa Tlahuilitepa Tlascauhtlan Totoltã Cuextla Cuecaltoc.
Mixtlã tetzapotitlã ytzua Cyohuacã Tochipa Cuextecatepec.
Occetepetl yntlatocat Vnaxayacatzin, xiij, xihuitl oncan
mic hual motlali

¶ Tiçoçicatzin ymotlatocatlali ypã, ij calli xihuitl Eiuh
Cexihuitl tlatocati ynconchiuh. Temalacatl. Tiçoçicatzin,
ymitepe hual. tequauhcozcac, Occetepec, Toxico. Ecatepec
tzillan, Matlatzinco. Maçahuacã, Ecatlapechco, Matlatzinco.

Ocoetepell, Tlatlatlauhquiycxic, Canoncatilmatlatlaxo
chitla, Atezcahuatl Yntlatocat Tiçoçicat Zin, V. xihuitl,
ynomic Oxihuitl ayac tlatocat huel motlali

¶ Auitzontzin ynipa. j. çeatl. xihuitl ynic motlali Eiuch, xj.
xihuitl tlatocati quipuetz Acuecuexatl Yzca ynitepehual Tla
tlauhquiycxi, oncan tlzinhcohuac, Molanco tzapotitla xal
tepec Patlaxalan, xochitla, Mextla Yauhtepec. Cozcatzica
quauhtenanco, xolochiuhca Tzotzuipillan, Coyocac. Aca
lecan, xizuistlazuaca Acatepec Acapolco Ye xolotla,
Quauzxayacatizuayatl Coyollo apatl, Nacazquauhtla, Cue
calcuitlapilco Yz zuatla Ci zuatlatl, Iuezuetla Vtztla xolotlatl
Macatlatl zuipillatl, Tequatepec, Izatocsco, Cuitlatlatl, qua
zuiztla Vizquitlatl, Tlacotepec Quauzpillo yatl Yntlatocat Mui
tlotlin, xviij xihuitl ynomic huel motlali,

¶ Motecuçoma. x, tochtli xihuitl ynmotlatocatlali Eyitz
hipuaçe xihuitl, tlatocati ynmolpilli ynxiuh Mexicayeiuh
, xvj xihuitl tlatocati Yl macuiztico Castiltecatl Atenco Yzca
Yuitepe zual, tlatlauhquitepec, tzotzolin, Ycpatepec tlalotepec
Chicbizultatacalan Tezotla. Piaztlatl, Mollaco Vitztlan. tzihuac
tla, Tlacbinollatl. Amaxtla, xicotepec. Tozteper, Mictlan,
zuexolotla Tlilteper, Nopalan Tecoquauhtla Tecompatla.
Tecpatlayacac, Caltepec Tepepatl Teoatlepatl zinco Tlaca
xolotlan Tlilteper Acbtlacbinollatl Macatlatl Ci zuatlatl.
Tlacpuiauzco, Malinaltepec, Cuicbtepec Cantzontepec
Quiltepec Cuezcoma, Ixtlahuacan, Citlaltepec Salpatl xalti
zouibco Yollo xonecuillan yzçenitepec Yzcuitepec yztitlatl
Yntlatocat Motecuhçoma, xviij, xihuitl Yayhquac Ynaçico
Hespanioles Yniipatl Çeacatl, xihuitl Yeoncan tlatica ynttlatoca
yotli Nican Mexico tenochtitla Yhuan Nohuian Hespaña

13

Nican ompehua ynimaca yo Tlat[illegible] Azcapotzalco-
Yniconaçico ynetlehimeca ynipa axitinaco ynitlihuac tlato
huani ynchichimeca ytlachtopec tlatohuani Niman yc tlanãyo can
Jepuatzin cahuatlã Yxcocauh cat zin quiahuacã tlalo
lin tecuhtli, niman ye xaltocan ompanqin niman ye ci
tlaltepec Tlahuilcolpotõqui Niman ye tecpayo can
Vuauhquil niman ye tzotitla tecuhtli Nimã ye cohuatl
ye San tlontecomatl Acollua yciuhuauh tlonpãchtli
ypiltzin tlacoxi ynotetoca tlontecomatl ye huatini, yn
chichimeca Ynachto tlalequa . 1 . Ynipiquac axitinaco hualte
yaca achto hualayn matlac cohuatl Amomitica Amochimal
tica namicoc ye nalui xihuatl ynçanoquiuh cat ca Azcapo
tzalticon ompahuala yhua yn matlaçohuatl yniquitlatlauhtico
ynic quitlanilico ychpoch chichimecatl Ynxitinac tlato huani.
nac yncihuatl ytoca Acueyotl Ye mopilhuatia quichiuh ehipõ
quicauhtzin çanio Ynomic matlac cohuatl Ye hual motlalia Yni
piltzin chicon quiauhtzin Niman Ye ye quihual cihuatlani Ytoca
xico moyahual ye mopilhuati ye quichihua teq capoctzin Acol
nahuacatzin çanomen ynipilhua ynomic chicon quiauhtzin
niman ye hual motlalia, teq capoctzin Ynomic hual motlali acol
nahuacatzin Conçihuatlanico, Tenayocã yychpoch Tequatzin.
yncihuatl ytoca Cuetlaxoçi Ye mopilhuatia ye quichihua vitzi
lihuitl tepãquiz qui Ynicome ep cohuatzin Niman ye cihuatl
Moxotzin, teçoçomoctli niman ye tzontecomatl ynquichiuh chiqua
çe ni ynipilhua. Acolnahuacatzin vitzilihuitzin ep cohuatzi.
yhua ynitta Acolnahuacatzin ymeyxtin Mique tetoco ge.
Oztopolco Ynchuacã Ytechpa Mexica ynitquitlaçotlati
uh Ypampa cualanque tepanecatl Axcan Auhyntlatzotzonicatzin
Moxoçi Ynichpoch Acolnahuacatzin, hual cihuatlã cohuatl
ychã Tlatohuani Acolmiztli Vitzilihuitl, ye mopilhuatia

motzintlaqo niman ye chal[illegible] ni[illegible] tlanquiza[illegible] ye cuatl tlat[illegible] ic chiuauh[illegible] ypilhuan A[illegible]

14

ye tlacati yx cui cuiyatzin y come acxo cueyti y nomi Acol
nahuacatzin Yeomotlalia teçoçomoctzin ye huel Cihuu
tlomi çahuatla y cepoch yxcocouhcatzin yztac xochitl,
Ye mopilhuatia Yacapa Ep cohuatzin Quauhquauh pitzahuac.
y nicome Acolnahuacatl tetoca. yc. 3. teyolcocohuatzin yc. 4.
Maxtlaton, yc. 5. Quauhquauhtzin, yc. 6. Moquihuitzin
niman Yaye quilualitlani, y n quauhquauhpitzahuac Yaconaçi
in Tlatilulco Niman Ye yehual çihuatlani cohuatl y chan y ch
poch Acolmiztli y n çihuatl çihuapilli y toca, Acxo cueyti. ye
mopilhuatia Yacapãtli tlacalteotzin yc. 2. coma yao cuixtli
. yc. 3. teçoçomoctzin. yc. 4. Xiuhcoyolmaquiztli. yc. 5.
Atoztli. yc. 6. Epcohuatzin. yc. 7. Vacaltzintli. yc. 8. Matlal
tzin Auh y nacolnahuacatzin. Tlacopã Omotlali, huaycame
catzintli Niman ye teyolcocohuatzin Contlatocatlali acolman
auh niman Contlatocatlali Mastlato Coyohuacã Auh y nquau
quauhtzin Contlatocatli Zapechpã Moquihuitzin omotlali Qua
uhtlahuac Yzquitin Ynipilhua teçoçomoctzin Ynoquimoya
uh Nohuian Altepetl Ypan Auh y no momiquili tlatilulco
Tlatohuani Quauhçi Niman yehual motlalia y nipiltzin
Tlacaltecotzin ye con çihuatlania Yehuatl y chan y acapã Cihua
tlanoc Yeonanato Cihuapilli y toca chalchiuhtoxochitzin.
y ch poch Xaquitzin Yeyxhuiuh, Acolmiztli. Niman y eno
pilhuatia ye tlacati Acolmiztli ye niyo oquichtli Niman ye
pilli çihuatl. chicomolotzin. Quetzalxilotzin Vacalçitli y nuo
toca tlacochiuatzin. Cohuatonaltzin. Moçel çihuatzin.
Xocotzin, chicuey y nipihua. Tlacaltecotzin Auh y ntlacal
teokin Yteihicauh y ao cuixtli Ye motlato catlali Mexicatzinco
y nic ye y entin Yehua ye y ye como tlato catlalia Quauhtitlanzto
ca Teçoçomoctzin Auh y nuesuel tiuh Xiuhcoyolmaquiztli

8. 15

hualitlanoc cuecholac, Tualcihuatla Cuez paltzin Cuaichtapec
Cuitlaul ci Tuatlani Ypiltzin Matlacaltzin Auhynatozqtli,
Totomitzuaca Tualitlanoc Yoquichtlui mochiuh Tochtecuhtli
Atuayn Tuacaltzintli hualitlanoc Tenochtitla yo quichtli mo
chiuh. Yzcotualtzin Tenochtitla Ye mopilhuatia yequicti hua
ti cotuatzin Toltitla tlatohuani mochiuh ynico metlaca
tiz Tecoco moctzin Autlynic chi come Tlatelolco ynonpatuala
cihuatlacnoc Matlaltzin ynonpa cihuatlacnoc ypiltzin Acol
mitzin yoquictui mochiuh, Yztac Coyotl. Auhynmacaltzintzin
mocttiuh ycco Citlatlani Quauhnatuac ychpoch, Oçelotl te
uhtli Yn Citlatl ytocamiz quixatualtzin Yemopilhuatia
yequichihua Quauhtlato Auh ina Comitzin ytuelticuh achto hual
tlanoc Quauhnatuac Ynpili Citlatzin Tual Citlatla Tlatelol
caltzintzin Ycome ompaya in Quauhnatuac Chicomolotzin.
Yoquictui mochiuh, Yztac Coyotzin ynipouein ytoca quetzal
xilotzin Tlacochuetzin yequitualitlani Cetualitzauhtli
Oztoticpac Ycmacuilli Cohuatonaltzin Yequitual Citlatlani
xiuh yao tzauctli Tiaquiztéco Moçel Citlatzin Tualitlanoc
Vaxtepec yoquictui mochiuh, Tepacuiçatzin in Xocotzin
Tualitlanoc Macuixtzin Ynapepexotzin Ompatualla
Quauhnatuac Miquiztzin ytoca cuitlaualitlani ynipiltzin.
Tlacaltecutzin ynicome xiuhquecholpotocatzin y Citlauch.
Popocatzin Mometzcopinatzin ytuelticuh Cotuatzin Tepexic
ya Autlynomictlacaltzintzin Nima ychual motlalia yeaçi,
ychpoch Yncopon Yemopilhuatia Yequictli hua Anepatlatzin.
ynicome. Xiuhcanauhtzin ynomic Quauhtlatohuatzi
yeon motlali Vitzilatzin in Moquiuistzin quitualitla Mic
cacalcatl. Vexotzinco Ycicy Quauhtocstzin Citlatlanahua
pa Ynican tlayhitlania Quauhtinchan Tlatohuani Ca.
Ynin amatlacuiuhtli ynicuilichtica yehuecauh mocttiuh
nicon Tlatilulco Ypan Xihuitl de 1528 años quimich
tual tui Castiltica huelqpa tlana Ynictualquixahuac de
Cozhuaca Aztla Catel Mo[illegible] nicon motlas

16

Yn Colhuacan Ynchicomoztoc

ynquinenhyā Uncanquixohuac Oncanquizque, ynto colhua
ynic Maman / Atrepetl ymīpa Ychualquizque Ymin Han Ylloz
toc Ynmotenehua. Chicomoztoc ynic quizque. Ce atl, xihuitl,
ynçemilhuitonalli Y Panquizque, Ce çipactli Aic hynoyuh
quizque, Matlac xihuitl omey ynquiztinequeque Ynequame
tla yntzihuactla Ychuatl ynintilma yehuatl ininmaxtli Çotolli
ymin cac. ynco çolyahuallol Ynitlahuitol Yntlemaquex Ynqui
cuia ya Cohuatl, tochi, Maçatl Netzolli xoconochtli Nopalli / Aub
ynic hualle huaque, Centacpaxihuitl ye mac xihuitl ycōnahui,
ynohualquizque Chicomoztoc Ynic hualehua que Ynonaçico que
tzaltapec, Oncan Nexexeloloc. Hualle huaque Hualyacatia
Ynazcapotbalcatl. hualtayacan Matlacohuatl. Nimanyequi
hualtoquilia. Xochmitlcatl, hualtayacan Quauhquilaztli.
Niman Ye hualcatl. hualtayaca Cichimecatl tecutli Quihual
toquilli. Acolhua. hualtayacan Maçamoyahual Nimanyo
Colhuacatl. hualtayaca Quauhtexpetla Niman Ye mizqui
catl hualtayaca Pechitl, Nimanye Cohuixcatl ynhualtayaca
Ye cuilinque Nimanye Matlatzincatl hualtayacan Ilacpa
Ilacpilhuan Niman Ye malinalcatl hualtayaca Çitlalcohuatl.
Aub in Mexica. Ynquachpane Ychua, in matlactecaca hua
que, Oconpa onchualloque, Ochuecahuaque / Niman ychua
lehua, in Mexicatl, Quihualyaca Ilotapetl Aub yn Mich
huaque Quipachohua teoatl. Yn matlactecaca huaque Yma
chcauh Acix. Aub in Ilotapetl Ynic quinahuatia ynquach
pane Matlactecacahuaque ye ye cuimilhuia Manoçoti
huia Canilhuiloc ye ye quihualhuia quihualhuia quihualhuia Maximoxuicaca Ma
ye xitlamachiotitilhuiah Ynic tiquiztiaque niman

Ama xicmatzayatia te in quahuitl matlatl xictlalitiuh

17

niman ye ycualle huatzualtzyoca tlotzpectl xiuh cotzuatl.
niman cuitla çiuatl Ep cohuatl apan techiuhtli, quauh
cohuatl xiuhtecuhtli, ôca mil catl Mixcotzuatl, quauh tli
quetz qui Ie huillan Cuitlachcohuacatl, çi pac yuitl
ye iuh mozcla tzualquiçaz que tlatzalla Ie quimotitia,
Totzpectl Vitzilopochtli / tlacatzcolotl yno quimotzeotique
Mexica Nahui Quauhtli ce mil hui tonal ypa quinotz tlo
tzpectl Macamoxitlaocoya macamoxinentlamati
ye nehuatl nicmati nimitzhuica Nimitzyacana yno naçique
Tlatzallâ, Vncan mozquetzque Yn Mexica Oncan mic yn
[illegible] ihuan [illegible] ihuitlauh Huitzilmoyahuan in noyuh omic
[illegible]
mic tlotzpectl Niman ye comixquetzque in Quauhtli quetzqui
Ye quitzualyacaçi Mexica Auctzyno naçico, tzuaxquauhtla
niman ye ycquitlalia Tlal mo mozcli Yn oncatca matlac
xitzuitl, omome Niman ye tzuale hua Omotlalico Cotzuatl,
ycamac Oncan Motlal momoztique Ye xiuhtique Niman ye
tzualle hua Omotlalico Matlatzuacalan Motlal momoztique
ye xiuhtique, Vale hua que omotlalico Ococacapan No
motlal momoztique Macuilxiuhtique Vale tzua que
omotlalico Cohuatzpec No motlal momoztique yeiuh
ma xihuitl onoque / Oncan molpilli ynixiuh chuchnauh.
xiuhtique ynoncan Valle hua que. omotlalico chuimalcoc
No motlal momoztique ye iuh nauh xiuhtia Vncan tecuh.
huetz Yn quauhtli yquetzqui macuilxiuhtique ynoncan.
yne xihuitl ayac quiyacanqui in Mexica valle tzua que.
omotlalico tlemaco No oncan motlal momoztique quima
caque quitlalique Yn quin tzualyacantiaz yehuatl tecuhtli.
Ca tzualtzuehue chiuhtia yn quauhtli yquetzqui Valle hua
que Cxiuhtique Vncan Valle hua que onaçico ynitollan No
motlal momoztique chiuhnauh xiuhtique Valle hua que
omotlalico, atlitlacya No motlal momoztique Exiuhtique
Valle tzua que Vmotlalico Atotonilco Motlal momoztique
ce xiuhtique Valle tzua que omotlalico, apaçco motlal mo
moztique ye iuh xiuhtique No can mic Apaltecuhtl

18

niman Contlalique. Citlal yexiuhtique Vallehuaque.
omotlalico, Tequixquiac Motlalmomoztique. Macuil xiuh
tique Vallehuaque omotlalico Atlyttlayac yã No nomotlalmo
moztique Matlac xiuhtique, oce, Vallehuaque Vnmotlalico.
Citlaltepec yeoncan quiuamiqui, mitica chimaltica. Atoca
lahuiz calpotonqui yeoncan Quimictia Intlahuiz calpo
toqui, Oymaitzya. q. ynicantzco, que como yetlatoca Ly n
in in Mexica Ynicypãyaque ynicquimaque Cecibuatlvnca
mopopolozque in Mexica Cequiya Chalco Cequia Quauhti
tlã Yeoncan Mic. Citlal. Oncan omotlali. Tecuhytlama Valle
huaque omotlalico nextlatilco Motlalmomoztique Cexiuh
tique Vallehuaque omotlalico Tolpetlac Nepopotzualco Nomo
tlalmomoztique Cexiuhtique Vallehuaque omotlalico Tolpe
tlac Nepopotzualco Nomotlalmomoztique Ye exiuhtique onca
Mic Tecuhytlama niman Ye omotlalia, Tlacotzin Macuilxiuhti
que vallehuaque omotlalico, Tecpayocan Nomotlalmomozti
que Ypan acico. Huauhquil tlotzcutli yemacuilxiuhtia.
vncan Molpi. Ynixiuh, Cibuhnauh xiuhtique ynoncan Valle
huaque Motlalico, Acolnahuac Oncan mic in tlacotzin.
oncan Motlali Tozcuecuex vallehuaque Omotlallico Tepe
tzinco Motlalmomoztique yeiuh Oxiuhtia Mayãque Mexica
yhua xixiyotque Tecoto Cicuey calli xihuitl ypun
te Tepetzinco Aub yntozcuecuex Conan Vnca Quimictia
Ye moxtlaub. Yn Pantitla Ynipanpantli Cicueycalli
xihuitl Ypan Nahui xihuitl Tepe onpan Vallehua
Omotlalico Chapoltepec Motlalmomo Occepo
calli Xihuitl ynoncan tepecho. tozcuecuex yetzyacana
yntozcuecuex Yhualla. Copil tzicpac ch ytlquitl qui
tlacatecolhua Quihualpolhua Co ta quauhtli
quinotza tlacatecolotl quihuica: Quauhtli
ytlquitl. Yna
ytlquitl Teyntaxtoc Tetlmach ia quixtilia
mach hualpolonua Xoconnot Tecuh tzpoch.

19

conilhuia. tlaxihualauh. Aqui. onechnotz quil mach cylhuitl.
yyc tachhualpolohua. Copil. Auzynin tlaximohuica ompa xitla.
matiuh ynacuez comaic Miec yn mocouh Xocon cui ychua motla
ma Yntlaotica titlehtaliz, Oncan mopa naciquiuh Auzynehuatl
ompa nitlamatiuh Quauh xi mallpa yntlaonican nitlehtaliz tine
chittiuh. Niman yeyc yauh ynquauhtli yquetz qui tlalla ome
tocac Niman yeyc quicaco Yn Copil, Niman quiceuitihuetz qui
iui Acichuatl. Quinaquilli quilhui Canehuatl. ini Copil niman
ye huaca huia cacá titehuatin Yntitzpopolozque. tzonpaçi Auzynin
amo ninoyocoya yn Colhuaca, Acxoquauhtli, canitlapuchual.
auzynin Aye malli nechca, Onocô cauh. Nochpochtzin Naoctoco
nanati Niman yeyc sui Canez que Quauhitic huallaque. Quauhti
tach moquetz ticac Ynichpoch xico moyahual niman ye quinotze
ynichpoch. quilhuilhuia Nochpochtze xichuica Quauhtli quetz
qui ca mottla niman ye quilhuia ca catitla. ninon ye yc quihuica quauhtli yquetz qui xichuica
nochpochtzin Mayca timocacayauh niman yequicaz ymatitech
conan niman yccomicti, ye conquechcoto Yn Copil Cacuilli ynitzon
tacon Yhua yhua Yniyollo yxiquipilco contlali. Niman oncan
coto cac ynacayo Copil Concuilli ynitzontzcon Auzynaxcan ytocayo
ca Acopilco, Ayehuatl tlatocayoti. Quauhtli quetz qui ynoquicaco,
tlatenpa. Niman Niman Yeyc tlehtalia. Niman yeyc ompa yauh niman
tleco. Tenoch quilhuiya, otic nihiyohuilti Conilhuia, Caomicâ
yn Copil, Yzca ynitzontzcon. Xitoca yntlatzinco Ichuatl quitocac quitocato
ynitzontecon. Tenoch. Auzynquauhtli quetz qui. quitocato yni
yollo Copil Anepantla. Umuan yca Nopalli. Caçe yniatlapal.
yuhcui ticayotica cac mamaliuntica, ynic Oncan hualmoxixa Qua
uhtli ynic tlatoc ti mopitla. Caye iuh Cempohual xiuhtia
onahui. 24. no mic lo quecuex nehuanque yn quauhtli.
quez qui Yn mic lo que Niman yeco motlali, Vitzilihuitl yeyauh
Cempohualli xihuitl Vmatlactli, Oce, Cate, Omic / Yn Mexi
cat. Yn tlapi no quicaco no no hualoa yntil matzpeuan
cat. Yn tlapi no quicaco no no hualoa yntil matzpeuan
Cuitz Vntil in ueuetzul catli Cotlitoctia, ontetl yn quauh, xicalli
quinotzihuitz in itlaqui tlaxcaxoltl. nohpian tlapuzpitzhuitz
ynitzyna yc ci huitl. Quauhtzhuatl, Ye he catl ynotzpauh in quauh

nahuac niman ymac hualyetia yequilhuia. Yntlacatecolotl tiuh
te eyß quich in ti tocuchiua
teyotiz chiuhticocnahua yaniß, niman, ayeyc quilhuia yntlicatl
oncan yctlamatßioti. quiaz. quaçiz. Ynopatßui tlamatßuiauh
occa nimitz intza
occa nimitz yttaß quilßui quemaca. Macamoxi netlamatl oncan
yuic quinahuati. ynitocayocan, Ciquimolar, niman ayeyc choca.
in timal. auh in timal nimitz yn oncan ocitaqui yequechua timal
tihual niman niman Conoano, capi. oj, noquactica tihuayatl.
niyotl y quahpilanahuatiloc tohua, Timahui tatlaocoliani.
niaz Ynonohualco ninotzatzilia Maye ohualaque nepe huazque
oVy. you. aVay yâyu Ytzcayuopca, Ayaooobaaayyao,
nehuan
nechita tinuali anitopaloz tlalla mo nic quauhtihuaya Ocelotl
huaya oan nicçetlamitiaz chichimecayotl niaz ininonoßualcatl
ninotzatzilia mahualquiça me neußque, ouayyo auaya yn
Niuâ Yeyc ßualachie omoquetßaco Tlatenpa Çahual mipoma
ichtia Yußualaßie poctli yeßuato Niman yeyc quiquauh
tatoca Ynonaçic ßalco niman yctepeßua, Onca tlauaua, yntimal,
niman yconolli aaçito chalco ytaixtica namicoc Yntimal
ycon ca Axihuac oncan cuilliloc Ynimahuizqo oyeoncaqui
cauh ynic quich Cottatotiaya oncan, Mic yhua ynic quich
mic Ynimaçahual Ynin mochiuh, chiquaçe tochtli xihuitl
ypa ßuß yn Mexica Umpohual xiuhtique omome ynpha
poltec. ycomey Ycnamoycloque çatochtli xihuitl ypa yn
Vitzilihuitl — Mexica yn tlamaceuiß, ßuicoc yn Colhua
can Ybua yeßpoch chimal Axoxin xoßmillo ßuicoque.
, Cimatecatl tehua teßcacohuacatl tozpa xauh ßuicoque matlatzinco
huicoque cihuatzintzin huantlatlauac huicoque Colhuatzontli cihuan
huicoque cihuatßitßitin Chualcoßuicoque Vitzilatecatl.
xaltocan
yhua Cihuatzintzinti. ßuicoque Mazaßuca bicoque yaxcaluca Tiponitzin
oncan tipanacico Colhuacan. Acicopatlaco cihuatzintli Mazahuacan
Jepa acico Colhuacan Inocfua ynimocauchque
Acolco Morecato, Atlitic, Ye macuililhuitia ynic toytoto in Col
huacan

21

ynic yatlatlauhtito Ez tlocalopa Yntla yntlatlatito tlatoque
Acxo quauhtli in Cux Cuxtli chalchiuh tlato nac Achito
metl qui milhuia Yn Mexica, uenerque totecuiyohuane
tlatoque ya / Otech hualihua ynteno ch Atuh yztac chiauhtotoll
auexotl tonatzin Conitohua Ma ocxi quintlatlauhtiti, in tlato
que Colhuaca Motolinia yn maçehualtli Yn oco mo cauhque
Ynatlitic yn quiyohuitoc Manoço, titlatlalica Matitlachpa
mayntlã tito calaquica Yntlatoque Quihualylhuia yntlatoque
Canohua maquizque. Quimilhuia catlitic Uncan yna Cocolco
niman ye yc conoza yntecpoyotl Conilhuia, Tlaxiauh xiquin
possua Quelqui yno mo cauhque / qui mittato / Aço Ontecpatli
auh yn Mexica, Yualtiuh cenzitli, oncan mixiuh atlitic
quito ti que Ytlacat Axolotl, Auh yn mixiuh, Atlitic,
auh yn Vitzilihuitl aya mo mi qui yni cotlatitlaque Conilhuia
Cuetiquito hua Cuixoquipa aciquihui yni maçehualhua caye
huitze Yno co mo cauhque Niman ye tzatzitiquiz yn Cihuatzin
tli quito tleyca Amoti mi quizque tleyca topa aciquisui Maqui
mo caquiltica in tlatoque tleynotaxque tlatoque tle notaxque
Yo co milhuitl Yn Vitzilihuitl Cuix notica tlatlauhtiquimo quimanilique
quimomaxa qualhuizque ynic tlatlauhtiquimo namiquilizque.
Auh ynic quitica huizque ye ynteno chtli ynic tlahuitectli, tlequaz
tli hue. moz coz qui mictizque. Uncan tlatoca yn Cihuatzintli, ye
achto Contlecahuizque, tzatzitiuh. Mochoquilitiuh quisecalito
sua Colhuacque Ayamiauh Yn quemania ynçan teutl.
Ynotzon ynizti Mochitlacaquiçaz. Canihiyo intzatzitiuh,
VITZILIHVITL, i no mi que niman ye yc quipossua,
ynimaço Niman oyacque in Mexica yn Colhuacan Uncanmo
tlalique, tica Apa. Quimilhuia / Oan quiyosuique Mexica
ye Maximotlalican Onca tica Apa auh ye matlaquilsuitia,
Niman ye quinasuatia Colhuacan Tlatoque quimilhuia
Mexicae / Xicualsuilanaca / yn cinamitl / oncan hualicati
az Atlatal / Uncan sualonotiaz / in Colhuatl, sualçiuatiaz /
yn cinamitl, Oncan anquitecaquilhui yntecpan ye qui
ayahuac Ynoyes quisualnasuatique Niman ye yc mocho
cuilia Yn Mexica / quitosua Otoltlahuelilitic quenicinhuaz
que.

22

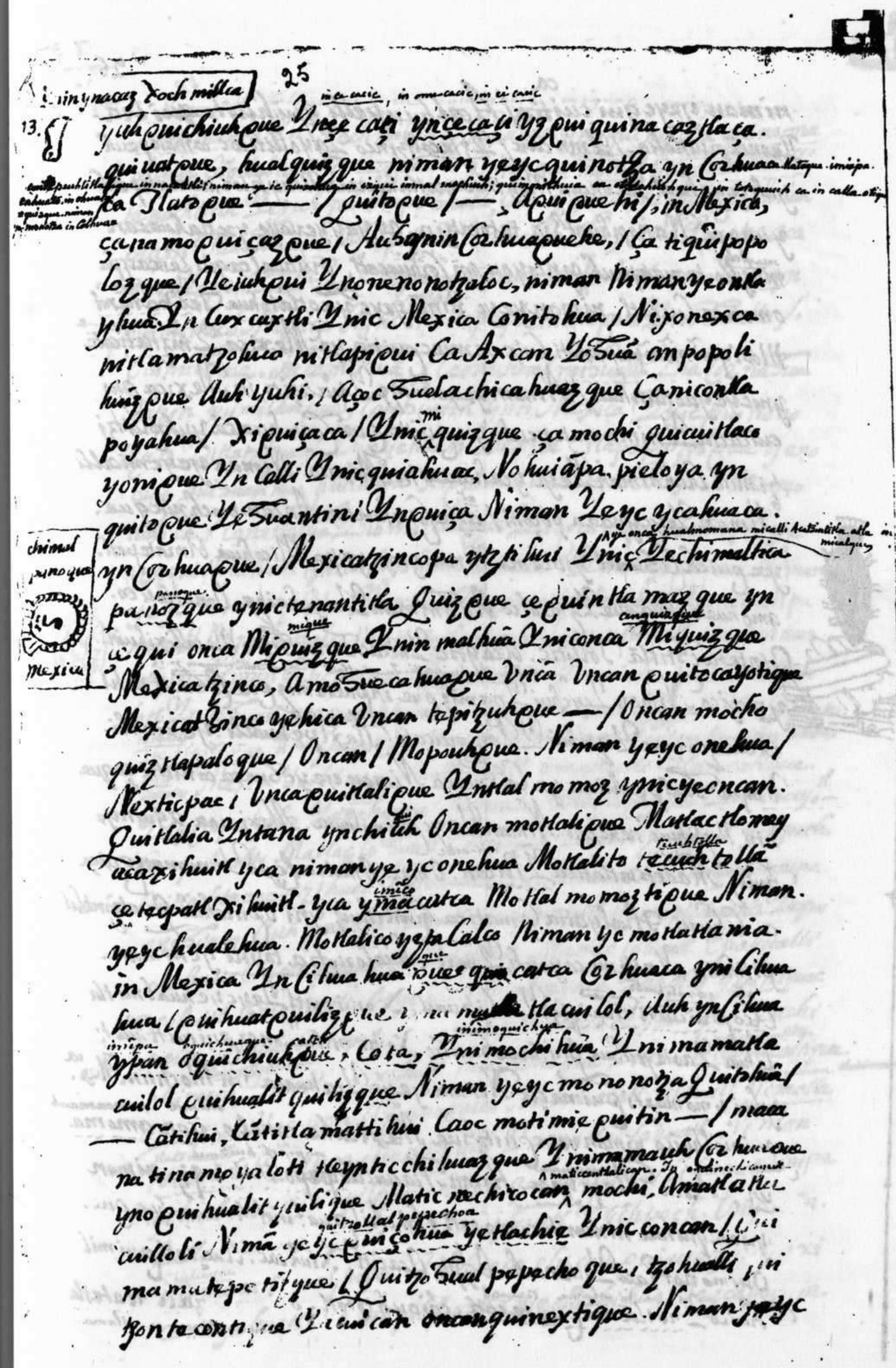
nimanyc quinoz Yn Vitzilo pochtli quimilhui Macamo
ximotaquipacsoca Macamoximomacuchtica Nesuatlnic
mati Nechcatemi chinamitl Ynicquiuhuilanatisui suel
oquicsiuhque Ynquisuilanaz que yc yn Cuep tli, tlatlalili,
oypayecatia Ynaqtatl, Ausyn Cosuatl Oncan Onotiuc.
chinampa yhua Cuiatl mototonitiayatiuh Ynic ce ca qui
mahuico quimotatzasuique Colhuaca, Tlatoque quitaque in quique in
in Mexica Ynquimitalhuia Colhuaca Tlatoque quimilhuia quimilhuia
yn Mexica Ye quimitalhuia Colhuaca, Tlatoque Mayyaltzinco
canati Macatl ynacatlamitli: Macana ce quitlaxiliti ynimi
yo miyo Ytlauh quichiuaz que te suatin ticmati ynquemin.
ti quinchihuaz que Ynichui ycahuacatihui Cencatlaocoxque
nimanyaque quitemoto Ynmacatl nohuia nemitihui. yna
Cuazco mac ynchapoltzpec Ycahuacatihui Atlapehuia ynic
ypa quicato Ynxaltoca axihuaque in Mexica tepa ypa payohuac
ynillamatzin Tezcatlamiyahual ynonpa quicato ynacatitla
ynoncamotlatiaya nimanquimanazque amomaquitoque
Ynti Mexica Noyuhtlanaquilizque, Otlaysua yn Colhuaca
Tlatohuani quimilhuito Maquimocaquiltica in tlatoque.
ce oquichtli. Ce Cihuatl ynotiquimaci que Nimanyeicqui
suica Ynin Malhuia Ycahuacatihui yntlapehuia ypaquica
co Ymatlcatl acatitla ne ne mi nimanyeyc quitoca Om
pa quitstilitisui yn Colhuaca yc coxcomotla quito ca ne mach
Conanque Conquimilo que yc cen tlatocayotique Ynaxcan
Macatla Nimanye coSuicazque yc cen tlatocayotique Ynax
can Macatla nimanye coSuicazque Ymixpa Tlatoque.
in Macatl nimanyeyc quitlacaque na mi Aubyn mal
hua Yeyc quintlatlania Yn Colhuaca tlatoque quimilhuia.
nimanyhquac catlique Ynamomalhua, quinicoca tlacaque.

yntzopâ, Yntzq catlamiahual quimaca yyey Ciguatch quito
huatlaço chiuhtica ytzchoquiz catehuâtin tocomitogua totz
uiyohuane Cati Mexica Auh ynoncan ynhuiaya quihual
huicaltique yn Mexica Auh yeiuhqui onoque tica Apãmi
man Nimanyc quitlatlauhtiz que yn Colhuacâ tlato que qui
milhuia Nopiltzitzine, ta mecho toyolli tlacalhuiz que cahachi
tzin tocontlaliz ne qui Ilal momoztli ynonca oantzchmo
maquiliqua, Amoçiz que yntlato que ynic nimaneyequi.
hualitohua / Cux Cuxtli / Nicauhtzine Maçaquitlalica ycnimã
ycquthualylhuia / Cayequalli Maxictlalica Auh ynoyecauh
Ilalmomoztli nimanyeychui quintlatlauhtiz que, intlato
que qui milhui que Nopiltzitzine Cayeoyecauh yntzomoz.
maoc neehca tihualaçiti Açocana ypan tiquiçatihui tochtli
anoço maçatl Anoço Cohuatl ychuetziz. tlequahuitl yhuan
tlaqualtzintli ynqui hual hui caz que quitoque tlato que Cayequalli tlaxihuian
çahueca xihual quiçati Xoch millco ypa xiptihuia Auh
inyeyuhqui oyaque nimã yeyc otlayhuel yn Cozhuacam
Ilatoque quinromilhuia Yn xochmilca Xochmillacatlean
quimati Cayeopahui Yn Mexica Maoçeanquicauhti
nimanyehui yn Mexica, Ilapehuitihui ycahuacatizui.
yeonpa ycahualehua que Xochmilla oquitlatequilique ni
man Yeyc micalli yconca mochtlamaque yn Mexica acaome
acaey Caçiz Nimanyeychual motitlani yn Mexica quino
notzaz que Cozhuacatlato que quimilhuia tote cuiyehuane
aotlamaque in Mexica ypa ocholoto Yn xoch millca Yno
quicaque tlato que çenca quimotzahui que tomacatl. Xihuitl
yhquac Molpi ypxiuh nimanNimanyemonotza Yn Cozhua
catlato que yequito que cuix ynchã Yn Mexica Ynomomoztli
matlatlacuilolli tlacuilolli yollotilitli Tlacuitlatl Tlacolli tlaxtlahuilli
malacatl, yehcatl ynõyaque Ynquiltaque Nimanyeyc quizualquixtica Yn
Mexica tlamoquitocaque Yn intlatocauh ynoquichiuhque

Yn oyaque nimanyeica quihualquixtica in Mexica in tlein in quitocaque in intlacollauh mochiuh acatl, maçatl, huitzitzilli, ahuehuetl, ocelotl in cuitlatl, in tlacolli, in tlaxtlli, in ichcatl, ihuitl etc. ithualtzopantla, quitocaque &c... *

24

acatl miman. Vitlli, Auexotl. yhuitl. Atl, Yhuel nepatla qui
tzcaque Quitoque Cuixtocan, Aubnican, Quitzochichique ynin
Momoz Ilaco Xalaltzin Quitlayahuelochtique Mochitin Quan
Conotzque Yntlatoque / Amoyaque, Camioya / Yn cuxcuxtli
Quitotlamiquimitta Quemin cuichihuzque / Mexica Autyno
yaque Cuixcuxtli. Omanaloque ynzoch Millca Ile Ile Hallique
niman yeyc huallemo, Xiuh Cohuatl miman Yeyc Ile cahuillo
Niman Yeyc mipui Yn Xochmillca Quiq Yconan ylhuichiuh
huallaque acan yulqui quichihuqui mipui yeyc
Cue Yniquac Yemicohua Niman yeyc quicahua in Mexica
y Sua Cux Cuxtli Yeinaxcan ynichichicatl Vncan Yl Pantemoc.
Yn Cuauhtli Ycpac moquetzaco Yn Xacalli ynin Teocal ym
uhqui Xacaltapa Colli inquittallique Ycpac moquetzaco ynin
Cuauhtli Ynoontlaque / Mipui Xochmillca Niman
ycpatla çanonpa Ytzia Yn Cuauhtemoc yn Cozhuaca. onoca.
Mexica Cempohual. Xihuitl. Vnca Mocehuique, / Ilatiq que,
Yeyconpohual Xihuitl Yetlaqualania / auh ynic yetztlati
lo Yninpampa Çiua. / Mcatlatiloyamaompa joa Ilaonpa.
Mocuich yollali Ilatilue / nami Nauh xiuhtica Yncontitla.
onoc Vncan / Mexica Chiuey tochtli Xihuitl Yl Pan ynic netlatiloc.
ynico Xiuhtique chiuhnahui, Acatl, xihuitl Ynic Exiuhtiq
Cue Mattac Hoca Calli xihuitl: Huhynique Ilanoz que / Mattac
Homey. Xihuitl. tochtli Ynic yeme natucatia Cohuaque.
Cohuaque he, Açocanan cenami Mexica Xiquinta moca.
caye yto cala Sual nemi. Xochmillcatl. / Ce in mono que yn Mexica.
Niman yeyc quinahuatia / Quimilluia Mexicahe Ilaoca mehua
tiz Cayeoncanenmion Xochmilcatl / Yn hual nahuatiloque.
nimaca Niman Yeyc monahuatia Yn Mexica Ile im quimuti,
Cahual o tiz quitiloque ynaopcan yaz que. II. Ilaquiz ti, la
tiz mitaquiz que yntomalhuatl. / Cecemi, i quimaqz Ilaqz que



13. Yuh quichiuh que Yn ce cati yn ce ca ti yz qui quina cazhtla ca.
quiuat que, hual quiz que mi man yez yc quinotza yn Cozhuaca Tlatoque. in ipa.
Ca Tlato que — Quito que — Aqui que mi, in Mexica,
ça ra mo qui caz que, Auhsqui n Cozhuaque ke, Ça ti qui popo
loz que, Ye iuh qui Yn one no notzaloc, mi man Mi man yez on tla
yhua Yn Cex cuxtli Yn ic Mexica Comitohua, Ni xo nexca
mitla matzohua mitlapiqui Ca Axcan Yo Tua on popoli
huiz que Auh yuhi, Aço c Tuelachica huaz que Ça ni con tla
poyahua, Xiquiça ca, Yn mi quiz que ça mochi quicuitlaca
yoni que Yn Calli Yn ic quiahuac, No huiapa, pielo ya yn
quito que Ye Tuantini Yn quiça Mi man Ye yc ycahua ca.
yn Cozhuaque, Mexicatzincopa ytztli hui Yn ic Yechimaltica
pa noz que yn ic tenantitla Quiz que ce quintla maz que yn
ce qui onca Mi quiz que Yn in malhua Yn ic onca Mi quiz que
Mexicatzinco, Amo Tuecahuaque Vnca Vncan quito cayotique
Mexicatzinco yehica Vncan tapitzuhque — Oncan mocho
quiz tlapalo que, Oncan, Mopouhque. Mi man yez yc one hua,
Mexticpac, Vnca quitlalique Yn tlal mo moz yn ic yec ncan.
Quitlalia Yntana yn chiuh Oncan motlalique Matlactlomey
ucazihuitl yca mi man ye yc one hua Motlalito tecuchtolla
ce tecpatl Xihuitl yca yn ic ca tca Motlal mo moz tique Mi man.
yez yc hualehua. Motlalico yez pa Calco Mi man yc motlatlamia.
in Mexica Yn Cihua hua ce que ca tca Cozhuaca yn Cihua
hua, Cuihuatquiliz que, mu tla cuilol, Auh yn Cihua
yzpan oquichiuh que, Cota, Yn mochi hua Yn in ma matla
cuilol cuihualit quiliz que Mi man yez yc mo no notza Quitohua,
— Catihui, Catitlamattihui Caoc motimie quitin — Ma ca
na tinamo ya loti tlayntic chiluaz que Yn in ma mach Cozhuaque
yno cuihualit yuliique Matic tlachico can mochi, Amatlatla
cuilloli Nimã yez yc quiçohua Ye tlachie Yn ic con can, Yn
ma matlapo tique, Quito tuel papacho que, tzohuelli, yn
tlon ta on tique Yn ic can on quinextique. Mi man yez yc

26

nimean yeyequi cuitica / Acalhuapelli quihuitequi lia-
Yeoncã quitlalia. / Ymîn cuic / Yztacaltzinco Pqyollitiloc tamatepeuh
yich ça yohual Yeoncan Maytiloc yxtlahuacan Maytiloc, tamatepeuh
y uapoca, Nanoçihual Bin tetocatzin. ay yay yeuaye yxtlahuacan
maytiloc tamatepeuh ynicoyou yn Cozhuacatl, quihual caqui Cencaypa
omotaca Cuicatl, nimanyeyc nimãyeyc yaotlatohua Tecpanecnõ
Mãtiquimõtõpapeniti Cuix ocmiecquitin yn Mexica Yniztlaticate
ynicyeyaotlatohua / Nimanyeychuitze Ypacaçio in Mexica qui
cuicatia Ynimamatepeuh yn quittaque Coyohuacã yuhcouitzi
hi mitl Auhniman Yeyc ycahuaca in Mexica Nimanyeyenicalli
Niman Yeycipaan poçoni / ayx Coyohuacan Oncan mochniequa.
yxquich Cibuatl yntlama Nimanyeyc ypopa Micchua, Amatepetl.
amohuacahuaque Yztacalco Au Nimanyeychuitze Omotlalico.
Yntenocstitla Tollitic. Acaytic Ynicac Tenocstlio Mecallixihuitl.
ynaxico Niman Yeychui Ynamizque inquetemoz que Cibuatl tochi
Acuezcomac Ytztihui Pan quicato Maxipehualli yexiotli.
Umpa Cualpaultica yn Cabuaca Nimanyeyc Cuaca comitta çaque
nin Nestihuiz nenõqui Niman Yeyc quimilhuia. Mexicane aquinye
Cuitz Macochtlatlatica Ynican. Omac. Omotlaque Ye niman quiça
co Cibuatl. Hualyatia Çematica quittihuiz yni o quichui Quatzontli
pitihuitz, Yntlamecayouh Ynic chiualonotia topili yeniman.
Aço quicuiti Cuetziz Yn Cibuatl. Xomimitl Yeyc yehual motla
lohua Yaotepuhua Quilaca Cualtiz Xomimitl conaz quicuiti Cuetz
ylui ymomeztiquimaçic Niman yeyc Ycahuaca in Mochitin. Ma
quimolhuico niman yeyc quito Cua Mexica he canel o ican amoma
uh. Macayaca. Axcan Macuilli quipoalhuiz, qz, niman
yeyc quihua niman ticomecatl chichilpuatitl
Quimonotlaco Yntenoch. Ocpa Acaçitl. Niuncac. Ace xotl quimil
huico Ynotlamaque tecatl, chiauhtototi. o zaco ycatatla

14. in Xomimil Colhuaque - in oquimacic iniquac micque -
acatetlamania Yn Xochmillca Cozhuaque yno quimacica quinama
chique Cayhuitonalli. Ceçipaarli yminyica momal yhuacca mitalli
te nochtilla Yeyuh qui Vmpohualli, Cate yyehualla lima Colnahua
catzin Tlatohuani Acapotzalco Valachie, Ti pocti Huatoc aca
ytic Yequihualihua. Tezica cohuacatl. tlacatcatl, caca huitl, yn
quimittaco Mexica Aytic Motlapopochilito que Yno hualla /.
Quimilhuia. Acamehua; / Caomechual mihualli Yna Cozhua
catzin quimilhuique, Catehuatin ynti Mexica Vnic quinono
tlato Yntlatohuani Yn yehuati Mexica Tlapopotzto que yeno
cepa quihualihua quilhuia Xiquintlatlauhti, in Mexica Mamo
tlalica / Canotlalpa Yno motlalique Yn quimopepenia / Aye
yxquichcahuitl yntlathiyohuia Ynacã. Ymithiyo quicui Niman
yeyc mononotza Yn Mexica, Mexica Matitlachpa
nati Yn Naz capotzalco Maticto tlatlauhtiliti yntlacatl, Acolnahua
catzin Niman yeyc quimaxilla / ynto totl Yn michi yn Cuiatlaxo
lotl Yn Cohuatl acapuauhtzintli Tlacopopotl ynic yaque Tlachpanato
Tlatlauhtiliti Yn naz capotzalco Yn micha Tlatohuani Acolnahuatzin
in acica Mexica Yechi cuecpohualtzi huitl omatlactli Tlatocatihua.
Yn naz capotzalco Yenohuaya Tlatocati, Yn naz capotzalco Yntlatocayo-
Conpehualti Matlac Cohuatl Yniciuauh Ytoca, Aquecyotl yehpoch.
Cuitlachtepec / tihuac Tlatohuani Chichimecatlatohuaque ympa
xi huaco Auhxymatlac Cohuatl Yn naz cuecyotl yeno pilhuatia Yequi
chi hua. Chicon quiauhtzin Yntlaçat Matlac Cohuatl Epohualli
xihuitl Omatlactli Ocyehuitl hualtayacã Yn açico quiniquac
açico Ympa Aycapot[illegible] xihuitl caocyhuicac. Yechi
chimeca nic Nauh xihuitl hualtemoque Yn ic Metepacatique
Yn naxcan Yeo can Aqapotzalco Nahui acatl xihuitl Ycmetla
tocatlali [illegible] auac Momiquillo Yn matlac Cohuatl. Niman
ychual mo[illegible] ypiltzin chicon quiauhtzin ycihuauh ympa
huale [illegible] xicomoyauatl Yn ychpoch. Ympa
chimecatl [illegible] ypipa Axihuaco chicon [illegible] xi
comoyahuatl [illegible] mopilhuatia yequichihua Tezcapoc, in-

28

Hahuia Acolnacatzin ytlatocat chiconquiauhtzin Cenpohualli:
Xihuitl Onchiquace Ynomic Nimã yetsualmotlalia Tecpo
pocatzin Amojilhuatiuh Cenpohual Xihuitl Oncastolli Tlatocat.
Ynomic Valmotlali Acolnahuacatzin onçihuatla Tenayoca
Tepiatzin yohpoch Ynca Cuetlaxoch Ye mopilhuatia Yequi
chihua Vitzilihuitl Ycteteoca Tepaquizqui Ycome Epcohuatl
teca Çihuatl Tlatzotzomicatl ytsudtetoca Tepaquizqui Moxo
tzin Ycnahui, chalchiuh nenetzin yenamilli Tizquiçatzin
Xocoyotl Tecoçomoctzin Ynin Acolnahuacatzin Yehuatl
Tlatocatl Ynipuac Açico Mexica Ye tenauhca Auh in
Mexica Matlac Xihuitl Omome Ynçacencatca Tenoch
Titlanic Ynic Sualmoxeloque Çecalli Xihuitl Ynic como.
Tlalico Tlatilulco Xaliyacac Ynaçico/ Nimã yeycmo
tlacuitatlalia Ynican Vetz Tlepuahuitl chapoltepec.
axihuapice, Quauh. qz. conica atomatl ynxiuhtauhtzin
Ynezca Ymal tetuixtl Auh in Mexica Ye Castolli xiuitl
tia Yeonahui Xihuitl Ye momiquilli Acolnahuatzin chico
acatl malacatl Xihuitl ypa Mic Ynttlatocat Epohual xihuitl.
Niman Yeychual motlalia Tecoçomoctzin Ye çihuatlami.
Tenayoca Ychpoch Yxcoçauhquicatzin Ynçihuatl ytoca
Yztac Xochitl Ye mixpan in Mexica Motlatocatlalli Auh
intecococtli Ycayztac Xochitl. Ye mopilhuatia yequichi
hua Qaaquauhpipalhuac, yztcotetl ytoca Epcohuatzin ycome.
Acolnahuacatzin Ycey. Teyolcocohuatzin Ynãhuã Mayttla
ton. Ole 5. Quaquauhtzin yc 6 Malquixi Yauhmama
mauil Xihuitl Tlatocati Tecoçomoctzin yn polihuique/
Cohuaque Matlactli omome acatl, Xihuitl ypa polihuique
Nahui Xihuitl Ynyocactimaca Colhuacatocchtli
Xihuitl Ynttlatlitito Tepantoco qz uecca ett ynttlatlati,

19. 29

nahuitlatl, tlatlaticatca Ynixcuecuenotl Mexicatl yeyequi
hualitta, / intlatl Colhuaque ynmomatque / Acimicmikua
in man yeychintze Ynoquitlaque ÿ cencaquitlatlauhtique
Yehuatl Tlacanechico Ynican Auhynixcuecuenotl tlaca
nechico Ynican Auhynixcuecuenotl yehuatl quihualyacã
yn Colhuaque Ynictualaque, quitlatlauhtito, Tacoçomoc
tzin Canoypa Cetochtli Xihuitl yn quintlatlauhtitto ĩn Mexica
yn tacoçomoctzin / Conillhuia Nopiltzitzine Tlatohuanie ote
chhualihuaque ĩn Mexica huehuetque Cacomitohua Maqui
mocaquiti, tlacatl Motonia Ynmiocolhua catitoteotiz nequi
Caricomaca Ynmocozqui moquetzal. Mayctimitzto qualamil
liti. Ynmotlacopiltzin Ynnep Cohuatzin yn quaquauhtzin Ca
motlalpatzinco Ynotitotlaque / Nimanyeyecquitohua Tecõ
çomoctzin quitlatlauhtia Quimilhuia Canquiyohuique
Canquimihiyohuitique / Mexicahe Cantlacnelique.
Canican, anquitquitihuitze Ynamochoquiz Ynamotlacol
Ynaquitemohua Ynaquinequi / Avey Ynetic tlayn
anquialtzique Ynopiltzin anquitlami Cuixye onca Onca
yez qui Auhynin Ocxihuian, Ocahualazque Maocmino
notla Mexicahe Ycopazyotlque Ynoyaque Acaquitzque
Yn Tacoçomoctzin Ytlacatl hualquiz Yn Tecacohuatl,
tzatzatzi Quinuihui Co[illegible]mitalhuia tlacatl Ocmquihiyo
hue Mexica Mamotlatica Tlaynic Vallaque Conillhuia Maqui
mocaquisti Ytlacatl Caoquimocuilli, caquimocquiti.
ynto choqui [illegible] nonetlamachiliz Nimanyeyecquitohua
Cohuacatl [illegible] Quihualihuia Maocmohuicca Ynmexica
Maocmono [illegible]otzaca Ynto Paneca, Huehuetque Mao.
cuichicca [illegible]notlatol Niquinonotzaz Niquinonotzatihui Ycopazyotlique
Nepa iniz [illegible] Ynto nochica Ynicquexpa Ylloque Cuiey

(in Tlatelolco.

30

in Ytatilulca iequipa intlatqui ye tihuia totl michin cuiatl inic oqui ilogue ilogue. za neztatilco mottahique in Tenochca in quenin omomotzque-
ascmo oaque za yyoque oaque Ytatilulca in oyaque Tezozomoctzin omon. ca-
tlachytlualco. nehuen cate in iuantzin Cuetlaxoztzin ye contlatlauhtia contiquilia
in iequich ia Mexica. conithuia: nopiltzine, Ytatohuani. ca yehuatl in
tlamocenilli in tochoquiz in tetlascal inic tomentlamati in iequica.
Tezozomoctzin ye conithuia in iuantzin o ricauhtzine. ca ti mexiltitica.
quen tocomitalhuia. Niman ye quihualithuia motolinia in mocolhua
imachcahua: auay yyc quihiohuia y ye quizacua ymon in
polihique Chapoltipec: auh in Colhuaca etlah yichi ma xicomacahuili
ma xiquimomaquili in nocozqui in noquetzal in nouchiuhtzin. Niman
ye quihualitohua Ytatohuani: o Mexica ma xihuian namechmaca
in Tecoxhuallin in Luaquauhtlon. ompa huapahuallo oztocuinaya.
o tlah yni amacapa antlh Tocomonaca tolzacatzintli: auh xiquima=
=xihuaz in Tepaneca amechopallahuitihui ozo no centlh contlalitihui
iniquac antlo... ocahuallazque amechmotzaquihuia: in Mexica
quitlayahuallochtique zacalli: auh in Tepaneca quimizanique in
quiquetzque in tacuhtlatoaya nauhtlh tlepan calli nauhtlh zacalli
ipan izaco in calli in Tzacachuatl Chacha.

o tlah in otlayecauh quimotzato Ytatohuani Tezozomoctzin in
otlayecauh. niman acalco huatmotlali: Ytatohuani in quitaco in
Zacalli omotecac in onovnacico ithualtepantlu. moquetz niman
ye chaca temporozquiz quequenticac in itlatlacatilma niman ye
numithuia. Mexica antlacnellique. ayac nica yez. ca. noc.
mpoa. yez in Tlacopotzalco y ye yehquiz niman ye ic yeuh Ytatohuani
niman ye ic no amellihui in Mexicatl iequich ohi y cihuatzintli
ohiz y cihuatlatl.

in...

31

in piltzintli intamal imatl ye tech in ompa Atzacapotzalco. Niman
ye ic motecuhtlalia Quaquauhtzin in motlatocatlalli a Tochtli xihuitl ipan
zan oc ompa catca ca xihuitl in ipan ontetlamamacaya in Tlatilolca.
in Tenochca contlamahuiaya ompa concallaquiaya in totoll michin cuyuh.
c.tech. y ye yc hualmiquani omacaxihuitl inic omotlatico Tlatilulco
ye iquac onoto in tetlamamacaya tlacacallaquiaya Atzacapotzalco —
quihualitquitia. in Quaquauhtzin inic nican ye quinamacaya in —
ixquich concallaquiaya. Teozomoctzin in Tenochca nican quitlamamacaya
yoan Tlatilca in contlamaniaya Atzacapotzalco in Quaquauhtzin —
ytechiuhcauh hualyetia in Texcacohuatl Chacha. in Quaquauhtzin —
quihualitquitia in Alpiucantli Xochicalco in calpiqui itoca Maniatzin
in ayuh omotlali Quaquauhtzin: yancuican tpeuh in Mexicatl in nican
Chimalhuacan Atenco: inca motecpac in Chimalhuacan inca Hequahuitl
huetz, iquac molpili inxuich. iniquac omotlatocatique. iquac motlalli
in ixotlo in Mexica in acaxitic in tollitic. onoya iquac. compauhque
chimalhua. in no omolpili inxuich niman ye quinamiqui ye omocuepa.
in imitcampa in ixquich inpan omochiuh Hapyohuilizthli in Chapoltepec
in Colhuacan in Chapoltepec. inixh poliuhque y cuicatitzeh quinamiqui.
in intlayyohuiliz cometua, comitotua: choca tlacoya in yuh
quinamiqui ỹ tlalli tentlapa topa machiztic yehuaya topa
matzaya in ilhuicatl topan temoc ypalnemohuani ic oncan
Chapoltepeth icatya. ayyo iauyca. iquac topan no mochiua.
yehuaya a in tochtonalli xihuin tlatquitc yehuaya choquistli yehuaya
ye huicallo in Mexica yle nican Chapoltepeth ycatca yyao
cauiayye acnello quitotlua Mexicatl aya cannelhuayo ilhuicatl
conꝰ tlatohua ypalnemohuani huixmaye. Xachocaca canompollihuia
in macahualli ayyo. tlein quimocauh uee tlay. cococauh in tlamacazqui
anolohua yetizaatl ——————————————————

(in monca choca tlacoya)

in manca choca ipolio xan polihuiz in macehualtica ayyo xan Hacuecuepal

Macca choca Yollio capolihuiz yn macehualtica yctipa 32

chimaltica ic tipolihuiz

Mozque Chapoltepec, Tella ni Mexicatl Yehuia Omotlamachti

Colhua, Omotlamachti Intepanecatl. yyo Nauhcapa Vicalloque.

y Mexica Mochoquitiuh, Ilacuhcalcatl, Vitzilihuitl Naca

pa nitl. Ymac Otococ In Colhuacayapao, Tematitla quiz que.

Mexica uetzque Atlayaque Amoxtli quimoquetique Acocolco

Nican Intolli Acatl yyoyoca yeuaya quimamatihuitze ynahuatl

talha vncan quittaque Xiuhchimalli Quetzal pa nitl ayyo

vii a Inchimalli Cuecuepaloc collicahuaca Tcatolique.

Yti Mexica choquiztli Yehuayan Tecomatl Mania Moma

çehual ayyo Pipiltetotecuiyo Tuane Ay yeuaya oncamaloc.

Colli choca Yuica tolique Yati Mexica choquiztlauaya Ye

çemat Mania Macehualli Ayoiualpa Yenecalilizpa Valolin

que Mexica, ooo, Tiçapa Colhuaca. / Hual chimalpanoque.

Mexica, Vauetque Ilacochpanoque Yyeuanca Oynoztin

Hatlayao, Ynican Yayoa Yani Mexicatl Nocalopa quama

chhualacan Yemotlamachtiçehuia Intetzucti, Acolna

Tuacatl Tecoçomoctli Atquemania Cualliyectli y Hatol.

Alcapotzalco Xipalli, yyo maque mani Ynamopilhuacanon

ye michtlacpanecatl aye acitl amoyspatzo pitz Yauyotl topa

milinz Yatlachinolli. oooo uaye achocatica Nican notlapie

ya Ya Alcapotzalco yyo huiaya Oyyeuhqui Ynoniquilna

miquiz Ymitlaihiyohuiliz Mexica Yhquac Motlali ymintla

pcauh Quaquauhpitzahuac Ynoquimopauh / chimalhuaca

Niman yayquinoniquehua concoiuaya Mocemiquiz Acolna

Huacatzin Tequihuallitla chiquaio apa Atlahuaca Mochimal

pa tlatlauhqui aypanetli quicieh quilia Tecoco moctli.

Quaquauhpitzahuac Yau Canayami et, Auhquinquaquatzi

ye contlaytlania In Mexica In Cohuatl cha Impahuala

7. 33

Cihuapilli ytoca, Acxoccee yn ychpoch Ynacol mixti
yn Mexica yon Cihuatlatohuani Mauiçono nauiuh ytoca.
mixgohuatl yao tzquihua, Yconcetac omuh yq y, yhcapoya
ic huetzi tzoyantzin mahuizoltzin tecuyotzin
uh ycnohuitzacoc yyaoyn huixtin tzaciatzin Conilhuia No
pilzizina Tlatohuani Mexicmocaquilti. catzqoito hua Uymio.
in moquetzal in acxoco cueyth.
oozque ynmocal. qcal yn Cihuapilli yhua
aub ynic hual macoque ye huatl y Cihuauh Ynqua quauh
yanoiuan.. yjaotlatoque, quauhnahuac yniqualitzcocha quauhnahuac ynacuitlaxcoa yn chalco. no iquac xitinque quauhpuchotlica
tzin. Cay Calli xihuitl ye iuhca ynxitzocatl Quauquauhtzin.
motecuzoma Mamilxochitl. in tenochtitlan
ynta nochtitla Caxtolli xihuitl, ôçe in Tlacaelel in Itzcoatzin
yauh omic Ynta noch Nahui tochtli Ce Pan hui Mic. pinauhmi
in quetzalcoatl in tlapochcalco in
ni man ico tzauhqui Ynaoctlay omocahua ytzl nocan tlati
in huatl motlalia in macuilmacatl
Culco Auh ye huatl motlalia Ynaca Mapich, tzilteti xihuitl
yeotlalique
ypan min Motlalli Ca Mexicapiltzin ynacamapich ypnicotli
quiquac ce ce mi
que Ychquac Ce cecmi omotlalique ynixpuichcahuitl hual
quauhtzin in tenochca ca macuil =
tzyaca tenochca ça cencatca yn Quauhtzin V, macuilli
acatl ymotlali Ynaca mapich chi quacentzcpatl Xihuitl
Tenayoca aoctlemochiuh. chicome calli atlemochiuh Auhepnicchi
cueytochtli atlemochiuh chiuhnahui acatl xihuitl Ce Pan
min Xitique chichimeca Ynmetzitla, ce ono can ycyaque maltzpotla
ymaltzpotlalito
lito Ynaxcan huel metzitla Occe Auh ynttla xcaltecatl, Te
huetzi
nayoca onoca onoca Ytech Tlaxcallo tzpatl, Auhepn Vey quillo que
ocan
Tlilhtzpec Aubynçahuateca Vmpa yaque Teopatla onca
in
yahuaque ymtonayoca, ça huatla Auh matlatli tzcpatl yh
in Tlaxcallan moca.
quac, olique chichimeca, Auh ynteçpayocan, Onca Ce
in Itztli tecpatl in motocaxotica
huauhquil, Itztecpatl ycopayaque ynmotocaxotia Ce
in Huauhquilichan yehuatl omotlali motocaxotlo in tlaxcallan chiuac. Cipichimeca
huatl ycamac, ycmatlactlocçe calli xihuitl atlemochiuh,
ipan
xij, tochtli xihuitl atlemochiuh matlactlomey acatl.
atleypan mochiuh. Ce tzcpatl ycpoliuhque Mizquica omecalli
mitzquitlicpoliuh
tochtli
chimalhuacan yei xihuitl ce acatl xihuitl ycpoliuhque xoch milca Nnica
velmoz yoã Quauhtinchan tlaca
mo ma mu — tlatilulco Teocalli Ychuatin Quauhtinchan.

quiquetz Quauquauhtzin

34

quiquetz Quaquauhtzin. Nahui Acatl; atle quen mochiuh.
Macuilli Tecpatl ic poliuhque Cuitlahuacca
Chicuacen Calli ximoiti ic polihuiz xiti Quahuacatl inic tepa moyahuac.
0 Chicome Ocelotl: ic tapachiuhque quicuechtica, mochi popoliuh in chimamitl.
Chicuei Acatl ic temayanque acpatlaolli atecuecalli atlatlatzo in
quicuaque Mexica. — Chicuhnahui Tecpa ximoiti atle mochiuh.
Matlactli Calli: in quiz in atl ic pani motelle chimamitl.
XXI tl. sto. XI Ocelotl ximoiti atle mochiuh. — XII Acatl ximoiti: omcan. miquia
Tenochtitlan tlatoani Moctezuma Ilhuicamina. — XIII Tecpatl atle omcan mochiuh.
2 Calli ximoiti atle mochiuh. Omc Ocelotl ximoiti atle mochiuh.
Chalchi ximoiti in ayac tlatoani catca Tenochtitlan.
Je acatl: ic motlatolcatlalli: Huitzilihuitzin Tenochtitlan.
Nahui Tecpatl ximoiti atle mochiuh. — 5 Calli: atle mochiuh.
6 Ocelotl: atle mochiuh. — VII Acatl: atle mochiuh. —
— VIII Tecpatl atle mochiuh — IX Calli atle mochiuh —
— X Ocelotl ic poliuhque Cuauhtlehuanitzin; Omcan anoc
in tlatoani Ecatlacozauhqui itlan ichpoch Teponaztzin;
Ihuan omcan popoyomictiloque in Mexica in Coyoacan,
Xochimilco Cuitlahuac.
XI Acatl: tech popoyomictique Azcapotzalco.
XII Tecpatl: in quihualtzaque in Chalca.
XIII Calli: atle mochiuh. — 1 Ocelotl: atle mochiuh. —
— Omc Acatl ximoiti: omcan molpi inic Mexica; atle mochiuh.
III Tecpatl: atle mochiuh. — IV Calli: atle mochiuh. —
V Ocelotl: atle mochiuh. — VI Acatl: atle mochiuh.
VII Tecpatl: iquac quitlahualtique in atonitli Chalca, iquac
yeme atlatl. ... zan Chicuacempoaltica tocniuh catca. ye
nocepa quihualtzacuh — VIII Calli: Omcan momiquilli in
tlatoani Tlatilulco Quaquauhtzin; ye yehualzihuitl in
tlatoat Quaquauhtzin. In ipilhuan Quaquauhtzin chicuei
in icaqui Tlacatecutzin; in ey omic Quaquauhtzin nime ye omotlalli
in Tlacatecutzin Tlatilulco. Je ome in ipiltzin Quaquauhtzin
itoca Tlacomaxtli ye tlacatecatl in quitlatocatlalito Mexicatzinco.
Iui — ey ipiltzin Tecomoctzin, ye tlacochcalcatl in antlalito

35

Quauhtitlan. Inic nahui ipiltzin, cihuatzintli Xochcoyolmaquiztli ompa huicac in Quechollac, inamic mochiuh itoca Matlacaltzin. Inic V zan no cihuatzintli itoca Atotoztli huicac Totomihuacan, yoquichtli mochiuh Tlachin tzauhtli. Inic VI ipiltzin Epcoatzin Inic VII chicome cihuatzintli itoca Huacaltzintli, yoquichtli mochiuh Tenochtitlan Tlatoani Itzcoatzin; inopilhuatique, quichtlique Tizahuatzin. In Tizahuatzin Tollitlan Tlatoani mochihuato. In teotonoctzin tolnitlacatl yaotiquihua yehuatl intā in Tlatoque in otlatocaque Tenochtitlan. Inic VIII ipiltzin Quaquauhtzin itoca Matlaltzin ic ome ompa huicac Totomihuacan yoquichtli mochiuh Itlac coyotl. in ayamic Quaquauhtzin huatlatolli in ipiltzin Tlacaelel tzin. In ovmotlalli, ninan ye quimana Tlatocacalli ihuan quiquanin in tlanquizili oncan quiman in azcan mani.

Chicuhnahui Tochtli: atle mochiuh. — X Acatl, atle mochiuh. XI Tecpatl xihuitl: oncan momiquili Huitzilihuitzin Tenochtitlan Tlatoani, Tempohualxihuitl onnoma in Tlatocat.

XII Calli xihuitl. ic polihque Tollantzinca — XIII Tochtli, atle mochiuh, nautzinhuitl cachimanca. Tenochtitlan ayac Tlatocat in polihque Tollantzinca ayac Tlatocawi. — Ce Acatl inic motlatocatlalli Chimalpopocatzin — Onnetecpatl inic yaque Xallocamaque motocatlalli Tlaxcallan. — Jei Calli xihuitl; atle mochiuh — IV Tochtli xihuitl: atle mochiuh — V Acatl xihuitl; atle mochiuh — VI Tecpatl xihuitl: atle mochiuh — VII Calli xihuitl; atle mochiuh. — VIII Tochtli xihuitl: atle mochiuh — IX Acatl xihuitl: atle mochiuh. X Tecpatl xihuitl: ic polihque Ahuilizapanecan — XI Calli: atle mochiuh — XII Tochtli xihuitl oncan miquico Teozomoctzin Azcapotzalco Tlatoani, no iquac polihque Tollitlanecalque; no iquac mic in Chimalpopocatzin motlauchmecani nohuan in itlacatecauh miqui Tlacatecatl Cuauhtlehuacatzin momauhtique yaoyotica, pitoque: campa titohuicazque, ca ic tayauh in Tepanecatl quenca titeicauh Tlacaelteutzin? ca icha Azcapotzalco ahual ticanitiloz.

XIII Acatl xihuitl ipan momiquili Tlacaelteutzin; no iy — mic in Acolhuacan Tlatoani Itztlacoliuhtzin; iquac huallaz Nezahualcoyotzin, nican ramico Mexico. Tempohualxihuitl in Tlatocat Tlacaelteutzin; zan no iquac xihuitl in huatlatolcatlalique Quauhtlatohuatzin Tlatelolco; Itzcohuatzin, Tenochtitlan. — Ce Tecpatl xihuitl polihuitl Tepanecatl iquac mic Azcapotzalco Tlatohuani Maxtlatzin; zan ce xihuitl Tlatocat Azcapotzalco. Onnetecpatl Calli xihuitl: ic polihque Coyohuaque; no iquac Coaxihuaque Tlatlique Quauhtlatohuatzin, Itzcohuatzin Mixcohuatl inompa Cuauhnahuac.

Note marginale in ayauh omic in Matlatoc Cuyohuacan Tlatohcanil catca zan comaculli in Tlatocayotl in ic omotecpac quihualolini in yayatl.

yehuatl in tlanelhuatilo
+ yehuatl tlanelhuatiloto xilotapec. yey tochtli xihuitl ye polichque
comihuaque Colhuaque Nahuacatl xihuitl Temotlali Neçahualcoyotzin
yni yehuatl — coyotl intiCon nel huayoti Intecuhyotl Acolhuaca Intlaquauhtlato
huatzin Ytzcohuatzin Contlato catlalique Ynacolhuaca ynoyuh
Contlallique Niman Ixcyayque yn Mexica ueuetque In
quin nechicoque Ynacolhuaque ynictopa moyauhque Nahua
4 años / xihuitl, tacpichauhtzin. Macuilli tapatl, Motlaçoltzo huitz que
Matlatzinca Yayhquac Moyahuaque tapa xitin Matlatzincatl.
yaoyotl quichiuh yayhquac Moyahuaque Ynapoca oncanca
tapa Moyahuatoque chiquaçe Ycayhquac Poliuh Quauh
5 lacopa + totoquihuaz nio la to catla li. nahuatl chicome tochtli xihuitl yhquac hualcalaque In
Japanecatl Ynonca quauhtla Ytapec Quiniquac Motlato
catlali. Totoquihuaz Flacopa Yehuatl contzinti Connelhua
yoti Intlatocayotl Noyquac xitique Intotomihuaque.
tapa moyauhque chiuey Acatl xihuitl Nicanyemononotza In
Quauhtlatohuatzin, Ytzcohuatzin In quetzato Mexica.
calpolli Hlatoco Ynoncan Tiça Apa chiuhnahui tecpatl.
xihuitl atlemo chiuh Matlactli calli xihuitl Ycono lini loc,
Cuitlahuacatl Quauhtemoctzin Matlactloçe tochtli xihuitl Yuic
olinilocatl atle mochiuh Matlactlomome acatl xihuitl.
13 aß. Oncan mic Ytzcohualtzin Matlactli xihuitl omey yntlatocat Ma
12 aß tlactlome tecpatl xihuitl Motlatocatlali In ueue Motecuhcoma
xihuitl ic polich, Quauhtemoc oncan tlatoani intra ueuepal Tlacotecuhtli Cuitlahuac tochtli xihuitl ic polich
calli, tochtli acatl, 8 tecpatl
Matlactli calli xihuitl, atlemo chiuh. Matlactli tochtli xihuitl,
Mayanazque Ynatla onque Ytzeyx quich atlachaneque in Mi
chin in Cuiatl Axolotl, Matlactloçe acatl, xihuitl Çehuatzinco.
yahualliuhui tochtli çehuetzilloc Matlactlomome tecpatl xihuitl,
Ycopa Çehuetzilloc çanoyahualiuhui çeuatz Matlactlome, calli.
xihuitl. Noçehuatz tecuhyllhuitl ypa Xilotomactli çehuetzi
lloc Ypan Ychquac Tlalolin tzatzaya. tlalli xixiti in china
mitl,

37

Yeyquac Nenanamacoc Mayanaliztica Çetochtli xihuitl.
ynimma Acamoquiauh Ynquac Xitiniztque. Mexica Ma
yanaliztica Quhtica Anotiaque Mexica, Omacatl xihuitl yhque
quiauhuico Noyhquac Molpilc ynixiuh Ynoquiauh Acyac
tocac Yntlatlli ynchiã yn huauhtli ynacyotli ayac quitocac
çanohuia Yxhuac ytatitzch ynotlica yeyhquac huey ynita
quiuh yn Cohuixca ynipãxa ynictzchtzo mictique ynicqui
couhque Mexica ynquac Mayãque ynçana Çemtzcpãtli.
yncanamatlãtli quitouh mictiaya ynicquicouhque Mexica.
yhquac mayanaliztli ypã mochiuh quitouh mictique Mexica
ynihquac huey ynintaquiuh yyechtlchiuhtzquiti yequetzal
tzquiti yn Cohuixca Amoytaxe hual Mexicatl. ca mictia huahua
chiuhque Ytatiluco Ytatohuani Ytacatzcuhtzin tenochtitla
chimalpopocatzin Yey tzcpatl atla mochiuh macuilli calli
amotlemochiuh. chicuace tochtli xihuitl ycpoliuhque Cohua
yxtlahuaque. chicome acatl xihuitl Aoctlemochiuh. chicome
tzcpatl xihuitl atlamochiuh. chicuey calli xihuitl yhquacpo
liuhque quauhtochea chiuhnahui Tochtli xihuitl xtlemo
chiuh Matlactli acatl Ycpoliuhque Cuextlaxtzca cominey x
cahuitl yn Moquihuis tzin Çacualiloc que Ynte nochca.
quihualyacatiquiz intlatoquaqui yacatihuiqa yehuatl qui
mauhti Ynnenemotecuhçomatzin ynic çenquiçato yntlaxcal
tzcatl yn Vexotzincatl ynchololtzcatl ~~ynititla~~ Cuetlaxtla ynitla
yn nenemotecuhçomatzin ~~ynic çequiçato yntlaxcaltzcatl~~ Vexo
tzincatl ~~Ynchololtzcatl ynititla cuetlaxtla ynitlatlaxcal motecuh~~
~~comatzin~~ Ytoca chichimecatl tzcuhtli yn quimocuepato tenoch
ca Ynchichimecatl tzcuhtli Yyxpa yya Cuetlaxtzca quihuica
tinen Yn Moquihuis tzin ynte nochcatl Niman Ycnemalpohualo
ynin malhualhua Ytatiluco tahua mopouhque, Çentzontli omatla
tli, çanoyehuatl quihualitquiz yn malpohualli chichimecatl tzcuhtli
auhyn Vexotzincatl, Ylaxcaltzcatl cholollzcatl quinanahuiz qui
Cuetlaxtzcatl huamic yhua Matlic Ynin mochiuh Ycatqui

Cuicatl.

yeuica yo/ Cuicatl, tacuicatl in tlatilulcatl yetenahuiala huac
tonilhuizolahua
tonilhuicohua Intimo quivistzin ye yacuic ticmanaya Anilhuicatlo
no yancuic ticmaita ay nilhuicatlo
Ynahuatzinpa Ite tzacaltecatl, ynchololtecatl ynCuetlaxtecatlo
in tzacahuitl, nepopo tlacatl, ichololquiquapia, puepotzincatl, in Tlacuilocatl,
tla ouaya ouaya Achyzca yequimonahua Mocuitiuistzin Tlax
yequimonahuac
caltecatl, Vexotzica, chololteca, aayye aya yy, topal yllamaloc Ly
tacoyotoc tici notzaloco Ye cuex tlax tecatl y y yaye, yz tlacatici
in ye cuetlaxtecatlo niman cozcatl, niman yquetzal nimon ye quitlani nilhuatl
pil Yxayaca machan ayau ayppauia ycuepca Yz mano yeyui
a yoay ui
Mo neyollica ynti quinpatidya catli Atonal catli Atonal catli Atonal catli nale.
manayollica pattiay catlin atonal atonal omo tepo
mottato, Ie quanehuatl y ya ye yz tlaticipil ynxayacamacha
ayao ayau Yntinotiçitzin t[illegible]lotl, quil tz mo tlatoltzin ynicpo
yo mi quizque ynMexicatl ozzotiopac, ahuilizapa yeue tlax
mitiquizque
tla telutzca ye anquitzaqua amoztlacatz amoztlacatlatol Maco
xicauaca Amoztlacatz, amoztlacatlatol mattac tlocz tecpatl xihuitl
yeyazque, chalco yconmixtlazque y quac ycealac atle mochiuh
matlac tlome calli xihuitl Matlac tlomey tochtli xihuitl Clopo
liuhque tapeyacaual, qui nonca mic. intlatohuani chichtli,
calque
ynica momanzonpatli yca momal Cohuacalli, Tlatilulco, ce atl.
inca inca momamal
xihuitl Ynmiquico Quauh tlatohuatzin. Tlatilulco Tlatohuani /
Ompotzualli xihuitl oce tlatocat. Tlatilulco Ce noyhquac, mo
tlatocatlali Ynzonpa tecuhtli Mo mo quiuistzin in tlatilulco.
Tlatohuani Vme tecpatl xihuitl ometecpatl xihuitl Momiquili.
Vexue Motecuhçomatzin Cempotzualli onchiuhnahui xihuitl.
y tlatocat Ley calli xihuitl ynmotlatocatlali Axayacatzin Na
Tui tochtli xihuitl atlemochiuh Macuilli acatl xihuitl atlemochi
uh chiquace tecpatl xihuitl ynquimictique Ye huatzin Ye tlatohua
Yquehuatzin
niyezquia Tenochtitla chimmacalli xihuitl ye mixnamiquizque
Tlatilulco Tenochca Onca mo miquili Moquihuistzin Cano
chicon
xihuitl ynttlatocat Nahuizquitzin Tlipuxe hual motlato ca
Ye Nequihuitzin
Tlali Ytlahuelocatzin, chiuacu tochtli xihuitl atlemochiuh.
Ytlahuelocatzin

Chiuh Nahui calli xihuitl Ycpoliuhque Matlatzinca matlactli cetecpatl xihuitl.
ycpoliuhque, Ocuiltaca Matlactlocze calli atlemochiuh matlac
Tlomome tochtli atlemochiuh Matlactlomey acatl atlemo
chiuh Cetecpatl atlemochiuh ome calli xihuitl ycmic/Axa
yatzin Matlactlomey xihuitl yntlatocat ycxy tochtli xihuitl
Ycomotlalli Tiçahuatzin tenochtitla Nahui acatl xihuitl.
yncontzinti teocalli tenochtitla Mamilli tecpatl xihuitl Yetzoh
poyomictique Oztoticpactlaca yhuatoztaca çanoyman noyhquac
poliuhque çanoyhquac quihualzaque Ymicpatlaca, Vapanato.
ytzmiquilpa Amanert ynquisnilanato ytlaquetzallo yez quia
yntzocalli Vitzilopochtli ynomatlatzinca neque Contlatique
ymin huipaquauh ycquihua que chiquaçe calli xihuitl ycomic
Tizocipatzin Nahui xihuitl yntlatocat, chico atlcapua
uh yoc quicauhtiuh yntzocalli chicon tochtli xihuitl Motlali,
Avitzotzin quiyequipatlaz intzocalli. chiquey acatl xihuitl ycmo
mamal yntzocalli tenochtitla ycmomamal. tzinco huac Vnca
mic Maçatzintli Nahua ychpoch, chiuh nahui tecpatl xihuitl
oncan poliuhque Coyolapaneca çanoyhquac/Momiquilli yntla
caltzotzin Tlahuelhuetzin/ çanoyhquac Castolli xihuitl, tlapix/hual.
motlalli tzihuac popocatzin Tlacatauhtzin Matlactli calli xihuitl.
çanoyhquac poliuhque Cozcaquauhtzin moca. Matlac tlonce tochtli
xihuitl ycpoliuhque chiapaneca matlac tlome acatl xihuitl atle
mochiuh matlactlomey tecpatl xihuitl atlemochiuh Cecalli xihuitl
atlemochiuh ome tochtli xihuitl Coyoltetzapaçaca huatca. yez-
acatl. atlemochiuh Nahui tecpatl xihuitl Mochiuhypa çamic
hual moma yntonatiuh/Yequallo huel tlayohuac nesque çiçi
tlalti Macuilli calli xihuitl ynin poliuhque Amaltzca y hua
xochitlatlaca. chiquaçe tochtli ycayhquac Yaotlato Avitzotzin
ynteçuatepec yexiquipilli Ypan Nauhzontli ynyaomiquito
moctli apaneca chicomacatl xihuitl/ynin quac pauh Motlaçol
teuhque Vexotzinca chiauhtzinca pauh tolteçatzin. Tlatohuani.
Ynto ltecatzin Mexico Nican nemico Noyhquac moquetz Yna
cuacuexatl chicuey tecpatl Ycmoquetz/Tetenamitl Ynatlitic
chiuh nahui calli atlemochiuh Matlactli tochtli xihuitl Ypamic

Ficueroa xal

40

Ahuitzotzin cantolaichuitl omome Matocat Ahuitzotzin; zan no iquac tual=
=mollalli in Motecuhzomatzin.

Mallactloca Ocatl: atle mochiuh. — Mallactlomome Cuegatl zihuitl: ic polihque
Ochiotica. — Mallactlomey Calli: iquac polihque Zozoltica; ya no iquac
in mayanaloc. Huelmamaloc Cotonacaya in motenehua: neto Coriacahuiloc.

Ce Cochtli zihuitl ica moquetzaya ayotli Chapoltepec; no iquac mic
Tlihuacpopocatzin Elatitulco Huacatecatzintli, cantolzihuitl omahuia in —
onteica. Huelmotlaliquetl Huacatecuhtzin Tollo quanitzin Huechcalcatl Tequantzin.

Ome Acatl zihuitl: iquac molpia zihuitl iquac polihque Tecuhtepeca.

Yei Cuegatl zihuitl: atle mochiuh. — Nahui Calli zihuitl: iquac polihque —
Amatlantlaca. — Macuilli Cochtli zihuitl: iquac yaque Ipactepeca.

Chiquacen Acatl zihuitl: atle mochiuh. — Chicome Cuegatl zihuitl: —
ipan iquac tc nequequetzaloc tozac, iquac huitocaya Colla.

Chicuei Calli: atle mochiuh. — Chicuhnahui Cochtli zihuitl: iquac —
polihque Cuezcoma. ixtlahuaque. — Matlactli Acatl zihuitl: iquac
hualcallaque. Huexotzinca; no iquac Halpolihui Iztac Ellalloca. —

Matlactloce Cuegatl: atle mochiuh. — Matlactlomome Calli: iquac —
Ahuayoca iapolihque Cuochca, etzontli miquito. Za ya no iquac in
Elatitulco Cotoracatzin Huacatcatl teuhtualco mic Huexotzinco canauquia
Camaxtle ompa tonoque. ti Elatitulca tiyaotlapiato in Huexotzinco, —
liquinpia in Elaxcaltica; zan no iquac hualmotzacah in Huexotzinca
niman tollaneca Huexotzincatl ya no apa tecallaquiloc inic yequene
quihualtzacah.

Matlactlomey Cochtli zihuitl in quitoque Españoles atla no iquac
miquito Mexicatl Hoapa.

Ce Acatl zihuitl ipan quizato Españoles in tecpan Hayacac.
Niman ya ic huitz in Capitan. Iniquac oquizaco Cuepan Hayacac.
niman ya quinamiqui Cuetlaxtecatl ic omean quimamaca in teouitla
tomatlah cantetl oztic, cantetl iztac, ihuan tezcacuitlapilli ihuan
teouitla quauparzli, teouitla quatecuezzli, ihuan quetzallapamacayotl.
ychimalli in Capitan inpan Hamictiloc ya ey quallan inezzli —
quauhxicaltica quimacaya Capitan ya eyc quimicti ynezzli quimacaya
quihuitec espadatica ya eyc xitinque in tenamitl. ynhin —
iequich

40

iequich quimamacato Capitan ymoma Motecuzoma zayeyquihtiq ic llotz
in Capitan yehuatl iytequich moqchiuh in Cuetlaxtlatl. zan
niman iquac acitihuetzico Tenochtitlan in acico Tuchollí camil=
=haitonalli Chicuey Ecath.

In ohumacico Tenochtitlan: niman ye tiquimamaca in totollin in
totottli, in iztac tlaolli, in iztac tlaxcalli; niman ye tatecca; niman ye
mazatlaqualli ticallaque ihuan quahuitl. Ceni quiteca in itetlamamac
Tenochcatl, ceni quiteca in itetlamamac Tlatilulcatl.

Auh in Capitan niman ye ic ompehua atenco; quicauhtia
in Dn Pedro Alvarado tonatiuh. Niman ye quitemolia Motecuzoma
in quenin quilhuiquiztilia intech. Niman ye quimilhuia quenami
ma xictlalican in quezquich itlatlatquio ma xicchihuacan. Iniquac
tonahuati tonatiuh ye ylpitoc Motecuzoma ihuan in Tlatilulco ---
Itzquauhtzin Tlacochcalcatl. iquac quipiloque Cuolhuaca pilli --
Nezahualquantzin Atonartitech. ic ome nic Tzuhtla Tlatoani
itoca Cualpopocatzin quimiminque, in oce mimimque ye nemitican
Tlatlac. inic tlapia Tenochca quauhquiahuac centlapal in calma
Tenochca, centlapal incalma Tlatilulca: yehoantin quimonilhuico
inic mochichihuaz Huitzilopochtli.

Niman ye quitlalia in Huitzilopochtli moch ic chichiuhtica
yoiamatlatquiz. auh in iequich yitlatlatquio muchi yquicauhque.

Niman ye ycuicoanoua in Mexica in ith quichihuaya in
camilhuitl zan oc huel mochiuh inic omilhuitl cuicoanoque ye
iquac mique in Tenochca in Tlatilulca. In cuicoanoua zan
pepetlauhtinenca zan iequich in cuachi yxiuitl intempilolth
in ezqui ymaztaxel in chochol. yhuehuetzonaya huehuent. itzin
im-ipetlcan inayacach
yniheyetecca ymayacach yehoan achto quinpehualtique
oncan quimatlatzque quintentlatlazque niman ye ic micoa.
In iequichtin cuicoanoaya, mochintin tlatlatzque, mean-mi
in tlahpehualti yetechonictia yey hora ynoxuntemictique tentualco

Zey, hora [illegible] Yctachpehualtique Tauyt 42
hualco niman Yacallaqui Ycallitic Ynicmo mochi quimictizque
ynatecaya, Ynteçia Ytlacpaque yntlac aya Tlu yntlatolma
ni Motecuhçomatzin, Tlatilulco Tenochtitla quicac tinemi.
Cmizquauhtzin tlacochcalcatl Tlatilulco Ynquintlacahualtia
E Spanioles Quimbuaya totecuiyohuane Mayx quich tlaynan
malia motolinia in Macahuelli Cuix ychimal Cuix ymaquauh
Yetinemi Camopapetlatlauhtitinemi — Ynaçico Capitan
yeotecá mictique Ynto natiuh ymichuia Atanco Capitan ymiz
açico Amoyaoyoti — Namiue Canihuia Ynocalaquico Qui
nimoztlayec Ynquitocaque tlacavacac. Yeyc ontzintic yaoyoll.
— Niman yeycquica Yohualtica Teuhyllnitica, Quizque
Yniquac Teltica Cuaque. onan. quinitzpehualtique yeyuh vealtica quizque oc achtepa
in ollachielli ye ynuh yealtique quique. ome tepall ninui tica
izayhquac Ynmic, Motecuhçomatzin Moyhquac Mic ymiz
cauchtzin. Tlatilulco tlacochcalcatl ypiopehuaque motlalito Acuaco
omotlalito Cuecalhuiaca jonehuaque. Zoltepec onehuaque onan motlalito
Quimopelmito, Vmiztzque Tepotzotlan onehuaque motlalito.
Çitlaltepec onehuaque omotlalito tamazcalpa Vnca matoque to
yhua totoltecatl tlaolli Vncan ijyocuique Yeyc calaquique Mo
Tlalito tlaxcalla Nimamaue Cocoliztli tlachinoltotoque Çahuatl.
Ye que tel quiz Cocoliztli Niman yeycchualtehua Vmpaquiçato Tepe
yacac / achto oncan Tlapolo que / Niman yeycchualtehua pillauano
quiçato Tlapechuaca. yzcalli, matlapohualtica, / Quiçaco omotlalito
tezcoco Vncan Vmpohualtique / Niman yeycchualtehua yeynoçepa
quihualtocac Çitlaltepec — Tlacopa motlalico omotecaco Tecpa
Auh yeyx quich chiuhnauhtecatl Xaltecamecatl, Atuilcoyo.
mochitin Mochinican hualazque, chicomilluitl yntechicallico,
çanonca onoca in Tlacopa yenoçepa yemitlatuic, ya, çayeno
yahuatl quitocazque Yeno omotecaco Yntezcoco / — Napohualtica
Yenoçepa quiçaco Vaxtepec Quauhnahuac Vncá hualte
moc Xochimilco Vnca, micque, Tlatilulca yenoçepa çanonpaqui.

ynonpahualla ~~tzaqueque~~ yeno mo~~tzacato~~ Ilaliztecpa. Yenomic
yntlatilulca ynic yeno omotzcato tzaçoco/ Yhquac peuh in Yemo
mictiz (mimictiaya) ——— Tenochca ——/ yeyecalli xihuitl ypan qui mictizque
Tzillo çihuacohuatl tzihuac popocatzin yhua çipactzin tzeuhcalle
cacenotzin Ypilhuan Ypiltzin Motecuhçomatzin Axayaca xoxopehualoc,
Yquin mictique ynic motzoque — Tenochca çamoretzechtiquè/
Yno momictique/ ypampa Yehuatin Pipilti Mictilo que.
quitlaocoliaya/ Ypatlatzhuaya ynmaçehualli Ynic mo nechicoz
ytzac Ilapcalli totolli totoltzatl ynic tlacacalaquiz que Maçehuelli
(Ilaliztli) (tzelan quimallaquizque)
Ilamacazque achicauhtli. tiachcahua —/ Yntamictique huellta
(Hamacazque) (achicauhtiliq)
tzqque ynquala mazque Ipilti quitque yntamictique: yeyecem
(Hatzqui) (in) (quelanque ihuic) (tzotzolaque pipiltin) (Ilhuic tiquillotiaque)
pohualoc yye que ne/ totech mopilloto quitoque/ totech mo quetzaque
(ynlopilloque)
co, toxcatl, yeyecemotzacaco yyechi calli yn quicaco — Yacal Ye
(ya tuh mallaquilhuiz) (tech ziqilli calli) (mo)
çenpohualyllhuitl, Canoc mixcahui ymical mopieca ymoncon Maça
(çamvequizcaq) (ymical) (mimpuntlaq) (mixcoyalco yeoca)
pinta malco Yni quac quiçaco, yacal Yztacalco quiçaco yeyquac
tetla oncallac Yniz cacalcatl Yno nonpa hualicatia niman Vnem
(oncan)
Motzacaco Alalli —/ Acachinãco Niman yeonca Moxacaltia.
Vexotzincatl, tlaxcaltecatl — Necoc — Omac —/ Niman yeyecmo
yahua ymimacal Yntlatilulco (cal) — Ypan mical Ynotli Nonohualcatl
ynicon con Maçatzinta malco Micalque / Auh yn xoxohuiltitla/
(mical)
yntepeyacac ayac Mical Çaticpixque yntlatilulca ynotli yhmique
onacico ymaçel çanimoztlayoc yuicahuazque Xoloco onilhuitl,
(yuicaltique)
yeyehuatl Vitzalla yeyquac yyemomictizque Tenochca quimol
(yecatlhuac) (momimictique)
huizque calli que tozilhua aço yeçepa Contlazque aço çe oquichtiz
(contlazque) (aço quichtizque)
que canahui yn quimon aitihuetzque yyeyecquimictia yacatia
Con mictizque/ Quauh nochtli/ Ilacatzco tiachcauh Onta Vtzahuac
(emoqa)
tiachcauh tlenamacazque amatla tlenamacoc/ Ilalocan. tlenama
(tlenamacazque) (tlenamacac)
cac ynin ymopoloque Ynic ôgan momictique Yntanochca Contzan
(micona) (mô)
co, Vnepatla Ilaquiquiztli tzcamac quihualitizique/ ynotli,
(vnepatlla) (ilaquiquiztli) (tzcamac) (quihualitizique)
ynocuitlazque Ilequiquiztli/ Quauh quiahuac ynhuetzico
(ilequiquiztli)
niman Yeyecmolini Tenochcatl niman niman yeyecquinapalohua
(comolini)
Yntlitzlopochtli, quihualcalaquizque Nican Ilatilulco Contecaco.
(Ilatilulco)

Amaxac

44

Amanac tlapochtlalli. Auh in ye intlatocauh antlatlac in yacacolco — Huauhtemoctzin.

Auh in ye iaquich macahualli ye iquac quicauh in iauh in itzpauh Tenochtitlan ostecay inic callaquico Tlatilulco tocallaz acitlomequetzaco. —

Niman ye ic motlallico tohuian tocalitlan, tlatlapanco. Auh ye tlatzinipilca. ynin tecuh tlatocatlac quitoque: totecuyohuane! Mexicae! Tlatilulcae! atoquetzalçi. çan tocacalpiaca amomoxitiique in calpixcantli in tlalli.. izcatqui amococauh in tlahuiztli in xamachpilliaya in amotlatocauh, in chimalli, tlahuiztli, in tecuccuxtli in quetzallalpilloni, in tecuitlanacochtli, in chalchiuhtli. ca iaquich amoxca amotlatqui. ma amoyollicatzin, ma amohiyocauillitz campa tlhuallaque, ca ti Mexica, ca ti Tlatilulca muchocatlhuiza in tlatohua. ye iquac quimacaque in tlahuiztli in tecuitlaxia, in quetzalli. Auh in yehuantin. tzatzitinenque in ollica, in caltzalla, in tiangquizco. —

Xipanoc tetl yaco tlaco cihuacohuatl motelchiuh inipanc tlhuznahuatl ioxitl ocolnahuacatl anahuacatl tlacochcalcatl tlapotonqui acuazaca oxzimachoc tezcacohuacatl huanitl oiz mixcoa tlaillotlac in ax... tecuhcatl tentlil yehuantinin in tzatzitinenque quitencuetlinenque in amito in iquac hualcallaque Tlatilulco ect Auh izcatl in tlacaque: Coyoque, Tlacopaneca, Azcapotzalca, Tenayoca, Tlacuba, Ixtlhuacalque, Tolitlhuacalque, Chicuhnauhtecca. Tetzcoco Coanacotzin Cuitlahuac, Tepochpan, Itzyocan, inin za moch chuantli in tlatoque in quicauque. in ich quetoque intlatol in Tenochca, auh in iquich cahuitl in tecuitlhuaque aoca... momoxtli in Tenochcatl in iaqui otli iniac in yacucolco in: Atlixpan, in Cohuatlan in omomohuaco, in xochitlitlan, in Tepeyacac za nohuia tomeizcahuitl mochiuh in Tlatilolca za no ihui in acatotli moch tomeizcahuitl mochiuh c fuh in Tenochcatl y tequihuacatcan omo qua zontec auh in ach auhtli omochmoqua zontequa auh in quachic in Otomitl zan moquaquimilotinemi aoca uxquaque in iaquich cahuitl

iquise vinen los contrarios.

entranse los Tenochcas en Tlatelolco.

los puestos que quedaron los Tlatelolcas.

45

ticalihuaque yn itlatecauh in moch chuante ni Tlatilolca in cololhui=
=ticate auh in i cihuahua moch no quipinahuique quimahuaque —
g... ilhuique Tenochca ca za monoque amo ...pinahua aye cihuatl
amotlanonca xaoztoca auh in i cihuahua mochoquiltemeni in
quintlatlatlhtia in Tlatilolca auh in .ehachia in ahuaque in tepehuaque
chuala ytua in aoca metti Tenochca auh in Tlatilolcatl ye —
Ypolihui in quachic in otomitl in yaotequihua ye te miqui in tlequipitzli
in tepamitl chuala ihua in Acolhuacan in Tlatohuani in Tecocoltzin
mensaje de Tecocoltzin Sor de Texcoco.
chuante nonoçulco in Tlatilolco ticoyahuacatl topan timoctzin.
texcacohuacatl tpotzi e catzin tlacaticatl temilotzin tlacochcalcatl coyo=
=huhuetzin tzihuatecpanecatl Matlalacatzin quimichuico in itlatlanhuan
in Acolhuaca tecocoltzin omilhuia: ca tech hualihua in tlacatl yamacatl
in Tecocoltzin ca comitalhuia tlaquicaquican in Mexica in Tlatilolca
a e y tonehua a e tlachinaca in iyolo in inacayo motelinia auh ça.
no ihui nehuatl a otonehuac aochichinacac y noyolo in tlayntzi
no conocohuia in iy noquimilco, in iy nocuecaneo in ignohuiavazmi yuch
tlacuiculia amochuih opolih in ahua in tepehua. ca. no comitohua
mano ic yyocan contlali Tenochcatl ma yo ca opolihui ayatle no
conquichihuaz oc no comchia in itlatol quinquitzque quizquilhuitl
anilizque. ca. ...quich quimocaquili ... n notlatol ye. concuepa in
tlatolli in Tlatilolco tlacopa quimonthuia i tlichmocnelili in icauzin.
atol yehuatl inic tlma, inic tlaia in tlaihua, in tlichmocatl, ca iza
quimocaquilia ca. e ce. pohualli (ye ompohualli) quinequia (ginqa) y mochihuazquia in yuh.
quihualmitilhuia auh in axca. ca. no niquitac ca ohualmixtlali ca
oc ac molinochcatzatzilia ye. ag. aqui. mo Quauhtlillanca tlatlapiqa,
aqui Temayoca, Azcapotzalco, Coyohuacan e motlamiya ca. no ni quita; auh
yehuatl ye mollatlolia tzatzilia quimocnezhuaz. ellacanhqui niyollotzin
quin mocnezhuaz.
(ojuuinelili) oquimocnelili in mopilhuitz oquinocnelili ynic quiquiza, ynic huallana a e tocomchia in iyo in itlatol in
ye
totecuyoauan
totecuyou ye yuh opohualli tlaalhua in ye quinomaxico Españoles. in
quin omaxico
tzatzico itoca Castaneda, itocayocan yyauhtenco tzatzico, quihualhuiac Tlaxcalteca
dijue Alvarado ca —

a eto conchihua in ijo in itlatol in totecuyohuan yeyeh yecampo
echto conchihua yquihiyo in notlatol totecuiyoqa Yeuch Ge mpo
hualli. zo. Ticallihua yequinomahuico / Ynas paniolas yntzazi
co Ytoca Castaneda Ytocayocayauhtzaneo tlatzico Quihualhuicac. 46
tlaxcaltecatl yeyeque quihualtzatzilia / Yaotlapixque Ynteuanant
Tlacoxiuhco / Ytoca Ypa calqui, achcauhtli, chapoltzin omextin
Tlapaltecatl, Cuacaltzin quihualilhuia. xihualhuia acamehuaynoni
can, ancatzo Auhyequimilhuia tlesica tlein cmquinequitoz nequi
Macatocaquica Nimam Yayc Acalco omotlaliqua canochueca
motacaqua quimilhuia tlein anquitoz nequi yeyc quihualhuia tlatla
mia Yntlaxcaltecatl Canamochã quimomilhuia acamehua hanno
temohua xihualhuiã amachnotza tecutl Capitan yemiman hualquiz
coua. Nimam yeic quihuica / Yn Nonohualco, Ayauhcalco Onacatca.
Capitan yhua Malitzin yhua tonatiuh Satoual Onã cenquiztimani
ynaltepetl ypa tlatoque Notlahua comitalhuia yn Capitan Cachuitla
Yntlatilulca oquimanato quihualilhui Malitzin Tlaxihualhuia / Cacon
mitalhuia in Capitan quemomati Mexica Cuixcenca ocpiltontli yn
Quauhtemoc Cahamoquitlacolli Ynpiltzintli yn Cihuatzintli yeyuhqui
ycpolihui in Veuetzin canicamani intlatoque Yntlaxcalan Ynue
Xocuizinco cholotlan, Mizquic Cuitlahuac Colhuaca comitohua acyeyn
inteca omocacayauh / yntenochcatl Motonehua yniyollo ynatl
ytlantepetl ypã tlatocatl Auhynin / Mayoca quihualallica yntenoch
cha Mayeya ompolihui Cuixatleyctonehuaz yniyollo. intlatilulca
yeiuhqui ycpolihui ynic tecamocacayauhque ni Nimam quimitalhuia intlatohuani Cuixamoyuhqui cmquitohua ynantlatoque Caque
maca Mayuhquimocaquiltiz Ynotl. tecutl Mayoca ompolihui. oncan
yuhquiti yntlatolli cmquitquilia Notechiuhcahua Cuicomitohua
Ynteuh Maquilhuiti yn Quauhtemoc Mamononotzaca Mayo
ca Cotlalizque Ynenochcatl Ocyenechcanoniquatia / Tencal
huiyaca yn que nin ocmmononoz que Ompa notech hacitiuhin

24. 47

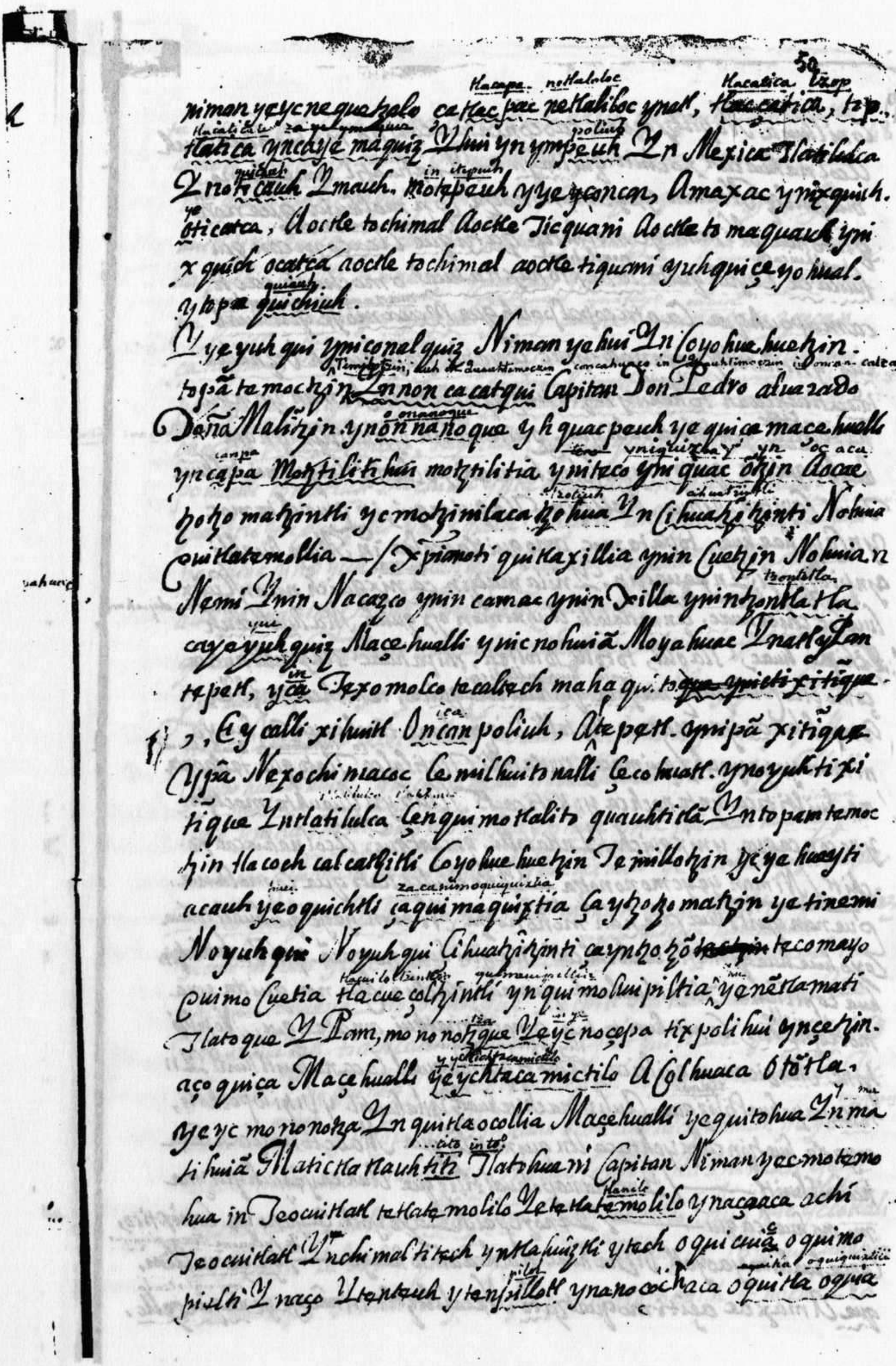
ynamatlatolli Auh ynacalli ocya Coyohuaca omiquamia
ynoconcaque Ca quihualiquaque / Ca nocti quima nazque
yn quimotemoltia Caqtohuitique Macuelle Comiyohuicam
yhui Qminpa mito / x ca necentlalilocq tenochcatl Unpa
caacaltica ontzatzitoque ynça aocmohuali / Yyoca quintlalia
tenochca ynyeyuhqui yezqueme ycto tachmoquetzque Ne
calilizztli Niman açitimoquetzaco Cuepopa Auh yn Coqcaquauhcac
moyecoc tlatepoz ynic huiyac Coyohuametzin Nahuitin ypan
Necalilizztli, Auh yncalli Motacaco tzxopa yeyl huiti yne calilizztli
oncan tech hualahualtique Niman oncan açico ynteoyt hualco
Nahuilhuitl ynican niman açico Qacacolco yeyhquac oncan axi
huaque / Espanioles Ililhuacan otli ypan niman niman.
yezxquich Atlhua tepehua Mauiltzôtli ynon ca miqua. inçâ
ynoixcahuilitlatilulcatl ynihquac. totzonpatique Yntitlatilulca
yexcan ymuca tzonpatli Qn maca tequytlhuallco, tlilla ynoncan
çoçotoca ynintzotzco, Totacuilyohua Qhua Oncan quitlaliquepyn.
Vxtlla Yncaçiz, Tecatzin tlacatecatl tlapanecatl popocatzin Ynon
cayaca Colco ynocan çocotoca, Ymoteexcan çacatla. Cihuatecalli
ypopa çamineyxcahuitl yntlatilulcatl — / Auh yn yciuhqui techhuale
huitique açitimoquetzaco. Tiaquizco yequene yxpolitec que Tlatilulcatl,
huey oçelotl, huey tiacauh ynic omoçenan Necalilizztli ye yhquac
ynocontlazque Micalque intlatilulcaçitua, tahuihuitzque tlamaque.
tlahuizztli onactinenque ynin Cuemochi caco quixtique ynic huetzto
caya Yaiuhqui. Yncan Conçuachcaltico — / Capitan / Tiaquizco
yn momoltzco Yezhquac Nocon quetzque — / Quauhtzama tlatl.
ynoncan Momozco Qnican tiaquizco matlaquilhuiti Necalilizz
tli Auh ynyeyzquidi ypa mochihua Qntiquitta que yntic
mahuizçoque Qntechocti tetlaocolti ynic tlaihiyohuique
auh ynotlica omitl xaxamatoc tzontli momoyauhtoc.
calli tzontlapouhtoc calli chichiliuhtoc / Ocuilti moyacatlamina
otlica Auh yncaltzah, hahalacatoc ynquatzitli Auh ynatl.
çayuhqui chichiltic çayuhqui tlapallatl cayuhtiquique tiquia

48

ta quixquiatl Auhocypa tictatzopopoyaya Xamitl cuitlapanitla
como li catonexix calmil chimaltitla ynyialoya ynocnen aca
onote yc Ilmiliztaqui
mic quiçe quiliztaqui çachimaltitla ticquaqua ynpopaqua
huitl ynta quixquiça catl ynxãtatl ynquetzpalli quimichi tech
tlaquilli. Ocuilli titonetech quaque ynaca celotl ynquiqua, tla
pa quimotlaliaya yayecol yyey cuetzin ynnacayo ynca
conoilli, tlaco tlaco caquiaya Auh ynto patiuh mochiuh ynni
patiuh mochiuh, telpochtli, yttacacitiuh mochiuh cano mata
choctic Axaxayaca, Tlaxcalli, taquixquiça catlaxcalli Caçem
poualli tonatiuh Mochiuh ynta ocuitlatl, inchalchi huitl yn
quachtli ynquetzalli ye ixquich Tlaçotli atleypamottac Cata
peuhtoc ynoyichconquetzque Quauhtamatlatl Ynti aquixco.
auh yehuatzin Quauhtemoctzin Cuimohuilia ymalti Amoyich
quica hua yntacatuato achcauhti tlatlatacatecatl necocquitiltiqa
Quimititlapoa naya yoma Cuauhtemoctzin Yayquac Conca
huaco Yyaomic Acolnahuatl xochitl tanochtitla ychan yeyuh
Cempohualilhuitl. quicactinemi yquicahuaca Tiaquizco Tlati
lolco yuitla imini amo mo techcayto hua ynic quihualhuicaque
ne necoc quihuzlahatiaque / yhuatzmitl ye quihualpixtiaque
Ynocoquatzaco. Vnpa Namacohua miman yeyc hualtzatzin valez
xalli miman yeyc ohui, Tlatilulca Contaca vitznahuacatl tia
chcauh tohueyo Ynocoanque xochitl quihualnahuatia Yn
vitznahuacatl. tiachcauh quillania caquitquitiuh ymin tlatoll
xochitl Ynoquinotz / Quauhtemoctzin. / topamtemoc tecatl, Tic
nonopatiuh. yn Capitan Yniquac oconcaquico miman yeyc hui
ynchimalli aocnecalihuac, Aocac Comon Auh miman yeyc
quihuica contlalito Axotzinco Cihua teocalco Auh mic yccotlali
to Niman Ya Ychui quilhuizque, toxatemaçin Coyolhuehuetzin
Tenillotzin Ocmiman yenoyc ymin tlatocauh tenochca Co

49

Conillhuia Nopiltzitzine caoconcahuaco, ynamotechiuhcauh
Acolnahuacatl xochitl quiltayn — Ynahuatil amech mo
maquiliz Niman yeyc mononotza Con molhuia que non
quitohua Niman yc mochitiz zatzique Acaçomican qui
huahuicaca huica ca Cayech quito tonexto nexhahual omochiuh caoti
camapouhque Caoticcopal pouhque Macamoyc quihual
cui ynhatolli nocanato ynic ceyeno yeyc yauh biznahua
tiachcauh tohue ynquicuiz ynhatolli Niman yeyqui
hatoltica quitilmacaltique, quitemolia ynhatolli ynqui
hualitquitia quito. ynacolnahuacatl xochitl / Haquinnitalhuia
Teuctl Capitan. yhua Malitzin, Haquicaqui, in quauhtemoc
ynCoyohuehue, topãtemoc amoquitlaocolia in Macahualli.
ynpilhinsi, Ynquauhtzin, Ynilamatzin caxquich nican Cuix
hueloc chicahuac, Cennatlatolli Auhniman yxquich Mahuallauh
cihuatl, chipahuac, Hatolli, totolli, totoltatl, chipahuac Hax calli nuhca
como cia Cuẽquitoz mayoca quihualcalaquica, tenochca Mayoca.
Ompolihuica ynoconcuic Hatolli Viznahuac tiachcauh Tohueyo
niman yeyc yauh / quimacaz ynhatolli, Hatilulca Hatoque tetlaoca
me huiltitica ynhenochca ynhatocauh. / Auh ynquauhtemoctzin
ynoconcaque ynixquich, Ynhatolli, quiuatqui, Acolnahuacatl xo
chitl / Niman yeyc mononotza — Ynhatilulco Hatoque Comolhuia,
Cuenan quitohua Cuenan mononotza. Niman yeyc quihualitohua
Coyohuehuetzin Hacochcalcatl Haquihualnotzacã ynTe
hua Topilhuia Haxihualauh quenan tlachia Cuenan quitta ynna
motlapiqueton, Conitohua tehua ymatlamatqui, amatec qui; Nopilti
zinc Maxicmoce quiltica, tlenechtiquitozque / Cacanahuitlhuitl Yn
titlanapohualtilizque Auhizmachyehuatl ynahuatil. y vizilopochtli,
cayatle huetzin cuixychtaca Anquimotilizque Maoctonaçiaxn Caça
nahuilhuitl — / Yntitlanapohualtilizque Auh cayeyauhquiuma
mo mohuelcaqui — / Yanozcpeuh Yayoyotl Çayanoya Conixtito,
Conpehualtitoyaoyotl Viznahuac tiachcauh tohueyo — / yc ce molhuia,
que Amaxac ayitimoquetzato Necaliliztli ninã yeyc requetzalle.



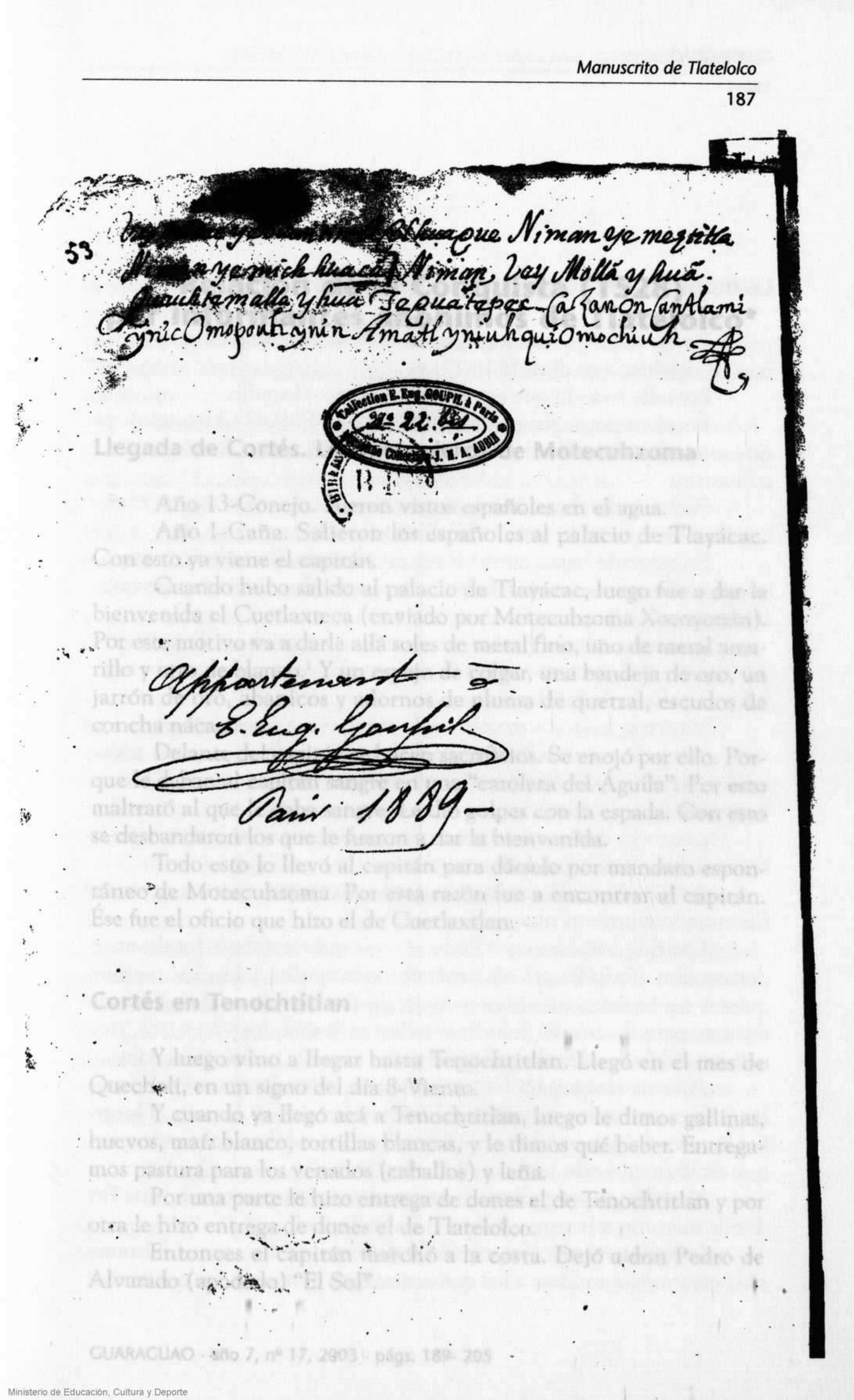
nimanyeyc nequetzalo ca Hac pac nettalibac ynatl, Hacatica, tzop.
tlatica yncayc maquiz Vhui yn ympeuh In Mexica Tlatilulca
In notecauh Imauh. motapauh yyeyconca, Amaxac ynixquich.
oticatca, Aoctle tochimal Aoctle Tiequani Aoctle to maquauh ymi
x quich ocatca aoctle tochimal aoctle tiquani yuhquiçe yo hual.
ytopa quichiuh.

Cyeyuh qui ymiconalquiz Nimanyehui In Coyohuehuetzin.
topa tamoctzin In non ca catqui Capitan Don Pedro alvarado
Doña Malitzin. ynon na no que yh quac pauh ye qui ca macehualli
yn capa Motzilitihui motzilitia ymiteco ymi quac otzin Aocac
hoho matzintli ye motzimilaca tzohua In Cihuatzintli Notlania
Cuitlatemollia — Xpiamoti quitlaxillia ymin Cuetzin Notlania n
Nemi Ymin Nacazco ymin camac ymin Xilla ymin tzontlatla
cayayuh quiz Macehualli ymic nohuiã Moyahuac Ynatl ytlan
tapetl, yca Texomolco tecaltech maha qui to ~~que ymiti xitique~~
, Cyecalli xihuitl Oncan poliuh, Atepetl. ynipã xitique
Ypã Nexochimaloc Cemilhuitonalli Cecohuatl. ynoyuhtixi
tique Intlatilulca Cenquimotlalitz quauhtitlã Ontopantemoc
tzin tlacoch calcatzitli Coyohuehuetzin Temillotzin yeyahuaytl
acauh yeoquichtli caquimaquixtia Cayhozomatzin yatinemi
Noyuhqui Noyuhqui Cihuatzitzinti caynhozõ ~~tlacatzin~~ tecomayo
quimo Cuetia tlacuecolhintli ynquimoluipiltia yenẽtlamati
Tlatoque Y Pam, mo no notzque Yeyc nocepa tix poliui ynçetzin.
aço quiça Macehualli yeychtacamictilo Acolhuaca otõtla.
yeyc mo no notza In quitlaocollia Macehualli yequitohua In ma
tihuiã Matictlatlauhtiti Tlatohuani Capitan Nimanyecmotemo
hua in Teocuitlatl tetlatemolilo Yetetlatemolilo ynaçaaca achi
Teocuitlatl Ynchimaltitech ynttlahuizti ytech oquicuiã oquimo
piltiã Ynaço Ytentauh ytenxillotl ynanocochaca oquitla oquia

51 mistli ynitachua Yzaqoca teocuitlatl ynamoçoçyacametz ynanoçoçyzitlal yyaxxquich Niman yeyc mo nechicohua yyeyuhqui. Yzno mo nechico Yzno quixquich onez niman yeyc qui huelix quetzque Ynintechiuhcauh — / Ilqualtecatl, Cuexalh in teque nacatzitli vizinahuac, tiachcauh Tovevyo. Cuitlach Cohuacatl. popocatzin — / yehuantimi Ynquicahuato, teucuitlatl Coyohuacan ynoyaque Cuilchuia Capitan Totecuiyoe Ilatoluomie / mizhual motlatlauhtilia ynmotechiuhcauhua Ynntlatilulca Ilatoque Conitohua Macuimocaquilti Ytlacatl Motolinia ymi Macahualtzin caye coniyohuia Ynahuaca tepahuaca texomolco tecaltech Cayehica. Mocacayahua Ynacolhua Ynotomitl yequichtaca mictia Ius ynin cayecatqui yequihual motlatlauhtilia cayehuantin yn tetecuhti ynin machaymotechiuhcahua Auh ynteohacat ca yeyxpa Contemillia yntanatli, Ianatitia. Auh ynoquittac Capitan Yn Malizin camimam yec quihuallan Quitohua Cuixyey ymamollo-ye yeyquimotemolia ynica toltaca acallocoanquitlatlaque yn Capitan Mapeci — Nimman yeyc conitohua Motlacatqn yn Cihua Cohuatl Auh Vitzpahuacatl ayehuati Comati yncapaca Maquimotlatlavilli ynoquicac yequene ychuel quimonilpi tepoztica tapoztlequimotlalili quihual ylhuia / Malizin — / Caconitohua Capitan Mamiman quimonetzato quimotlati ynin Ilatocauhhua onecmech mocnelilizque aconelli Ye motolinia Macahualli yayca necacayahualo Mayao chihualoca mamomuicaca — / Ynin chan — Yntlatilulco ynixquich ytlalman Maypa motecaca Yntlatilulca Yhuaxiquimilhuitica ynttlatilulca Ilatoque ynte nochtitla / Ococac Motecaq canel ytapehualpa Yntauh cayeychan Mamohuicaca Yeyuhqui ynoyaque Ilatilulca Ilatoque. Ynin titlahuan Nimanyeyc ymtechmoquepa ynte nochtitla Ilatoque ynic quintlatoltia yeyhquac quiotlatique Yn Quauhtemoci in Auh cahualatitlaque Quihualhuicaque huatlpitiaque — / Quauhtamoctzin Cuimonilpico quauhtech — / — Ychan Abitzotli Ynacatla yacapan Vncan quiz Espada. Ilequiquiztipa Auh ymtecuitlatlaquixtito Cuitlahuac tecon

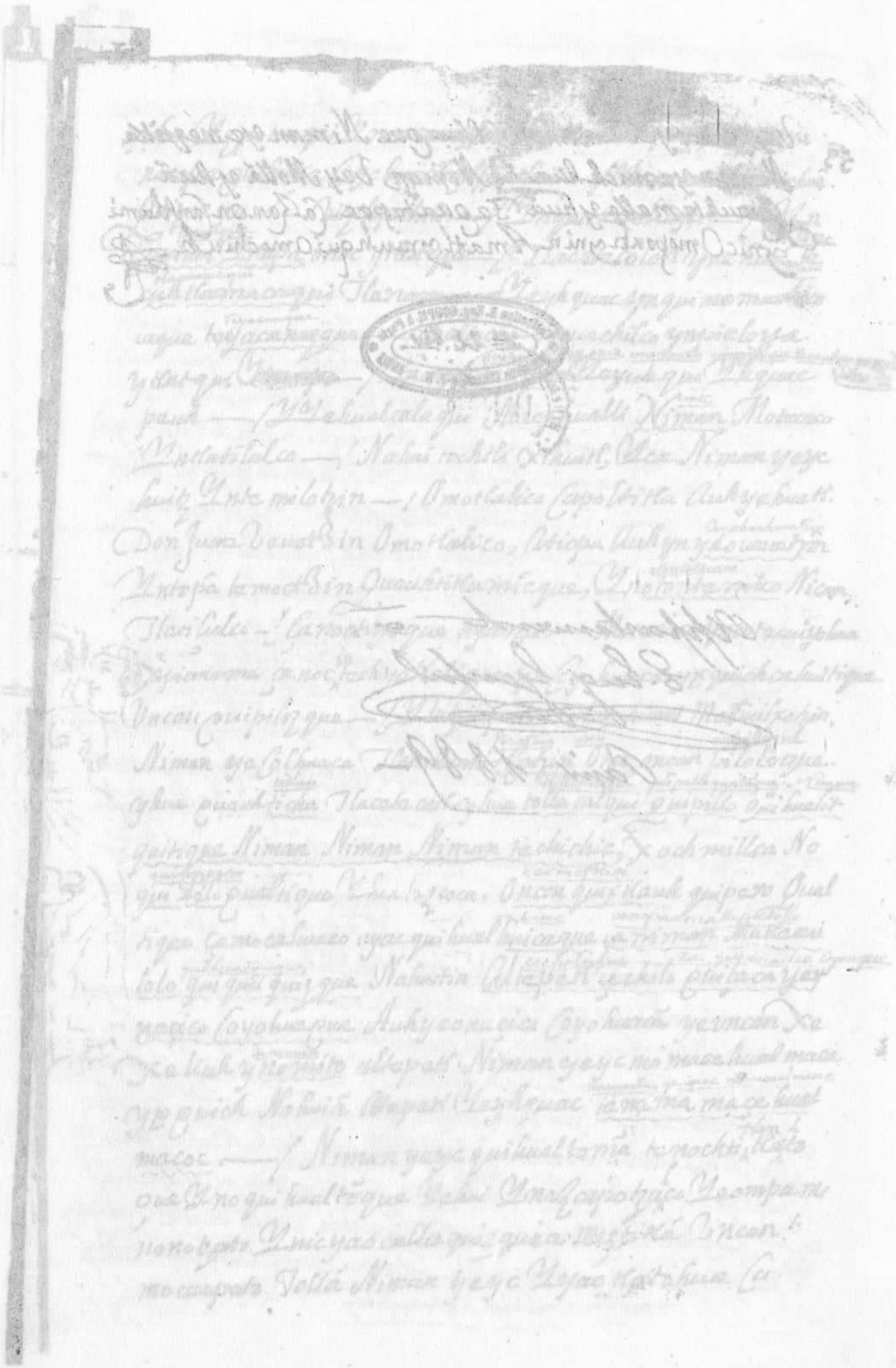
Kynimafca totecuiohuan in quintoçabtio y

ychon Ye potonqui Ynoncan quipiqtiqoto Teocui [redacted] ya 52
rocopa quikuica Coychuacã ylpitihui — / Yeoncan [redacted] ytehuã
Quipiqya / — vitzilopochtli — / Ynquitamoliaya — / Yn
capitan Inapa onoc ytlatqui — / Tlacatecolotl ynehua Te
cuh tlamacazqui Tlamamacac Yeyhquac ynquimomachito
caque tayacanazque — / Saltocã — / quachilco ynpielo ya.
ytlatqui — / Ynompa quicato Yayuhqui Yhquac
pauh — / Yetehualcalaqui Macahualli Niman Motecaco
Yntlatilulco — / Nahui tochtli xihuitl, Yca Niman yeyc
huitz Ynte milotzin — / Omotlalico Capoltitla Auhyehuatl.
Don Juan Venet Bin Omotlalico, Aticpa Auhynyeoquenatzin
Yntopã temoct Bin Quauhtitlamicque, Ynotontemico Nican
Tlatilulco — / Canoctiyoque ayamo — Motecaco ynto tecuiyohua
xpiomomo canoctechyotlalique yn Coyohuaca yxquichcahuitique.
Uncan quipilozque — / Yvitzilopochco Tlatohuani Matlmilxochin,
Niman ye Colhuaca Tlatohuani Tlatzin Ome oncan quipilozque.
yhua quauhticha Tlacatecatl yhua tolla calqui quipillo quihualit
quitique Niman Niman Niman tachichia, Xochmillca No
quipoyo quipilo qualtique, Yhuatzcoca, Oncen quixtlauh quipoyo Qual
tique Camocahuaco ayac quihualhuicaque canymanmatlaxtlo
lolo quihuatquique quixquique Nahuitin Altepetl cechologue cechoto quica yey
nacico Coyohuaque Auhyeonacico Coyohuacã yeuncan Xe
Xelihuh ynomito ultepetl Niman yeyc mo macehual maca
ye quich Nohuiã Altepetl Yeyhquac tanema macehual
macoc — / Niman yeyc quihualtomã tanochti, Hato
que Ynoquihualtõque Yehui Ynaxcapotzaco Yeompa mi
nonotzato Ynicyaocallaquizquia Mezitlã Uncan
mocuepato Tollã Niman yeyc Yyaõ tlatohua Ce



53 [illegible] Huaque Niman ye megitta
[illegible] ye mich huacã Aiman, Vay Mollã y huã.
[illegible] malla y huã Tepuatepec Ca Zanon Can Alami
ynic Omopouhi ynin Amatl ynin huhqui Omochiuh

Appartenant à
E. Eug. Goupil
Paris 1889.



Relación de la Conquista (1528) por informantes anónimos de Tlatelolco*

Llegada de Cortés. Los mensajeros de Motecuhzoma

Año 13-Conejo. Fueron vistos españoles en el agua.

Año 1-Caña. Salieron los españoles al palacio de Tlayácac. Con esto ya viene el capitán.

Cuando hubo salido al palacio de Tlayácac, luego fue a dar la bienvenida el Cuetlaxteca (enviado por Motecuhzoma Xocoyotzin). Por este motivo va a darle allá soles de metal fino, uno de metal amarillo y otro de blanco.[1] Y un espejo de colgar, una bandeja de oro, un jarrón de oro, abanicos y adornos de pluma de quetzal, escudos de concha nácar.

Delante del capitán se hacen sacrificios. Se enojó por ello. Porque le daban al capitán sangre en una "cazoleta del Águila". Por esto maltrató al que le daba sangre. Le dio golpes con la espada. Con esto se desbandaron los que le fueron a dar la bienvenida.

Todo esto lo llevó al capitán para dárselo por mandato espontáneo de Motecuhzoma. Por esta razón fue a encontrar al capitán. Ése fue el oficio que hizo el de Cuetlaxtlan.

Cortés en Tenochtitlan

Y luego vino a llegar hasta Tenochtitlan. Llegó en el mes de Quecholi, en un signo del día 8-Viento.

Y cuando ya llegó acá a Tenochtitlan, luego le dimos gallinas, huevos, maíz blanco, tortillas blancas, y le dimos qué beber. Entregamos pastura para los venados (caballos) y leña.

Por una parte le hizo entrega de dones el de Tenochtitlan y por otra le hizo entrega de dones el de Tlatelolco.

Entonces el capitán marchó a la costa. Dejó a don Pedro de Alvarado (apodado) "El Sol".

La matanza del Templo Mayor en la fiesta de Tóxcatl

En este tiempo van a preguntar a Motecuhzoma en qué forma han de celebrar a su dios. Él les dijo:

Ponedle todo lo que es su atavío propio. Hacedlo.

En este tiempo fue cuando dio órdenes "El Sol" (Alvarado): ya está atado *Tlacochcálcatl*[2] preso Motecuhzoma y el de Tlatelolco, Itzcohuatzin.

Fue cuando ahorcaron a un principal de Acolhucam, de nombre Nezahualquentzin junto a la albarrada.

En segundo lugar, murió el rey de Nauhtla, llamado Cohualpopocatzin. Lo asaetearon, y después de asaeteado, vivo aún, fue quemado.

Con este motivo estaban en guardia los tenochcas de la Puerta del Águila. Por un lado estaba el garitón de los tenochcas; por otro lado, el garitón de los tlatelolcas.

Vinieron a decir a aquellos que ataviaron a Huitzilopochtli.

Luego le ponen a Huitzilopochtli todo aquello con que se adorna, sus ropas de papel y todos los atavíos que le son propios. Todo se lo pusieron.

Luego ya cantan sus cantos los mexicanos. Así lo estuvieron haciendo el primer día.

Aún pudieron hacerlo el segundo día: comenzaron a cantar y fue cuando murieron tenochcas y tlatelolcas.

Los que estaban cantando y danzando estaban totalmente desarmados. Todo lo que tenían eran sus mantillos labrados, sus turquesas, sus bezotes, sus collares, sus penachos de pluma de garza, sus dijes de pata de ciervo. Y los que tañen el atabal, los viejecitos, tienen sus calabazos de tabaco hecho polvo para aspirarlo, sus sonajas.

A éstos (los españoles) primeramente les dieron empellones, los golpearon en las manos, les dieron bofetadas en la cara, y luego fue la matanza general de todos éstos. Los que estaban cantando y los que estaban mirando junto a ellos, murieron.

Nos dieron empellones, nos maltrataron por tres horas. En donde mataron a la gente fue en el Patio Sagrado.

Luego se meten (los españoles) dentro de las casas (del templo) para matar a todos: a los que acarreaban el agua, a los que traían

la pastura de los caballos, a las que molían, a los que barrían, a los que estaban de vigilancia.

Pero el rey Motecuhzoma acompañado del Tlacochcálcatl de Tlatelolco, Itzcohuatzin, y de los que daban de comer a los españoles, les dicen:

–Señores nuestros... ¡Basta! ¿Qué es lo que estáis haciendo? ¡Pobres gentes del pueblo!... ¿Acaso tienen escudos? ¿Acaso tienen macanas? ¡Andan enteramente desarmados!...

Cuando llegó acá el capitán, ya nos había matado "El Sol" (Alvarado). Hacía veinte días que el capitán había partido para la costa cuando nos mató a traición "El Sol".

Cuando llegó acá el capitán no fue recibido con guerra; en paz y calma entró acá. Hasta el día siguiente lo atacamos con fuerza y así dio principio la guerra.

La noche triste

En consecuencia luego salieron de noche. En la fiesta de Tecuílhuitl salieron; fue cuando murieron en el Canal de los Toltecas. Allí furiosamente los atacamos.

Cuando de noche salieron, primero fueron a reconcentrarse en Mazatzintamalco. Allí fue la espera de unos a otros cuando salieron de noche.

Año 2-Pedernal. Fue cuando murió Motecuhzoma; también en el mismo tiempo murió el Tlacochcálcatl de Tlatelolco, Itzcohuatzin.

Cuando se fueron (los españoles), fueron a asentarse en Acueco. Los echaron de allí. Fueron a situarse en Teuhcalhueyacan. Se fueron para Zoltépec. De allí partieron, fueron a situarse en Tepotzotlan. De allí se fueron, fueron a situarse en Citlaltépec; de allí fueron a establecerse en Temazcalapan. Allí los salieron a encontrar: les dieron gallinas, huevos, maíz en grano. Allí tomaron resuello.

Ya se fueron a meter a Tlaxcala.

Entonces se difundió la epidemia: tos, granos ardientes, que queman.

El regreso de los españoles

Cuando ha pasado un poco la epidemia, ya se ponen en marcha. Van a salir a Tepeyácac, fue el primer lugar que conquistan.

Se van de allí: cuando es la fiesta de Tomar Licor (*Tlahuano*), van a salir a Tlapechhuan. Es la fiesta de Izcalli.

A los doscientos días vinieron a salir, se vinieron a situar en Tetzcoco. Estuvieron allí cuarenta días.

Luego ya vienen, de nuevo vienen en seguimiento de Citlaltépec. A Tlacopan. Allí se establecen en el Palacio.

Y también se metieron los de Chiconauhtla, Xaltocan, Cuauhtitlan, Tenayucan, Azcapotzalco, Tlacopan, Coyoacan.

Por siete días no están combatiendo.

Estaban solamente en Tlacopan. Pero luego de nuevo retroceden. No más se van todos juntos y por allá van a salir, para establecerse en Tetzcoco.

Ochenta días y otra vez van a salir a Huaxtepec, Cuauhnahuac (Cuernavaca). De allá bajaron a Xochimilco. Allí murió gente de Tlatelolco. Otra vez salió (el español) de allí; vino a Tetzcoco, allí también a situarse. También en Tlaliztacapa murieron gentes de Tlatelolco.

Cuando él se fue a situar a Tetzcoco fue cuando comenzaron a matarse unos con otros los de Tenochtitlan.

En el año 3-Casa mataron a sus príncipes el Cihuacóatl Tzihuacpopocatzin y a Cicpatzin Tecuecuenotzin. Mataron también a los hijos de Motecuhzoma, Axayaca y Xoxopehuáloc.

Esto más: se pusieron a pleitear unos con otros y se mataron unos a otros. Ésta es la razón por la que fueron muertos estos principales: movían, trataban de convencer al pueblo para que se juntara maíz blanco, gallinas; huevos, para que dieran tributo a aquéllos (a los españoles).

Fueron sacerdotes, capitanes, hermanos mayores los que hicieron estas muertes. Pero los principales jefes se enojaron porque habían sido muertos aquellos principales.

Dijeron los asesinos:

–¿Es que nosotros hemos venido a hacer matanzas? Últimamente, hace sesenta días que hubo muertos a nuestro lado... ¡Con nosotros se puso en obra la fiesta del Tóxcatl!... (La matanza del Templo Mayor.)

El asedio de Tenochtitlan

Ya se ponen en pie de guerra, ya van a darnos batalla (los españoles). Por espacio de diez días nos combaten y es cuando vienen a aparecer sus naves. A los veinte días van a colocar sus naves por Nonohualco, en el punto llamado Mazatzintamalco.

Cuando sus naves llegaron acá, llegaron por el rumbo de Iztacalco. Entonces se sometió a ellos el habitante de Iztacalco. También de allá se dirigieron acá. Luego se fueron a situar las naves en Acachinanco.

También desde luego hicieron sus casas de estacamento los de Huexotzinco y Tlaxcala a un lado y otro del camino. También dispersan sus barcos los de Tlatelolco. Éstos están en sus barcas en el camino de Nonohualco, en Mazatzintamalco están sus barcas.

Pero en Xohuiltitlan y en Tepeyácac nadie tiene barcas. Los únicos que estamos en vigilancia del camino somos los de Tlatelolco cuando aquéllos llegaron con sus barcas. Al día siguiente las fueron a dejar en Xoloco.

Por dos días hay combate en Huitzilan. Fue cuando se mataron unos a otros los de Tenochtitlan. Se dijeron:

–¿Dónde están nuestros jefes? ¿Tal vez una sola vez han venido a disparar? ¿Acaso han hecho acciones de varones?

Apresuradamente vinieron a coger a cuatro: por delante iban los que los mataron. Mataron a Cuauhnochtli, capitán de Tlacatecco, a Cuapan, capitán de Huitznáhuac, al sacerdote de Amantlan, y al sacerdote de Tlacopan. De modo tal, por segunda vez, se hicieron daño a sí mismos los de Tenochtitlan al matarse unos a otros.

Los españoles vinieron a colocar dos cañones en medio del camino de Tecamman mirando hacia acá. Cuando dispararon los cañones la bala fue a caer en la Puerta del Águila.

Entonces se pusieron en movimiento juntos los de Tenochtitlan. Tomaron en brazos a Huitzilopochtli, lo vinieron a meter en Tlatelolco, lo vinieron a depositar en la Casa de los Muchachos *(Telpochcalli)*, que está en Amáxac. Y su rey vino a establecerse a Acacolco. Era Cuauhtemoctzin.

La gente se refugia en Tlatelolco

Y eso bastó; los del pueblo bajo en esta ocasión dejaron su ciudad de Tenochtitlan para venir a meterse a Tlatelolco. Vinieron a refugiarse en nuestras casas. Inmediatamente se instalaron por todas partes en nuestras casas, en nuestras azoteas.

Gritan sus jefes, sus principales y dicen:

–Señores nuestros, mexicanos, tlatelolcas...

Un poco nos queda... No hacemos más que guardar nuestras casas.

No se han de adueñar de los almacenes, del producto de nuestra tierra.

Aquí está vuestro sustento, el sostén de la vida, el maíz.

Lo que para vosotros guardaba vuestro rey: escudos, insignias de guerra, rodelas ligeras, colgajos de pluma, orejeras de oro, piedras finas. Puesto que todo esto es vuestro, propiedad vuestra.

No os desaniméis, no perdáis el espíritu. ¿A dónde hemos de ir?

¡Mexicanos somos, tlatelolcas somos!

Inmediatamente tomaron de prisa todas las cosas los que mandan acá, cuando ellos vinieron a entregar las insignias, sus objetos de oro, sus objetos de pluma de quetzal.

Y éstos son los que andan gritando por los caminos y entre las casas y en el mercado:

Xipanoc, Teltlyaco, el vice-Cihuacóatl, Motelchiuh, cuando era de Huiznáhuatl, Zóchitl, el de Acolnáhuac, el de Anáhuac, el Tlacochcálcatl, Itzpotonqui, Ezhuahuácatl, Coaíhuitl, que se dio a conocer como jefe de Tezcacoac. Huánitl, que era Mixcoatlailótlac; el intendente de los templos, Téntil. Éstos eran los que anduvieron gritando como se dijo, cuando se vinieron a meter a Tlatelolco.

Y aquí están los que lo oyeron.

Los de Coyoacan, de Cuauhtitlan, de Tultitlan, de Chicunauhtla, Coanacotzin, el de Tetzcoco, Cuitláhuac, el de Tepechpan, Itzyoca. Todos los señores de estos rumbos oyeron el discurso dicho por los de Tenochtitlan.

Y todo el tiempo en que estuvimos combatiendo, en ninguna parte se dejó ver el tenochca; en todos los caminos de aquí: Yacacolco, Atezcapan, Coatlan, Nonohualco, Xoxoluitlan, Tepeyácac, en

todas estas partes fue obra exclusiva nuestra, se hizo por los tlatelolcas. De igual modo, los canales también fue obra nuestra exclusiva.[3]

Ahora bien, los capitanes tenochcas allí (en su refugio de Tlatelolco), se cortaron el cabello, y los de menor grado, también allí se lo cortaron, y los *cuachiques*, y los otomíes,[4] de grado militar, que suelen traer puesto su casco de plumas, ya no se vieron en esta forma, durante todo el tiempo que estuvimos combatiendo.

Por su parte, los de Tlatelolco rodearon a los principales de aquéllos y sus mujeres todas los llenaron de oprobio y los apenaron diciéndoles:

–¿No más estáis allí parados?... ¿No os da vergüenza? ¡No habrá mujer que en tiempo alguno se pinte la cara para vosotros!...

Y las mujeres de ellos, andaban llorando y pidiendo favor en Tlatelolco.

Y cuando ven todo esto los de esta ciudad alzan la voz, pero ya no ven por ninguna parte los tenochcas.

De parte de los tlatelolcas, pereció lo mismo el cuáchic que el otomí y el capitán. Murieron a obra de cañón, o de arcabuz.

El mensaje del señor de Acolhuacan

En este tiempo viene una embajada del rey de Acolhuacan, Tecocoltzin. Los que vienen a conferenciar en Tlatelolco son:

Tecucyahuacátl, Topantemoctzin, Tezcacohuácatl, Quiyotecatzin el Tlacatéccatl Temnilotzin, el Tlacochcálcatl Coyohuehuetzin y el Tziuhtecpanécatl Matlalacatzin.

Dicen los enviados del rey de Acolhuacan Tecocoltzin:

–Nos envía acá el señor el de Acolhuacan Tecocoltzin. Dice esto:

"Oigan por favor los mexicanos tlatelolcas:

"Arde, se calcina su corazón y su cuerpo está doliente.

"De igual modo a mí me arde y se calcina mi corazón.

"¿Qué es lo poquito que yo tengo? De mi fardo, el hueco de mi manto, por dondequiera cogen: me lo van quitando. Se hizo, se acabó el habitante de este pueblo".

Pues digo:

"Que por su sola voluntad lo disponga el tenochca: que por su propio gusto perezca: nada ya haré en su favor, ya no esperaré en su palabra.

"¿Qué diría? ¿Cómo dispondréis los poquitos días? Es todo: que oigan mis palabras."

Ya le retornan el discurso los señores de Tlatelolco, le dicen:

–Nos haces honor, oh tú capitán, hermano mío:

¿Pues qué, es acaso nuestra madre y nuestro chichimeca habitante de Acolhuacan?

Pues aquí está: lo oyen: sesenta días van de que tiene intención de que se haga como él lo ha dicho. Y ahora no más lo ha visto: totalmente se destruyen, no más dan gritos: pues unos se conservan como gente de Cuauhtitlan, otros como de Tenayucan, de Azcapotzalco, o de Coyoacan se hacen pasar.

No más esto veo: y es que ellos gritan que son tlatelolcas. ¿Cómo lo haré?

¡Se ha satisfecho su corazón, ha tenido el gusto de hacerlo, le han salido bien, le vino como deslizado!... ¡Ah, ya estamos haciendo el mandato y la disposición de nuestro señor! ¡Hace sesenta días que estamos combatiendo!...

Los tlatelolcas son invitados a pactar

Vino a amedrentarlos de parte de los españoles, a dar gritos el llamado Castañeda, en donde se nombra Yauhtenco vino a dar gritos. Lo acompañan tlaxcaltecas, ya dan gritos a los que están en atalaya de guerra junto al muro en agua azul. Son el llamado Itzpalanqui, capitán de Chapultepec, dos de Tlapala, y Cuexacaltzin.

Viene a decirles:

–¡Vengan acá algunos!

Y ellos se dicen:

–¿Qué querrá decir? Vayamos a oírlo.

Luego se colocan en una barca y desde lejos dispuestos le dicen a aquél:

–¿Qué es lo que queréis decir?

Ya dicen los tlaxcaltecas:

–¿Dónde es vuestra casa?

Dicen:

–Está bien: sois los que son buscados. Venid acá, os llama el "dios", el capitán.

Entonces salieron, van con él a Nonohualco, a la Casa de la Niebla en donde están el capitán y Malintzin y "El Sol" (Alvarado) y Sandoval. Allí están reunidos los señores del pueblo, hay parlamento, dicen al capitán:

–Vinieron los tlatelolcas, los hemos ido a traer.

Dijo Malintzin a ellos:

"Venid acá: dice el capitán:

"¿Qué piensan los mexicanos? ¿Es un chiquillo Cuauhtémoc?

"¿Que no tienen compasión de los niñitos, de las mujeres?

"¿Es así como han de perecer los viejos?

"Pues están aquí conmigo los reyes de Tlaxcala, Huexotzinco, Cholula, Chalco, Acolhuacan, Cuauhnáhuac, Xochimilco, Mizquic, Cuitláhuac, Culhuacan."

Ellos (varios de esos reyes) dijeron:

–¿Acaso de las gentes se está burlando el tenochca? También su corazón sufre por el pueblo en que nació. Que dejen solo al tenochca; que solo y por sí mismo... vaya pereciendo...

¿Se va a angustiar acaso el corazón del tlatelolca, porque de esta manera han perecido los mexicanos, de quienes él se burlaba?

Entonces dicen (los enviados tlatelolcas) a los señores:

–¿No es acaso de este modo como lo decís, señores?

Dicen ellos (los reyes indígenas aliados de Cortés):

–Sí. Así lo oiga nuestro señor el "dios": dejad solo al tenochca, que por sí solo perezca... ¿Allí está la palabra que vosotros tenéis de nuestros jefes?

Dijo el "dios" (Cortés):

–Id a decir a Cuauhtémoc: que toman acuerdo, que dejan solo al tenochca. Yo me iré para Teucalhueyacan, como ellos hayan concertado allá me irán a decir sus palabras. Y en cuanto a las naves, las mudaré para Coyoacan.

Cuando lo oyeron, luego le dijeron (los tlatelolcas):

–¿Dónde hemos de coger a aquellos (a los tenochcas) que andan buscando? ¡Ya estamos al último respiro, que de una vez tomemos algún aliento!...

Y de esta misma manera se fueron a hablar con los tenochcas. Allá con ellos se hizo junta. Desde las barcas no más se gritó. No era posible dejar solo al tenochca.

Se reanuda la lucha

Así las cosas, finalmente, contra nosotros se disponen a atacar. Es la batalla. Luego llegaron a colocarse en Cuepopan y en Cozcacuahco. Se ponen en actividad con sus dardos de metal. Es la batalla con Coyohuehuetzin y cuatro más.

Por lo que hace a las naves de ellos, vienen a ponerse en Texopan. Tres días es la batalla allí. Vienen a echarnos de allí. Luego llegan al Patio Sagrado: cuatro días es la batalla allí.

Luego llegan hasta Yacacolco: es cuando llegaron acá los españoles, por el camino de Tlilhuacan.

Y esto fue todo. Habitantes de la ciudad murieron dos mil hombres exclusivamente de Tlatelolco. Fue cuando hicimos los de Tlatelolco armazones de *hileras de cráneos (tzompantli)*. En tres sitios estaban colocados estos armazones. En el que está en el Patio Sagrado de Tlilancalco (Casa Negra). Es donde están ensartados los cráneos de nuestros señores (españoles).

En el segundo lugar, que es Acacolco también están ensartados cráneos de nuestros señores y dos cráneos de caballo.

En el tercer lugar que es Zacatla, frente al templo de la diosa (Clhuacóatl), hay exclusivamente cráneos de tlatelolcas.

Y así las cosas, vinieron a hacernos evacuar. Vinieron a estacionarse en el mercado.

Fue cuando quedó vencido el tlatelolca, el gran tigre, el gran águila, el gran guerrero. Con esto dio su final conclusión la batalla.

Fue cuando también lucharon y batallaron las mujeres de Tlatelolco lanzando sus dardos. Dieron golpes a los invasores; llevaban puestas insignias de guerra; las tenían puestas. Sus faldellines llevaban arremangados, los alzaron para arriba de sus piernas para poder perseguir a los enemigos.

Fue también cuando le hicieron un doselete con mantas al capitán allí en el mercado, sobre un templete y fue cuando colocaron

la catapulta aquí en el templete. En el mercado la batalla fue por cinco días.

Descripción épica de la ciudad sitiada

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 dardos rotos, los cabellos están esparcidos.
Destechadas están las casas, enrojecidos tienen sus muros.
Gusanos pululan por calles y plazas,
y en las paredes están 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.
Hemos comido palos de colorín (eritrina),
hemos masticado grama salitroso,
piedras de adobe, lagartijas, ratones, tierra en polvo, gusanos...

Comimos la carne apenas sobre el fuego estaba puesta. Cuando estaba cocida la carne de allí la arrebataban, en el fuego mismo, la comían.

Se nos puso precio. Precio del joven, del sacerdote, del niño y de la doncella. Basta: de un pobre era el precio sólo dos puñados de maíz, sólo diez tortas de mosco; sólo era nuestro precio veinte tortas de grama salitroso.

Oro, jades, mantas ricas, plumajes de quetzal, todo eso que es precioso, en nada fue estimado.

Solamente se echó fuera del mercado a la gente cuando allí se colocó la catapulta.

Ahora bien, a Cuauhtémoc le llevaban los cautivos. No quedan así. Los que llevan a los cautivos son los capitanes de Tlacatecco. De un lado y de otro les abren el vientre. Les abría el vientre Cuauhtemoctzin en persona y por sí mismo.

El mensaje del Acolnahuácatl Xóchitl

Fue en este tiempo cuando vinieron a traer (los españoles) al Acolnahuácatl Xóchitl, que tenía su casa en Tenochtitlan. Murió en la guerra. Por veinte días lo habían andado trayendo con ellos. Vinieron a dejarlo en el mercado de Tlatelolco. Allí las flechas lo cazaron.

Cuando lo vinieron a dejar fue así. Lo venían trayendo de ambos lados cogido. Traían también una ballesta, un cañón, que vienen a colocar en el lugar donde se vende el incienso. Allí dieron gritos.

Luego van los de Tlatelolco, van a recogerlo. Va guiando a la gente el capitán de Huitznáhuac, un huasteco.

Cuando hubieron recogido a Xóchitl viene a dar cuenta (a Cuauhtémoc) el capitán de Huitznáhuac, viene a decirle:

–Trae un recado Xóchitl.

Y Cuauhtémoc conferenció con Topantémoc:

–Tú irás a parlamentar con el capitán (con Cortés).

Durante el tiempo en que fueron a dejar a Xóchitl, descansó el escudo, ya no hubo combates, ya no se cogía prisionero a nadie.

Luego llevan a Xóchitl, lo vienen a poner en el templo de la Mujer (Cihuacóatl), en Axocotzinco.

Cuando lo han colocado allí, luego Topantemoctzini Coyohuehuetzin y Temolitzin dicen a Cuauhtémoc:

–Príncipe mío (los españoles) han venido a dejar a uno de los magistrados, Xóchitl, el de Acolnahuácatl.

Dizque te ha de dar su recado.

Respondió (Cuauhtémoc), luego dijo:

–¿Y vosotros, qué decís?

Inmediatamente todos alzaron el grito y dijeron:

–Que lo traiga acá... ha venido a ser como nuestra paga. Ya hicimos agüeros con papel, ya hicimos agüeros con incienso. Que oiga solamente su mensaje el que lo ha ido a recoger.

Por tanto, inmediatamente va el capitán de Huitznáhuac, el huasteco, a ver cómo es el mensaje que viene a dejar Xóchitl.

El Acolnahuácatl Xóchitl dijo: os manda decir el "dios" capitán y Malintzin:

–Oiga, por favor, Cuauhtémoc, Coyohuehuetzin, Topantémoc: "¿No tienen compasión de los pobres, de los niñitos, de los viejitos, de las viejitas? ¡Ya todo acabó aquí! ¿Acaso todavía pueden las vanas palabras?

"¡Todo está ya terminado!

"¡Entreguen mujeres de color claro, maíz blanco, gallinas, huevos, tortillas blancas! Aún es esto posible. ¿Qué responden? ¡Es necesario que por su propia voluntad se someta el tenochca, o que por su propia voluntad perezca!..."

Cuando hubo recibido el mensaje el capitán de Huitznáhuac, el huasteco, luego va a dar la palabra a los señores de Tlatelolco y allí al rey de los tenochcas, Cuauhtémoc. Y cuando oyeron el mensaje que les vino a comunicar el Acolnahuácatl Xóchitl luego se ponen en deliberación los señores de Tlatelolco. Dicen:

–¿Qué es lo que decís vosotros? ¿Qué determinación tomáis?

Dijo a esto el Tlacochcálcatl Coyohuehuetzin:

–Habladle al huasteco.

Se consulta a los agoreros

Y dice Cuauhtémoc (a los agoreros):

–Venid por favor: ¿qué miráis, qué veis en vuestros libros?

Le dice el sacerdote, el sabedor de papeles, el que corta papeles.

–Príncipe mío, oíd lo que de verdad diremos:

Solamente cuatro días y habremos cumplido ochenta. Y acaso es disposición de Huitzilopochtli de que ya nada suceda. ¿Acaso a excusas de él tendréis que ver por vosotros? Dejemos que pasen estos cuatro días para que se cumplan ochenta.

Y hecho esto, no se hizo caso. Y también de nueva cuenta empezó la batalla De modo que solamente fue a presentarla, a dar comienzo a la guerra el capitán de Huitznáhuac, el huasteco.

Por fin de cuentas todos nos pusimos en movimiento hacia Amáxac. Hasta allí llegó la batalla. Luego fue la dispersión, no más por las cuestas están colocadas las gentes. El agua está llena de personas; los comienzos de los caminos estén llenos de gente.

Prisión de Cuauhtémoc

Ahora bien, cuando salieron del agua ya van Coyohuehuetzin, Topantemoctzin, Temilotzin y Cuauhtemoctzin. Llevaron a Cuauhtemoctzin a donde estaba el capitán, y don Pedro de Alvarado y doña Malintzin.

Y cuando aquéllos fueron hechos prisioneros, fue cuando comenzó a salir la gente del pueblo a ver dónde iba a establecerse. Y al salir iba con andrajos, y las mujercitas llevaban las carnes de la cadera casi desnudas. Y por todos lados hacen rebusca los cristianos. Les abren las faldas, por todos lados les pasan la mano, por sus orejas, por sus senos, por sus cabellos.

Y ésta fue la manera como salió el pueblo: por todos los rumbos se esparció; por los pueblos vecinos, se fue a meter a los rincones, a las orillas de las casas de los extraños.

En un año 3-Casa (1521), fue conquistada la ciudad. En la fecha en que nos esparcimos fue en Tlaxochimaco, un día 1-Serpiente.

Cuando nos hubimos dispersado los señores de Tlatelolco fueron a establecerse a Cuauhtitlan: son Topantemoctzin, el Tlacochcálcatl Coyohuchuetzin y Temilotzin.

El que era gran capitán, el que era gran varón solo por allá va saliendo y no lleva sino andrajos. De modo igual, las mujeres, solamente llevaban en sus cabezas trapos viejos, y con piezas de varios colores habían hecho sus camisas.

Por esta causa están afligidos los principales y de eso hablan unos con otros: ¡hemos perecido por segunda vez!

Un pobre hombre del pueblo que iba para arriba fue muerto en Otontlan de Acolhuecan traicioneramente. Por tanto, se ponen a deliberar unos con otros los del pueblo que tienen compasión de aquel pobre. Dicen:

–Vamos, vamos a rogar al capitán nuestro señor.

La orden de entregar el oro

En este tiempo se hace requisa de oro, se investiga a las personas, se les pregunta si acaso un poco de oro tienen, si lo escondieron

en su escudo, o en sus insignias de guerra, si allí lo tuvieron guardado, o si acaso su bezote, su colgajo del labio, o su luneta de la nariz, o tal vez su dije pendiente, todo cuanto sea, luego ha de juntarse.

Y hecho así, se rejuntó todo cuanto se pudo descubrir. Luego lo viene a presentar uno de sus jefes, Cuezacaltzin de Tlapala, Huitziltzin, de Tepanecapan, el capitán de Huitznáhuac, el huasteco, y Potzontzin de Cuitlachcohuacan. Éstos van a entregar el oro a Coyoacan. Cuando han llegado allá dicen:

–Capitán, señor nuestro, amo nuestro: te mandan suplicar los señores tus vasallos los grandes de Tlatelolco. Dicen:

"Oiga por favor el señor nuestro:

"Están afligidos sus vasallos, pues los afligen los habitantes de los pueblos en donde están refugiados por los rincones y esquinas.

"Se burlan de ellos el habitante de Acolhuacan y el Otomí, los matan a traición.

"Y esto más: aquí está esto con que vienen a implorarte. Esto es lo que estaba en las orejas y en los escudos de los dioses de tus vasallos."

En su presencia colocan aquello, lo ponen en cestones para que lo vea. Y cuando el capitán y Malintzin lo vieron se enojaron y dijeron:

–¿Es acaso eso lo que se anda buscando? Lo que se busca es lo que dejaron caer en el Canal de los Toltecas. ¿Dónde está? ¡Se necesita!

Al momento le responden los que vienen en comisión:

–Lo dio Cuauhtemoctzin al Cihuacóatl y al Huitznahuácatl. Ellos saben en dónde está: que les pregunten.

Cuando lo oyó, finalmente mandó que les pusieran grillos, que los encadenaran. Vino a decirles Malintzin:

–Dice el capitán: que se vayan, que vayan a llamar a sus principales. Les quedó agradecido. Puede ser que de veras estén padeciendo los del pueblo, pues de él se están mofando.

Que se vengan, que vengan a habitar sus casas de Tlatelolco; que en todas sus tierras vengan a establecerse los tlatelolcas. Y decid a los señores principales de Tlatelolco: ya en Tenochtitlan nadie ha de establecerse, pues es la conquista de los "dioses", es su casa. Marchaos.

El suplicio de Cuauhtémoc

Hecho así, cuando se hubieron ido los embajadores de los señores de Tlatelolco, luego se presentaron ante (los españoles) los principales de Tenochtitlan. Quieren hacerlos hablar.

Fue cuando le quemaron los pies a Cuauhtemoctzin.

Cuando apenas va amanecer lo fueron a traer, lo ataron a un palo, lo ataron a un palo en casa de Ahuizotzin en Acatliyacapan.

Allí salió la espada, el cañón, propiedad de nuestros amos.

Y el oro lo sacaron en Cuitlahuactonco, en casa de Itzpotonqui. Y cuando lo han sacado, de nuevo llevan atados a nuestros príncipes hacia Coyoacan.

Fue en esta ocasión cuando murió el sacerdote que guardaba a Itzilopochtli. Le habían hecho investigación sobre dónde estaban los atavíos del dios y los del Sumo Sacerdote de Nuestro Señor y los del Incensador (máximo).

Entonces fueron hechos sabedores de que los atavíos estaban en Cuauhchichilco, en Xaltocan; que los tenían guardados unos jefes.

Los fueron a sacar de allá. Cuando ya aparecieron los atavíos, a dos ahorcaron en medio del camino de Mazatlan.

El pueblo regresa a establecerse en Tlatelolco

Fue en este tiempo cuando comenzó a regresar acá el pueblo bajo, se vino a establecer en Tlatelolco. Fue el año 4-Conejo.

Luego viene Ternilotzin, viene a establecerse en Capultitlan.

Y don Juan Huehuetzin se vino a establecer en Atícpac.

Pero Coyohuehuetzin y Topantemoctzin murieron en Cuauhtitlan.

Cuando vinimos a establecernos en Tlatelolco aquí solamente nosotros vivimos. Aún no se venían a instalar nuestros amos los cristianos. Aún nos dejaron en paz, todos se quedaron en Coyoacan.

Allá ahorcaron a Macuilxochitl, rey de Huitzilopochco. Y luego al rey de Culhuacan, Pizotzin. A los dos allí los ahorcaron.

Y al Tlacatécatl de Cuauhtitlan y al mayordomo de la Casa Negra los hicieron comer por los perros.

También a unos de Xochimilco los comieron los perros.
Y a tres sabios de Ehécatl, de origen tetzcocano, los comieron los perros. No más ellos vinieron a entregarse. Nadie los trajo. No más venían trayendo sus papeles con pinturas (códices). Eran cuatro, uno huyó: sólo tres fueron alcanzados, allá en Coyoacan.

En cuanto a los españoles, cuando han llegado a Coyoacan, de allí se repartieron por los diversos pueblos, por dondequiera.

Luego se les dieron indios vasallos en todos estos pueblos. Fue entonces cuando se dieron personas en don, fue cuando se dieron como esclavos.

En este tiempo también dieron por libres a los señores de Tenochtitlan. Y los libertados fueron a Azcapotzalco.

Allí (en Coyoacan) se pusieron de acuerdo (los españoles) de cómo llevarían la guerra a Metztitlan. De allá se volvieron a Tula.

Luego ya toma la guerra contra Uaxacac (Oaxaca) el capitán.

Ellos van a Acolhuacan, luego a Metztitlan, a Michoacan...

Luego a Huey Mollan y a Cuauhtemala, y a Tecuantépec.

No más aquí acaba. Ya se refirió cómo fue hecho este papel.[5]

* Miguel León-Portilla, *La visión de los vencidos)*

NOTAS

1. *Cozticteocuítlatl*: "metal amarillo", oro e *iztacteocuítlatl*: "metal blanco", plata.
2. *Tlacochcálcatl:* "jefe de la casa de los dardos". Jefe militar, a cuyo cuidado estaba el arsenal.
3. Nótese el constante empeño de los mexica-tlatelolcas por mencionar su valentía y sus proezas en la defensa de la ciudad, reprochando con frecuencia a los mexica-tenochcas. Como una explicación de esto puede recordarse el antiguo resentimiento de los tlatelolcas, vencidos y sometidos por los tenochcas, desde los tiempos del rey Axayácatl.
4. *Cuachiques* y otomtíes: grados militares.
5. *Ms. Anónimo de Tlatelolco*, 1528. Sección referente a la Conquista (versión de Ángel Ma. Garibay K.).

NOVETAT

REVISTA

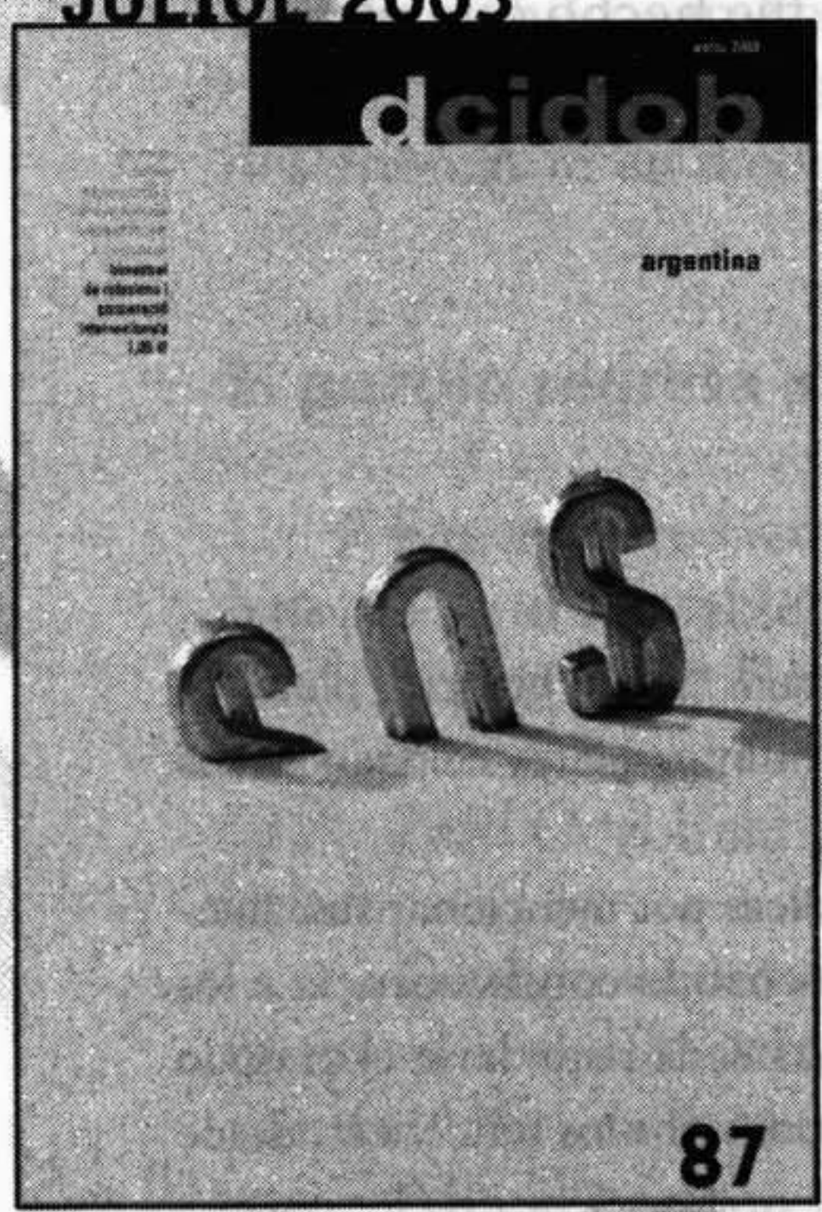
DCIDOB

ACTUALITAT DE LES RELACIONS I LA COOPERACIÓ INTERNACIONALS

87 ARGENTINA

- **Balanç d'una crisi a l'Argentina. La fi del somni econòmic**
  Francesc Bayo
- **Cap a on va l'Argentina? del "que se vayan todos" a Kirchner**
  Carlos Malamud
- **La transformació de la protesta social. Cap a quina direcció?**
  Alberto Arce
- **L'Argentina: balanç i perspectives de l'economia. A la recerca de l'equilibri**
  José Déniz
- **Pobresa i salut a l'Argentina. Impacte dels canvis dels últims mesos**
  Sílvia Quadrelli

JULIOL 2003



- **Cronologia de conflictes abril / maig / juny**
- **Perfil de l'Argentina**
- **Síntesi de les relacions exteriors de l'Argentina**
- **Cronologia històrica de l'argentina**
- **Principals líders polítics**
- **Adreces d'internet interessants per visitar**
- **Selecció de documents de la base de dades CIDOB**

Venda a llibreries especiaitzades i a la **Fundació CIDOB**

Elisabets, 12 08001. BCN / t. 93 302 64 95 / f. 93 302 21 18
publicacions@cidob.org / www.cidob.org

Otra parte de nuestra identidad

Juan Gregorio Regino

La literatura indígena es la creación individual o colectiva (oral o escrita) que se recrea, se piensa y se estructura a partir de los elementos estilísticos y patrones culturales de los pueblos indígenas. Esta literatura, refleja no sólo el sentir y la sensibilidad de cada creador, sino que está impregnada del pensamiento filosófico de los pueblos, de la palabra de los ancianos, los acontecimientos históricos y cotidianos, así como la concepción de belleza y armonía que cada cultura posee.

Esta literatura se diferencia de la literatura indianista, indigenista y la literatura en lenguas indígenas, pues cada una tiene sus propias características. La literatura indianista surge después del movimiento de independencia en el que existe la búsqueda de una identidad propia y se exacerba la pasión nacionalista. El esplendor del pasado prehispánico se enaltece y las culturas indígenas se convierten en símbolos de resistencia frente al colonialismo español, sin embargo, la valoración de lo indígena es sólo externo, pues los escritores de esta literatura no eran indígenas, sino portavoces de las culturas oprimidas que no podían levantar la voz. Entre los escritores destacados de esta corriente literaria figuran: Mariano Meléndez Muñoz, Eligio Ancona, Eulogio Palma y Palma, Ireneo Paz y José Luis Tercero.

La literatura indigenista en México surge durante el gobierno del general Lázaro Cárdenas: *El indio*, de Gregorio López y Fuentes inaugura esta corriente en 1935. La literatura indigenista, particularmente la narrativa, tiene distintas tendencias desde su aparición. Un rasgo común que comparten es que la mayoría de las obras resaltan los aspectos sociales, son frecuentes los temas sobre la explotación, la pobreza, la marginación y el choque entre la cultura hispana y las indígenas. Los escritores de esta literatura tratan de adentrarse al pensamiento indígena desde su perspectiva, pues no pertenecen a estas culturas. Otras obras importantes de esta época son: *El resplandor* de Mauricio Magdaleno, *La rebelión de los colgados* de Bruno Traven, *El callado dolor de los tzotziles* de Ramón Rubín, *El diosero* de Francisco

Rojas y otros. La narrativa indigenista de 1940 a 1960 fue una combinación de etnografía con testimonio, *Juan Pérez Jolote* de Ricardo Pozas es la obra más representativa de esta época. La narrativa indigenista de los años cincuenta trata de penetrar la cosmología indígena y los personajes indígenas son más convincentes; se intenta mostrarlos en su contexto cultural. Eraclio Zepeda con *Benzulul*, Rosario Castellanos con *Balún Canán*, *Ciudad Real* y *Oficio de Tinieblas* y María Lombardo con *La culebra tapó el río*, cierran este ciclo.

La literatura en lenguas indígenas apareció recientemente. Es realizada por indígenas que han accedido a la escritura de sus lenguas autóctonas y han producido diversos textos. Sin embargo, las lenguas indígenas son empleadas sólo como instrumento para decir lo que se piensa y se construye en español, es decir, no hay una reflexión y búsqueda de formas literarias en las lenguas indígenas. Esta literatura que no ha generado obras relevantes, tiene como contribución más importante la escritura de las lenguas indígenas y la recopilación de la tradición oral existente en las comunidades.

La literatura indígena contemporánea se inicia con el escritor zapoteco Andrés Henestrosa; su obra, *Los hombres que dispersó la danza*, está recreada de las costumbres de su pueblo e introduce vocablos zapotecos en el español que emplea. Andrés Henestrosa no sólo escribe narrativa en español, sino también poesía en su lengua materna. En esta generación de escritores zapotecos figuran también Gabriel López Chiñas y Pancho Nácar y más tarde, Víctor de la Cruz y Macario Matus.

Hablar hoy de literatura indígena es un paso muy importante, significa haber superado dificultades de diversa índole al interior de cada comunidad lingüística. Recuerdo que durante la década de los ochenta había mucha discusión en torno a los alfabetos. La estandarización de éstos se consideraba requerimiento indispensable para escribir las lenguas indígenas. Superada esta discusión, en la que muchos temas aún están pendientes, se optó por escribir y producir materiales escritos y audiovisuales, convencidos de que es el uso de los alfabetos lo que va a permitir su consenso, estandarización y la normalización de las lenguas indígenas. De esta forma, se empezaron a generar diversos textos y las publicaciones se diversificaron. El uso de las computadoras para registrar nuestras lenguas ha sido también

otro logro importante para fomentar la lectura y la escritura, así como la difusión de las lenguas indígenas.

Al final del milenio las lenguas indígenas muestran no sólo su capacidad de resistencia, sino otros conceptos, otras formas de mirar lo cotidiano y lo sagrado, otras formas de maravillarnos de la riqueza del lenguaje. Jóvenes escritores indígenas de diversas lenguas como: Briceida Cuevas, maya (1969); Natalia Toledo, zapoteca (1967); Gabriel Pacheco, huichol (1963); Víctor Terán, zapoteco (1962); Alberto Gómez, tsotsil (1963); Jorge Cocom, maya (1952) y Mario Molina, zapoteco (1958), entre otros, son los que han retomado la palabra de los antiguos y han sabido proyectar el tiempo y el espacio poético y narrativo en sus respectivas lenguas y en español.

otro logro importante para fomentar la lectura y la escritura, así como la difusión de las lenguas indígenas.

Al final del milenio las lenguas indígenas muestran no sólo su capacidad de resistencia sino otros conceptos, otras formas de mirar lo cotidiano y lo sagrado, otras formas de maravillarnos de la riqueza del lenguaje. Jóvenes escritores indígenas de diversas lenguas como: Briceida Cuevas, maya (1969); Natalia Toledo, zapoteca (1972); Gabriel Pacheco, huichol (1963); Víctor Terán, zapoteca (1962); Alberto Gómez, otomí (1963); Jorge Cocom, maya (1952) y Mario Molina, zapoteca (1958), entre otros, son los que han retomado la palabra de los antiguos y han sabido proyectar el tiempo y el espacio poético y narrativo en sus respectivas lenguas y en español.

Es indigena se piensa y se construye en español, es decir, no hay una reflexión y búsqueda de formas literarias en las lenguas indígenas. Esta literatura que no ha generado obras relevantes, tiene como contribución más importante la escritura de las lenguas indígenas y la recopilación de la tradición oral existente en las comunidades.

La literatura indígena contemporánea se inicia con el escritor zapoteco Andrés Henestrosa; su obra, *Los hombres que dispersó la danza*, está recreada de las costumbres de su pueblo e introduce vocablos zapotecos en el español que emplea. Andrés Henestrosa no sólo escribe narrativa en español, sino también poesía en su lengua materna. En esta generación de escritores zapotecos figuran también Gabriel López Chiñas y Pancho Núcar y más tarde, Víctor de la Cruz y Macario Matus.

Hablar hoy de literatura indígena es un paso muy importante, significa haber superado dificultades de diversa índole al interior de cada comunidad lingüística. Recuerdo que durante la década de los ochenta había mucha discusión en torno a los alfabetos. La estandarización de éstos se consideraba requerimiento indispensable para escribir las lenguas indígenas. Superada esta discusión, en la que muchos temas aún están pendientes, se optó por escribir y producir materiales escritos y audiovisuales, convencidos de que es el uso de los alfabetos lo que va a permitir su consenso, estandarización y la normalización de las lenguas indígenas. De esta forma, se empezaron a generar diversos textos y las publicaciones se diversificaron. El uso de las computadoras para registrar nuestras lenguas ha sido también

Libros

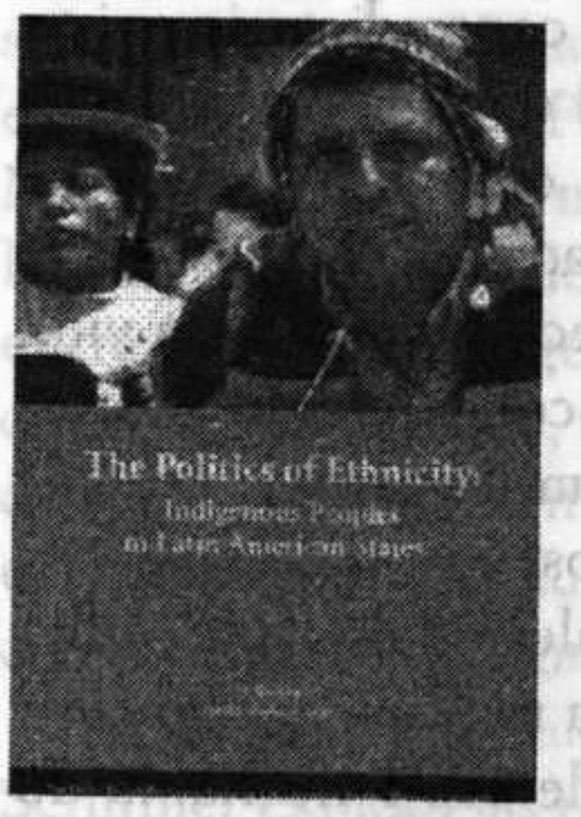
The Politics of Ethnicity: Indigenous Peoples in Latin American States

David Maybury-Lewis (ed.)
Harvard University Press, Cambridge (Mass.) y Londres, 2002.

Sin lugar a dudas, el surgimiento de movimientos indígenas en la escena política de toda América Latina es fundamental para entender el desarrollo reciente de aquellas sociedades. Este desarrollo se ha reflejado en cambios constitucionales (Bolivia, Colombia, México, Ecuador, etcétera) y en movilizaciones masivas de pueblos indígenas contra las políticas neoliberales y la corrupción de las clases políticas dominantes, y a favor de formas propias de desarrollo. Como explica Jackson (p. 111), estamos frente a una "re-significación de lo indígena". Resulta impresionante observar cómo, a pesar de las diferencias históricas, sociocultrurales y geográficas, después de 500 años de [illegible] y de políticas de asimilación [illegible] están consolidando los Estados-[illegible]ión como multiculturales y [illegible]cos. De esta manera, se re[illegible] los pueblos indígenas su [illegible]tro de la idea misma de na[illegible]spetando sus diferencias cul[illegible]les. Como afirma Macdonald (p. 182) hablando del Ecuador de 1990: "Cuando los líderes indígenas se ponían a redefinir la sociedad nacional, las distinciones étnicas iban a ser el [illegible] nacional, no simplemente un fragmento de éste".

Coordinada por David Maybury-Lewis, *The Politics of Ethnicity* es el resultado de una conferencia organizada en la primavera de 2000 en Cambridge, Massachusetts, y sus ponencias son todos antropólogos. Esta "sensibilidad antropológica" resulta evidente en los once capítulos excelentes detallados que forman el volumen, y que analizan, sobre todo, los cambios relacionales entre grupos indígenas y Estados allí donde más impacto han tenido: México, Guatemala, Panamá, Colombia, Ecuador, Bolivia y Perú, pero también Paraguay y Brasil. Los cambios constitucionales hacia la multiculturalidad están vinculados con el concepto de territorialidad indígena, que difiere del occidental. Esta territorialidad se expresa a través de derechos colectivos, sea en forma de

Libros



The Politics of Ethnicity: Indigenous Peoples in Latin American States
David Maybury-Lewis (ed.)
Harvard University Press, Cambridge (Mass.) y Londres, 2002.

Sin lugar a dudas, el surgimiento de movimientos indígenas en la escena política de toda América Latina es fundamental para entender el desarrollo reciente de aquellas sociedades. Este desarrollo se ha reflejado en cambios constitucionales (Bolivia, Colombia, México, Ecuador, etcétera) y en movilizaciones masivas de pueblos indígenas contra las políticas neoliberales y la corrupción de las clases políticas dominantes, y a favor de formas propias de desarrollo. Como explica Jackson (p. 111), estamos frente a una "re-significación de lo indígena". Resulta impresionante observar cómo, a pesar de las diferencias históricas, socioculturales y geográficas, después de "500 años de agresión" y de políticas de asimilación se están consolidando los Estados-nación como multiculturales y pluriétnicos. De esta manera, se reconoce a los pueblos indígenas su papel dentro de la idea misma de nación, respetando sus diferencias culturales. Como afirma Macdonald (p. 182) hablando del Ecuador de 1990: "Cuando los líderes indígenas se ponían a redefinir la sociedad nacional, las distinciones étnicas iban a *ser* el tejido nacional, no simplemente un fragmento de éste".

Coordinada por David Maybury-Lewis, *The Politics of Ethnicity* es el resultado de una conferencia organizada en la primavera de 2000 en Cambridge, Massachusetts, y sus ponentes son todos antropólogos. Esta "sensibilidad antropológica" resulta evidente en los once capítulos ricamente detallados que forman el volumen, y que analizan, sobre todo, los cambios relacionales entre grupos indígenas y Estados allí donde más impacto han tenido: México, Guatemala, Panamá, Colombia, Ecuador, Bolivia y Perú, pero también Paraguay y Brasil. Los cambios constitucionales hacia la multiculturalidad están vinculados con el concepto de territorialidad indígena, que difiere del occidental. Esta territorialidad se expresa a través de derechos colectivos, sea en forma de

resguardos o cabildos indígenas como en Colombia, reservas en Ecuador, tierras comunitarias de origen en Bolivia, o como la comarca de Kuna Yala en Panamá. Como explica Ramírez (p. 144) para el caso colombiano, "los cabildos tradicionales justifican sus demandas sobre derechos como grupo étnico, con referencias a una memoria colectiva que se considera inscrita materialmente en el territorio". En otras palabras, las luchas de los pueblos indígenas parten del territorio como expresión material y simbólica de sus geografías sagradas.

Estos logros son el resultado de muchos años de movilización indígena. Sin embargo, sería equivocado entenderlos como un proceso lineal que va desde la exclusión del sujeto indígena hacia su inclusión. Como apunta Gustafson en su capítulo sobre Bolivia, los cambios han sido paralelos a reformas económicas neoliberales impulsoras de la privatización de bienes y empresas nacionales. Esta mezcla particular y contradictoria de un "interculturalismo neoliberal no es un proceso uniforme, sino una serie de cambios desiguales y contradictorios de idiomas e instituciones políticas que buscan reordenar y legitimar expresiones cambiantes de diferencia social, identidad ciudadana y formas jerárquicas de participación" (pp. 269-270). Dentro de este escenario contradictorio existe la posibilidad de que la inclusión discursiva de derechos indígenas esté acompañada por formas de exclusión socioeconómica en la vida real. Algunas contribuciones se refieren a las limitaciones y problemas asociados con los cambios constitucionales. Jackson (p. 116) observa que la nueva Constitución colombiana de 1991 no habla de desigualdades socioeconómicas. Ramírez (p. 141) observa, también para el caso colombiano, que ciertos sectores han sido excluidos de los beneficios, como los colonos no-indígenas dentro de los resguardos. Mientras la identidad étnica se ha vuelto una estrategia política para los indígenas, el no ser indígena presenta problemas para los campesinos aunque hayan nacido en la misma región. Otro tema que tocan casi todos los artículos son las alianzas surgidas entre varios grupos indígenas. Gustafson narra un ejemplo que muestra la ambigüedad de estas relaciones. En un caso de luchas por una educación bilingüe en Bolivia, las organizaciones indígenas de las tierras bajas y de las tierras altas compartían el objetivo de reformar el sistema educativo. Sin embargo, en la puesta en marcha de estas reformas se dio un giro por parte de los indígenas de los Andes, unidos en una alianza estratégica con el sindicato de profesores que

se oponía a una educación bilingüe en el país (p. 278). Por otra parte Macdonald (p. 174) muestra cómo lo que empezó siendo una alianza entre ejército e indígenas en Ecuador en enero de 2000, terminó en la disolución del triunvirato que le reemplazaba y que incluía al líder indígena Antonio Vargas Huatatuca.

En otro capítulo fascinante, Schirmer explora las relaciones entre indígenas mayas y el ejército en Guatemala (pp. 51-77). Su etnografía difiere considerablemente de los otros ponentes al acercarse al indígena a través de las percepciones que tienen de él los militares guatemaltecos. Como es sabido, ellos llevaron una verdadera campaña de exterminio contra el pueblo Maya durante la contrainsurgencia de los años ochenta. Surge aquí una temática que examina al sujeto indígena como víctima de diversas formas de violencia, aunque aparece en el libro más bien de manera circunstancial y no como análisis sistemático. También en Perú y México los indígenas sufrieron la violencia sistemática del ejército en sus campañas antiguerrilleras (contra Sendero Luminoso y los Zapatistas, respectivamente). Por otra parte, en Colombia los grupos indígenas se encuentran entre el fuego de los paramilitares, los guerrilleros y el ejército, a pesar de su declarada neutralidad en el conflicto interno.

Más allá de lo que promete el libro en su título e introducción, se examinan no sólo las relaciones de los pueblos indígenas con los *Estados* latinoamericanos, sino con una gran variedad de sectores sociales, y esto hubiera podido resaltarse cuando menos en la conclusión final. Son las alianzas con la sociedad civil las que decidirán, en gran parte, la suerte futura de los pueblos indígenas. Surge aquí otra crítica al libro. Al hablar de "etnicidad" se alude exclusivamente a los grupos indígenas y no hay mención alguna a los pueblos de origen africano en América Latina. Parece que aún se reserva el concepto de "etnicidad" para lo indígena y el de "raza" para el pueblo proveniente de África. Es sorprendente, sobre todo si, como en el caso colombiano, la Constitución incluye a las comunidades negras en el concepto de "multiculturalidad" y se adoptó una legislación que reconocía derechos territoriales a los grupos negros del Pacífico. Es más, en la vida real se han dando alianzas interétnicas entre indígenas y población afro en Colombia que han beneficiado a ambos pueblos en sus luchas respectivas. Es una lástima que no haya referencias a tales luchas en el volumen y parece sintomático que Jackson use equivocadamente una cita de líderes afrocolombianos (p. 111) que habla de "territorio indígena".

Quien busque en *The Politics of Ethnicity* direcciones teóricas sobre las recientes políticas de etnicidad en América Latina ha llegado al lugar equivocado. En el libro no hay referencias a la literatura sobre movimientos sociales, aunque tampoco se explica su ausencia. Y ello a pesar de que varios autores hablan de "estructuras de oportunidades políticas", "movilización de recursos", "liderazgo" y, cómo no, "construcción de identidades". Aunque no sugiero que todos los ponentes hubieran debido posicionarse frente a tales teorías, sí se hubiera podido aludir a ellas en la introducción o en la conclusión del libro. Me parece una oportunidad perdida, pues el material empírico presentado es excelente y una perspectiva interdisciplinaria hubiera ayudado a solventar esta carencia. También le hubiera servido al lector disponer de mapas con que orientarse. Muchos capítulos tienen descripciones detalladas de regiones y pueblos, pero en siete de ellos no se han incluido mapas. Sin embargo, a pesar de estos últimos comentarios, *The Politics of Ethnicity* es una valiosa compilación de trabajos antropológicos sobre uno de los temas más fascinantes de la historia latinoamericana reciente: el despertar de los movimientos indígenas a gran escala. Por su accesibilidad de lenguaje y calidad de redacción, el libro será de gran interés no sólo para los estudiosos del tema, sino para un público que disfrutará de un sinnúmero de historias bien contadas.

Ulrich Oslender

Soy como consiga que me imaginéis. La construcción de la subjetividad en las autobiografías epistolares de Gertrudis Gómez de Avellaneda y Sor Juana Inés de la Cruz
Meri Torras
Publicaciones de la Universidad de Cádiz, Cádiz, 2003.

Pues Meri Torras consigue que nos imaginemos unas escritoras transgresoras, desobedientes, atrevidas, dispuestas a esconderse bajo múltiples disfraces y máscaras equívocas; en fin, ilustres traviesas como los cátedros –Torras *dixit*– a quienes el trabajo está dedicado. El recorrido propuesto para la lectura de las dos cartas-autobiografías de Gertrudis Gómez de Avellaneda y

sor Juana Inés de la Cruz parte de la premisa de que estas dos mujeres, separadas por la distancia histórica y por condiciones materiales de existencia también diversas, tuvieron un punto en común. Ambas utilizaron la epístola como recurso retórico para construirse una identidad que estuviera suficientemente de acuerdo con la idea normativizadora de feminidad de su época, pero que al mismo tiempo les permitiera alcanzar su deseo. Para Gertrudis se trata del deseo de ser amada y para sor Juana del deseo de escritura. De modo que la palabra es, en estas mujeres, vehículo de deseo.

A lo largo de su excelente trabajo universitario, Torras propone que las autoras de sendas epístolas "exigen su derecho a ser mujeres diferentes a lo que las reglas del momento les imponían como modelo de feminidad y así, entre otras cosas, defender su labor como escritoras y su voluntad de conocer, de saber y de vivir" (p. 15). La reivindicación de los derechos inalienables del sujeto es un tributo que la historia de Occidente debe a lo que significó política y filosóficamente la Ilustración, y que adquiere una rotunda significación política y legal en la sociedad contemporánea. En la modernidad occidental no podemos concebir la ciudadanía sin derechos. Torras, con un estilo excepcional y una meticulosidad llena de paciencia, demuestra que Juana de Asbaje y Gertrudis Gómez de Avellaneda era sujetos con derechos aunque a la sociedad de su tiempo no se le hubiera ocurrido reconocérselos. Pero no se trata de la exactitud sino de la verdad. No importa lo que hay de cierto en los hechos relatados por estas dos sugerentes escritoras, puesto que lo que se está jugando para cada una de ellas es la verdad subjetiva. A ésta apunta la profesora de la Universidad Autónoma de Barcelona, incluyendo también en el disparo su propia verdad subjetiva. No sólo nos hablan sor Juana y Gertrudis, sino también –sobre todo también– Meri Torras, quien se sitúa ella misma como destinataria de las cartas. Y es que, como ya dijo Jacques Lacan, una carta siempre llega a su destino. Por eso también el (des)orden de los capítulos en el libro que tiene, como las ruinas de Borges, una estructura circular.

El libro empieza por Avellaneda que, a través de la pluma de Torras, se nos aparece como una transgresora, una seductora que impone su individualidad frente a los estereotipos de la época. La cubana, como la ha denominado la tradición hispanista, juega con la máscara de la retórica para seducir a un amante, al que –pareciera ser– no sedujo, aunque ha seducido a Torras

y ésta a sus lectores y lectoras. La interpretación de la epístola a Cepeda surgiere una banda de Moebius entre literatura y vida y entre sujetos, de ahí que la clave desarticuladora de la lectura se halle en el inicio de la epístola y su "De usted me ocupo al hablar de mí".

El capítulo dedicado a sor Juana Inés de la Cruz sigue los entresijos de la "Respuesta a sor Filotea" para hacer surgir a una mujer que pone en cuestión la división entre espacio público y privado, que apela a toda la tradición cristiana para defender su amor al saber y su deseo de actividad intelectual. Un sujeto que, según Torras demuestra con su comentario de las interpretaciones posteriores, no siempre ha sido comprendido de esta manera. La mujer que Torras construye en sor Juana y en Gómez de Avellaneda es una transgresora y una seductora, un ser que goza de la máscara y del disfraz, que hace creer al otro que es su destinatario, pero en realidad el goce está en la duplicidad que la escritura esconde y muestra a la vez. Naturalmente, nada se revela de lo que la máscara vela porque detrás de la máscara está la nada, el vacío que convoca la feminidad.

Finalmente, este estudio cuenta también con una meritoria labor de recopilación bibliográfica de las interpretaciones que han precedido la investigación que es objeto de esta reseña y que Torras incorpora, bien como la autoridad que merece ser invocada, bien como testimonio del sesgo interpretativo a que han sido sometidas estas epístolas y sus autoras. Igualmente, es digna de alabanzas la excelente impresión del servicio de publicaciones de la Universidad de Cádiz que consigue que el libro sea en sí mismo un bello objeto.

Neus Carbonell

La vida ordenada
Fabio Morábito
Tusquets Editores, Barcelona, 2003.

Con el hermoso y ambiguo título de *La vida ordenada*, Fabio Morábito nos entrega seis cuentos homogéneos, tanto temática

como, sobre todo, estilísticamente. De hecho, a este crítico, a medida que avanzaba en el libro, le ha asaltado la sensación de estar leyendo una novela camuflada con el ropaje escueto y ceñido del cuento, de ahí su incomodidad, su desconcierto y, en alguna medida, su cansancio. Con todo, la lectura del relato que cierra el volumen, "La luna y las ratas", deja un excelente sabor de boca que compensa por el desencanto, sin llegar al tedio, experimentado con los precedentes. Este relato ofrece una situación y unos personajes que captan enseguida nuestro interés, aunque quizás hubiera necesitado de un desarrollo más extenso aun a pesar de ser el cuento más largo de todo el volumen. La decidida austeridad narrativa de Morábito –parco en detalles que redondeen los personajes y un tanto repetitivo en algunas caracterizaciones–, fía mucho a la buena voluntad del leedor, quien ha de suplir, en muchas ocasiones, la vida desordenada de casi todos los protagonistas, y que apenas se insinúa en algunas frases someras que sirven para acercarlos.

Esa suerte de minimalismo, que afecta a la temática de todos los cuentos, centrada en situaciones corrientes y molientes de orden familiar, se ve también reflejado en la elección de los narradores: apenas si hay diferencias entre los diferentes relatores, y ello bien pudiera ser tenido por una virtud, si esa homogeneidad estilística y temática es lo que el lector va buscando en el volumen; ahora bien, si éste cree que, de un cuento a otro, ha de notarse, al cambiar de narrador, que se entra en una vida distinta, el volumen le decepcionará, porque todos los protagonistas parecen el mismo protagonista. De esas continuas hipóstasis no se libra ni el discreto testigo que relata en tercera persona, en "La caída del árbol", una anécdota trivial cuyo final feliz, dentro de la atonía general del volumen y de la sordina que se les pone a casi todos los sentimientos de los personajes que en él aparecen, apenas si se percibe como tal.

La galería de personajes de Morábito presenta unas características que no permiten individualizarlos, pues de unos a otros cuentos se arrastran crisis de pareja, soledades, incomunicaciones y hasta dolores de estómago provocados por el café o el alcohol. Todo el volumen parece haber estado escrito como diatriba fulminante contra la institución familiar, que se presenta en el libro como esa vida ordenada que, en realidad, esconde, tras la apariencia del equilibrio, una quiebra radical. El mejor ejemplo de ello son, sin duda,

el primer y el último de los cuentos. En el primero, "El arreglo", las concesiones que ha hecho una familia para no perder el piso –¡renuncia a disponer de váter y baño propio incluida!– funciona como metáfora de ese desmoronamiento de la institución, si bien, frente a ésta, el personaje protagonista no puede ofrecer sino el fracaso individual, que no es precisamente un contraste, sino todo lo contrario. En el último, que es, insisto, el mejor del volumen y un hermoso ejemplo de lo que Morábito puede ofrecernos en posteriores entregas, el protagonista, un recién excarcelado, jamás ha contestado a las cartas de su madre, si bien se las dejaba a un compañero para que, por lo menos, alguien las utilizara. Ese choque familiar, que da pie a una trama bien trabada e ingeniosa, es también representativo de esa inclinación de Fabio Morábito a contarnos el fracaso de la ancestral institución y el serio problema de incomunicación que afecta a sus apocados personajes, mezclado a menudo con su desidia o su desorientación, además de, en algún caso, un evidente nihilismo.

No es menos cierto, con todo, que en el ámbito de esa atonía existencial, de ese tono menor deliberado con que se nos ofrecen las historias, el escritor mexicano tiene el don del diálogo. A la postre, eso resulta un aporte fundamental al libro porque es a través de esos diálogos, sin grandes alardes, como los personajes van desgranando sus miserias morales, su desánimo o sus perplejidades. Al fondo se detectan las huellas del *realismo sucio*, sin duda, pero un realismo de excelente factura, aunque peque de falta de variedad la reiteración del procedimiento. Es a través del diálogo, omnipresente en el libro, como Morábito permite al lector asomarse a la compleja interioridad de los diferentes personajes de los cuentos, por más que se produzca un exceso de *anodinería* propio de tantas y tantas conversaciones de circunstancias a que se ven obligados sus actores.

Finalmente, conviene destacar el importantísimo papel que juega el espacio en la construcción de los relatos. El ámbito exclusivo es siempre la casa familiar, o sucedáneos de ella, y ello en todos los cuentos. Los protagonistas están emocionalmente vinculados a alguna casa y las distintas anécdotas narrativas tienen en ese vínculo, de muy distintas naturalezas, su razón de ser. El autor le presta una original atención a la determinación espacial de que somos objeto: somos en tanto que habitamos, o hemos habitado, en alguna casa determinada, parece decirnos Morábito. En tal sentido, "La renta", que es la his-

toria del piso en el que al final no se sabe si se instalará la pareja protagonista, es el mejor ejemplo. La situación de partida del cuento es excelente, aunque el desarrollo se va entibiando poco a poco y el final, a medio camino de la narración fantástica, parece un desvío, en vez de una culminación.

Dimas Mas

La tentación del fracaso. Diario personal (1950-1978)
Julio Ramón Ribeyro
Prólogos de Ramón Chao y Santiago Gamboa
Seix Barral, Barcelona, 2003.

Como les ocurre frecuentemente a sus personajes, Julio Ramón Ribeyro (Lima, 1929) muere en 1994 cuando en América Latina y España empieza a darse importancia y reconocimiento a su obra, luego de que muchos años estuvo relegada al olvido salvo en el Perú. Es ahora cuando tardíamente comienza a ponerse de relieve su trabajo, alzándolo a la importancia que recibieron escritores como Rulfo o Monterroso, o a la de aquellos otros que se aglutinaron en el llamado "boom", en el cual injustamente él no fue incluido. Es en este contexto donde ha aparecido publicado el *La tentación del fracaso. Diario personal (1950-1978)* de Ribeyro, en una edición, por decir poco, cuidada en comparación con las primeras ediciones de sus libros, lastradas con infinidad de erratas y hasta con títulos cambiados. Con la publicación de esta compilación muy bien titulada ("La tentación del fracaso" es un exacto homenaje al espíritu del libro), se rinde reconocimiento a un autor que pasó la mayor parte de su vida escribiendo de manera rigurosa, abordando temas tan simples y tan universales como son los de la vida cotidiana.

Los *Diarios* de Julio Ramón Ribeyro son un compendio de reflexiones, recuerdos e inquietudes sobre la vida, sus obras, sus amigos; sobre cómo se ha ido forjando su escritura, así como un repaso de acontecimientos que atestiguan la evolución de una sociedad. En es-

tos *Diarios*, además, podemos encontrar una fuente importante de datos que permiten comprender mejor su mundo literario. Estas anotaciones son las de un escritor inconformista, pesimista, de alguien obsesionado por la duda de lo que escribe y de lo que va haciendo en su vida. Sin embargo, ubicándolas desde el punto de vista textual en el campo de la narratología, aparecen plagadas de referencias, informaciones y descripciones que retratan, no sólo las obsesiones, los gustos y vida del autor –es decir, todo aquello que comporta la autobiografía–, sino que también puede llevarnos a estudiar, en un segundo plano, todo cuanto se refiere al contexto social donde éste habita.

Hay en estos diarios una mezcla de las experiencias que le ocurren a Ribeyro con las historias y experiencias que padecen sus personajes, de modo que muchas veces se produce una confluencia de aquello que sucede en la ficción y lo que acaece en la realidad. Son muchas las ocasiones en las que el propio Ribeyro repite que se siente como un personaje de sus obras. Por eso tienen una particular originalidad estos testimonios, pues permiten, a nivel textual, afrontar el dilema de si las referencias o sucesos descritos corresponden a la ficción o a la realidad. Aun en el caso de que la obra correspondiera al campo de la ficción, el lado testimonial surgiría en aquellos pasajes donde se retrata la vida real del autor. En el primer caso construyendo la representación de una realidad referencial, y en el segundo la representación de una personalidad, la del escritor Ribeyro. En este sentido hay abundantes informaciones de interés sobre todo cuanto concierne la formación y el estilo de un autor.

En los *Diarios* encontramos abundante material sobre los conceptos de solidaridad y amistad, así como anotaciones relativas a las relaciones que se van tejiendo entre los creadores o los simples amigos que Ribeyro frecuenta. Esta suma de informaciones y reflexiones están sutilmente entreveradas con las anotaciones sobre su experiencia vivida y todo aquello que observa de la realidad. A veces, en las cosas banales que describe, va implícito un razonamiento filosófico, como la descripción que hace sobre la picadura de un zancudo que lo acosa toda la noche, con el cual lucha hasta el amanecer, para terminar preguntándose sobre la utilidad de la existencia de estos insectos. Lo importante en estos apuntes es que la sensibilidad subjetiva de Ribeyro se yuxtapone a la objetividad del creador. Mientras va trazando algunos retratos de su vida, el escritor

los implica, los relaciona con la realidad concreta que observa. No hace sólo un inventario de lo que le ocurre, no sólo transcribe anécdotas, sino que también aparecen reflexiones críticas, muy sutiles, de cuanto lo rodea.

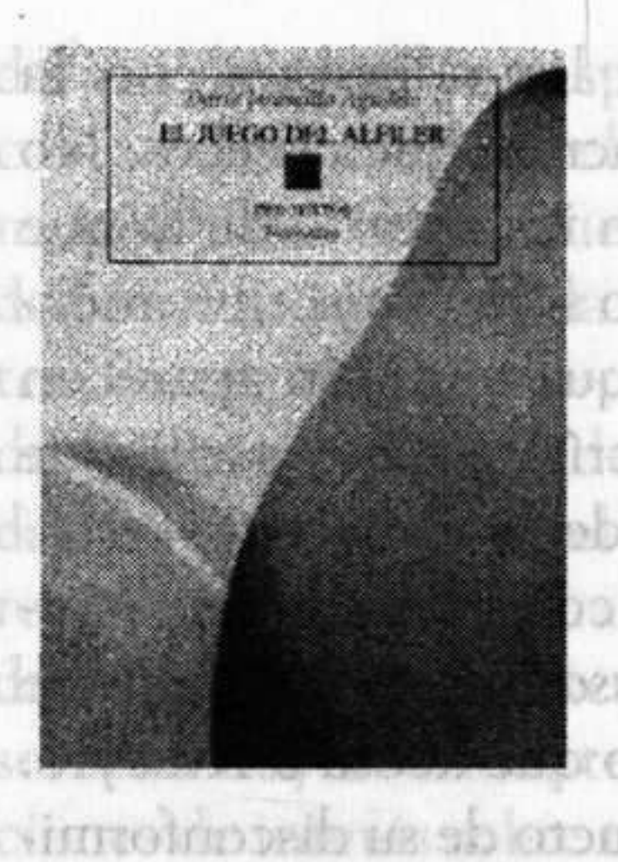
Ya al comienzo de *La tentación del fracaso* aparece una especie de tormento que acosa a Ribeyro. Esto es producto de su disconformidad con la realidad y la sociedad de la cual se siente "desligado", tanto es así que no hay momento en que el autor no puje por huir del conformismo instalado en la nueva sociedad capitalista. Consciente o inconscientemente se embarca en una "lucha" por averiguar qué función cumple él en esa sociedad hostil. Desde su primera anotación en Lima el 11 de abril de 1950 –donde nos confiesa su deseo de dejar los estudios de Derecho, que después realmente abandona–, hasta la última del 30 de diciembre de 1978, vemos cómo flota a su alrededor aquel aire pesimista, aquella rara "fatalidad" que parece "condenarlo" a una suerte de "fracaso" que él continuamente alimenta. Esta sensación escéptica planea sobre todo el diario, y es ella la que aguijonea nuestro interés para seguir averiguando qué ocurre en esta obra desde ya indispensable.

Quizá una de las partes más dolorosas de los diarios es aquella donde Ribeyro describe los sufrimientos que va soportando a causa de las diversas operaciones a que le someten en razón de la enfermedad que, finalmente, terminará por vencerlo. Lo más destacable de estas descripciones es el hecho de que él trata siempre de hacerlas de la manera más objetiva. Así que la minuciosidad de su escritura y el alto nivel reflexivo que emplea proporcionan al conjunto una originalidad muy ribeyriana. En este sentido, el escritor apunta el 18 de agosto de 1975: "Quién, Dios mío, quién comprenderá que cada palabra que he escrito he tenido que pasarla laboriosamente y la he puesto sin dejarme vencer casi nunca por la facilidad". Esto explica lo que cuenta Santiago Gamboa en el prólogo a *La tentación del fracaso* acerca de los diarios del autor: "Y así, de repente, nos encontramos en medio de muchos centenares de páginas escritas a máquina y, algunas, las últimas, de los días precedentes, en hojas de computadora, la mayoría con anotaciones al margen en bolígrafo, subrayados y notas". Para Ribeyro la escritura era ante todo un arte que implicaba el compromiso del autor con la escritura. Con la publicación de estos diarios vemos que el trabajo silencioso y constante que el peruano cultivó durante medio siglo comienza a ser valorado. Como él mismo dice: "Recom-

pensa tardía, tal vez, pero en fin recompensa".

El lector descubrirá a través de esta recopilación la dura travesía de un hombre que, sorteando infinidad de obstáculos, alcanzó a escribir una de las obras más importantes escritas en Latinoamérica. Con una prosa concisa, clara, Ribeyro nos invita a conocer su vida íntima, a recorrer con él el pasado, el encuentro con los amigos y las relaciones que mantenía con ellos. Explica lacónicamente cuánto le complacía hablar con sus amigos escritores porque con ellos casi nunca habla de literatura. Y es que resulta cierto que a Ribeyro le interesaban, ante todo, los temas de la vida diaria. Es así que en varias partes del diario aparecen representados paisajes de la calle que él observa como si fuera una máquina fotográfica. Por ejemplo, el pasaje de la escena de un robo en plena vía pública; o el del incidente sucedido al "falso poeta" que se lió a golpes con Octavio Paz por una mujer. Estos diarios no sólo rebosan de la vida íntima de Ribeyro, sino que reflejan ámbitos, retratos que el autor toma de la realidad mientras camina por una calle cualquiera. Es esta mezcla lo que hace que esta obra resulte tan singular y merezca no sólo ser leída sino estudiada.

Porfirio Mamani Macedo



El juego del alfiler
Darío Jaramillo Agudelo
Editorial Pre-textos, Valencia, 2002.

El hallazgo central de esta pequeña novela del poeta y novelista colombiano Darío Jaramillo Agudelo (Colombia, 1947) ha de buscarse en su carácter paródico de reminiscencias cervantinas. Desde la primera línea el escritor nos impone su equívoca distancia. "Voy a contar una historia que pude haber vivido yo. Tal vez por eso –y sin mi consentimiento– el narrador y personaje de este cuento dice llamarse Darío Jaramillo. Pero es un ser ficticio, distinto de quien escribe –a lo mejor él también ficticio–, un ser imaginario que pertenece a una historia también inventada, sujeto a una realidad tan sólo verosímil, no verdadera", asegura el autor para, a partir de ese momento moverse entre las dos aguas que representan la realidad efectiva y las otras realida-

des posibles. En *El juego del alfiler* las señas de identidad físicas y psicológicas del Jaramillo real se confunden con las de su *alter ego* literario, y únicamente los avatares en que se ve atrapado el protagonista de la historia, con su pierna ortopédica idéntica a la que el colombiano usa desde que perdiera la suya en un atentado sufrido hace varios años, su buen humor siempre afilado por la ironía y su exaltada defensa de la amistad, le diferencian de quien, pluma Mont Blanc en mano, se dedica a seguirlo/conducirlo/atraparlo por los capítulos de esta falsa narración policíaca.

Porque, en efecto, para desarrollar este inteligente juego de espejos, que en tantas cosas recuerda experimentos de los creadores del Oulipo o las novelas intelectuales de Gesualdo Bufalino, Jaramillo Agudelo se vale de un modelo de intriga que bebe, más que de la gran literatura negra –aunque aquí hay huellas de Chandler, Hammett–, de la más fríamente policial, de quiosco. Resulta notable la pervivencia que mantiene ese esquema policial entre ciertos autores de la alta literatura hispanoamericana, fundamentalmente en la argentina, (pienso en Saer y en Piglia, pero ellos son herederos de Borges y Bioy), si bien en cada caso ese recurso adquiere formulaciones distintas, y en el de Jaramillo toda la intriga exhibe una transparencia inhabitual; una transparencia en la que los hilos del enredo permanecen todo el tiempo al descubierto, de modo que su conclusión final sobreviene de un modo casi desdeñoso, como si, sabiendo ya el lector cómo suelen terminar estas cosas de desfalcos y bandas organizadas, no debiera el autor malbaratar su tiempo en dar explicaciones y proporcionar detalles de forense.

La historia es sencilla y está planteada con la elegancia de un narrador ilustrado dueño de una prosa concisa y directa. Tres amigos igualmente cosmopolitas y bienhumorados (uno de ellos mujer) pasan unos raros días en Miami dedicados a actividades de ocio que incluyen, casi más que cualquier otra pasión el descubrimiento de buenos restaurantes. En una de sus salidas al doble de Jaramillo le aborda un hombrón que asegura haber sido compañero suyo de colegio y con el que mantiene una conversación intrascendente. El encuentro, en sí mismo intrascendente, sólo adquiere gravedad cuando, a su regreso a Medellín, Darío descubre que ese antiguo compañero es un estafador y que la policía judicial está al tanto de la breve entrevista del restaurante. Un tercer amigo (toda la novela desprende un aroma de intriga de salón), superintendente de Justicia e investigador del caso, convence a

Jaramillo para que haga de intermediario ante el fugitivo: el ladrón podrá mantener su vida norteamericana a cambio de una devolución pactada. Con lo que no cuenta ninguno, ni siquiera el prófugo, es con la existencia de una trama superior, es decir, con la misma realidad colombiana, que obedece sus propias reglas y que acabará dando con todos los protagonistas en la fosa. Estructurada en cuatro partes (Personajes, Trama, Nudo, Desenlace), Jaramillo cumple cada paso poniendo de su lado la inteligencia del lector, quien no se siente frustrado, sino intrigado y divertido, por el descarado escamoteo de detalles que exhiben sus páginas. Como él mismo advierte en una de sus apostillas: "Soy de palabras, limito con la existencia de este relato (...): para mí es esencial que cada palabra signifique lo exacto. Es cuestión de ser o no ser".

De este modo, la levedad resulta ser un componente más del juego paródico que desarrolla Jaramillo. Todo aquí es tramoya, farsa, pero bajo tanto buen humor se esconde un *roman à clé* que ilumina, de un modo sesgado y elusivo, y a la vez complejo, el tema de la violencia colombiana. La tesis de fondo –mejor sería hablar de "percepción de fondo"– es que el aparato jurídico-parlamentario no basta para abordar los problemas del país y su engarce con la realidad se articula en escenas como la entrevista con el superintendente (pp. 63-74), las alusiones al modo ilegal de blanqueo de dinero (pp. 123-127), el estallido de violencia con que de pronto se manifiesta una realidad que durante el desarrollo del libro sólo ha sido aludida con distancia (pp. 147 y siguientes). Ésas son las ventanas por las que Jaramillo nos deja ver de qué país está hablando; un país donde la corrupción practica normas tan claras como las de la democracia parlamentaria. El párrafo, a mi entender excepcional, con que el autor relata su propia muerte –y que me atrevo a repetir a sabiendas de que lo que menos importa de esta reseña epidérmica es descubrir u ocultar detalles que a su creador le complace exponer–, coloca sobre la mesa, aunque sea en clave de humor, la guerra larvada que asuela su país. Dice Jaramillo de sí mismo: "Una madrugada, engañaron al portero de su edificio y forzaron la entrada de su apartamento mientras él dormía. Fueron hasta su alcoba. Lo acribillaron en su cama sin que despertara a ponerse su prótesis para llegar con dos pies a la otra vida". De un modo tan sucinto y a la vez, por cómico, tan lacerante y vívido, resume este poeta y narrador su convivencia con la muerte.

Carlos Vega

Nada de nadie
Silvia Guerra
tsé-tsé, Buenos Aires, 2001.

De la nada surge la palabra poética

No hay nada tan redondo y circular como el término "nada". En él Adán se dobla fetalmente, se da la vuelta como una rueda o un ovillo o un óvulo; termina su función: entra en la nada.

JOSÉ EMILIO PACHECO

Nada de nadie, el quinto libro de la escritora uruguaya Silvia Guerra, marca la madurez de su obra poética, y la consagra como una poetisa del lenguaje, concentrada en el acto de escribir y en la reflexión de la propia naturaleza de la poesía. Si bien pocos son los poetas que puedan clasificarse de esta manera, a pesar de que la poesía es el género que más tematiza su propio arte, hay aún menos mujeres que articulen en su poética el acceso a la lengua. El epígrafe de Rimbaud que abre el libro adelanta esta dificultad del género sexual: "Sacerdotes, profesores, amos, os equivocáis / entregándome a la justicia / ... / no comprendo las leyes, no tengo sentido / moral, soy una bruta: os equivocáis" (*Juana de Arco, Mala sangre*). La que escribe, como la Juana de Arco recreada por Rimbaud, se sabe afuera del privilegio de la ley lacaniana que le daría palabra e identidad; asimismo está ajena a una moral que se aleja de la ética, al dificultarle hasta el límite de lo soportable el proceso de descubrir al "yo" en la lengua (la entrada al orden simbólico), y por lo tanto, anhela una justicia de la que duda.

Desde el umbral de la escritura, este libro se sitúa en la nada; en el silencio de las palabras que nunca han significado lo que se creía querer, y en una zona turbia y confusa desde donde la mirada herida de la poeta, como la del esclavo del emperador Adriano ("La copa de Alabastro", p. 86), proyecta imágenes. Palabras e imágenes re/crean en *Nada de nadie* un mundo familiar y extraño al mismo tiempo, del cual surge un conocimiento que, como en toda gran poesía, rebasa el plano referencial. Los cincuenta y seis poemas del li-

bro invitan a participar en un proceso activo del arte de conocer, y lo que se conocerá en la lectura y relectura de los mismos es el proceso de la escritura que debe conocer su propia corporalidad para nombrar el deseo de seguir escribiendo; el deseo de seguir conociéndo/se: "Y no arribar jamás a patria alguna / por no pertenecer más que al exilio eterno itinerante / de una lengua que cierra y que no acoge, aunque, / vino de mí y fue hilvanada en la plena ignorancia del / estío. /... / para / decir más quiero, más de eso quiero" ("Requiem", p. 48).

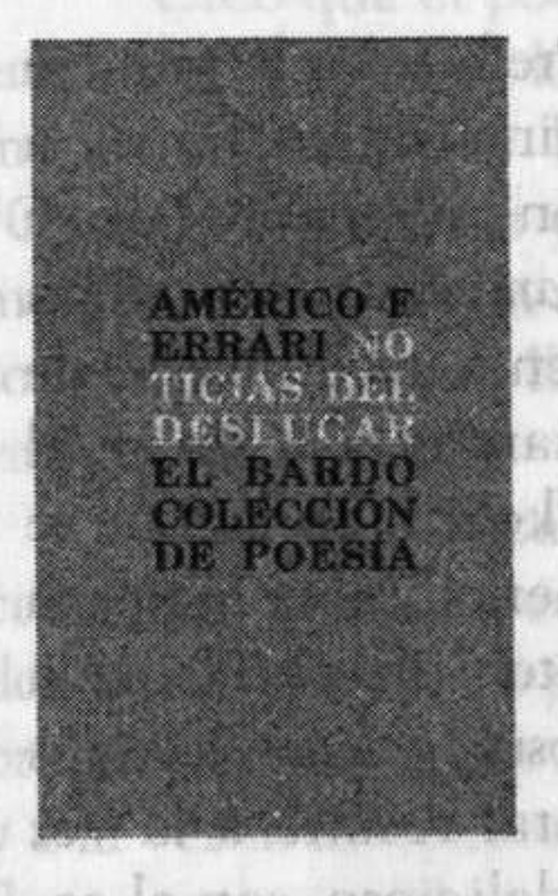
Eduardo Espina, otro gran poeta también uruguayo que bucea en la porosidad del lenguaje, consciente de su valor cognoscitivo (ver Enrique Mallén: *Con/figuración Sintáctica. Poesía del des/lenguaje*, Santiago: RIL, 2002, p. 11), observa en el prólogo que "la pluma" de Silvia Guerra "no vuela: escribe" (p. vii). La escritura consciente de que se entra a la lengua desde un cuerpo de mujer que la exilia de ella, no le permite el vuelo ligero y gozoso, sino que la impulsa a recorrer con palabras una y otra vez el contorno de ese cuerpo hasta fragmentarlo, descomponerlo, y así cuando el mismo se ha transformado en recuerdo pasa a ser tarima desde donde se ve y se habla. De esta manera la poesía se vuelve conocimiento (Gilles Deleuze: *Foucault*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988, p. 115).

El proceso cognoscitivo parte de un asedio a los signos prestigiados por la cultura occidental, las figuras míticas de las Parcas griegas. Cloto, Láquesis y Atropo, las hijas de Tetis, no explican las ambigüedades arbitrarias de la vida humana; y ciertamente, no representan verdades universales. Las Parcas son significantes, cuyo único significado posible es dudar del mismo. El poema "Cloto," con el cual se inicia el libro, finaliza con los siguientes versos: "me preguntan algo que no entiendo, no entiendo qué me dicen / no entiendo qué hago ahí, por qué me siguen, / Y yo no sé qué hacer, y ellos tampoco" (p. 18). Sin salvavidas mitológicos, la poetisa se lanza al mar del lenguaje con su cuerpo y su mundo cotidiano: hijos, leche, casa, bolsa del mercado, cena, etc. La poetización del cuerpo y de las experiencias le permite a la poetisa doblar y duplicar el afuera con "un interior coextensivo", así como traer al presente el pasado y el futuro (Deleuze, pp. 118-119). Si en "Como mujer" lo femenino se convierte en obstáculo para el conocimiento, para ver y nombrar: "Debe querer el nombre. / Pero no hay nombre, madre / Es el Olvido" (p. 32), a lo largo del poemario es precisamente la experiencia femenina la que lo hace posible.

Una vez despojada del miedo de no pertenecer, de su condición de paria de la lengua, la hablante se desnuda y atraviesa el espejo para encontrar a su doble, doblez del afuera en el adentro, y crearse en la lengua poética: "Sacarse los vestidos de a uno / enagua tras enagua para pasar al otro lado después / de volver por el reflejo" ("Requiem", p. 40).

El proceso de la escritura así como el proceso de la subjetivización, o sea el convertirse en sujeto en la lengua y, por lo tanto, en la historia, parten de un vaciamiento de todo aquello que negaba el inicio de ese proceso. El punto cero o la "nada" resulta del despojarse de los miedos con los que la cultura fue cubriendo el cuerpo y obstaculizando la articulación del deseo: "No me quiero morir sin haber / abierto la boca en la tormenta y tragarme los embudos del / miedo, uno por uno. / ... / Pensar el viento mirando una esfera / pulida que pueda hacer girar entre los dedos" ("Todavía", p. 104). El ritual del despojo es solitario. No hay nadie que orqueste el acto del desnudarse, excepto la presencia de los lectores que lo acompañan expectantes; de no lograrse quedarán sumidos en la nada y el proceso cognoscitivo del poema cesaría. Cuando la poetisa logra plasmar el deseo; hacerse de su propio cuerpo y experiencias por medio del lenguaje, otras voces aparecen para darle cabida en el sistema lírico: Rimbaud, Nabokov, Quevedo, Woolf, Rilke, Mercedes Rein, Paul Celan, W. H. Auden, Djuna Barnes, pero también Paul Valéry y Rosario Castellanos. La poesía hace justicia a esta poetisa que ha logrado crearse a sí misma, mientras deja constancia de la incertidumbre de la realidad. *Nada de nadie* se ubica entre los grandes poemarios de la estética neobarroca latinoamericana.

María Rosa Olivera-Williams



Noticias del deslugar
Américo Ferrari
Barcelona, El Bardo, 2002.

En un artículo sobre el zen y su repercusión en Occidente, Umberto Eco narra la historia de un joven que se presenta ante su maestro para preguntarle acerca de la

iluminación espiritual (denominada "satori") y la manera de acceder a ella. El monje le invita a sentarse y, de acuerdo con el ritual que preside la ceremonia del té, le ofrece una taza. Cuando la infusión está preparada, el maestro la vierte, lentamente, en la taza de su discípulo, incluso cuando el líquido empieza a derramarse, hasta que el joven exclama: "Maestro, maestro, la taza ya está llena". A lo que el maestro responde: "Como la taza, también tú estás lleno de opiniones y de razonamientos. ¿Cómo puedo enseñarte zen mientras no hayas vaciado tu taza?".

En el "Prefacio" a la primera edición argentina (de hecho, es la primera edición en español) de su ya clásico *El camino del Zen*, Alan W. Watts comenta que este tipo de textos o enseñanzas basadas en el "mondo" y el "koan", en las que se mezcla de manera directa la fuerza y el humor, junto a un sentido de la belleza y del absurdo que a los ojos de un occidental resulta a la vez exasperante y delicioso, son el camino (Watts habla del zen como de un "camino de liberación") para acceder al vacío de la propia conciencia de todo lo que pueda turbar la iniciación.

Pero, para ello, la intuición se convierte en el único vehículo posible. Intuición como función de la mente que va más allá del alcance de su comprensión y, en consecuencia, de su control; jugando un papel parecido al que Jung atribuía al inconsciente, del que dice es "el gran guía, amigo y consejero del consciente". "La visión indecible de todo lo que no se ve" (el verso es de Américo Ferrari).

El practicante zen está convencido de que el mundo físico es sólo la sombra de la Realidad, tan efímera en valor como en tiempo. "No hay realidad aparte del devenir, el devenir es la realidad y la realidad es el devenir (...); todo está sujeto al devenir y nunca permanece siendo lo mismo", escribe D.T. Suzuki (aunque casi podría haberlo hecho Heráclito). Para el zen, todo lo que nos rodea (el Universo) es mutable, fugaz, inmediato, paradójico, indefinible... y cualquier intento de definirlo y fijarlo en leyes está destinado al fracaso.

En última instancia, según explica Watts, "gran parte de los vocablos chinos hacen tanto de sustantivo como de verbo, de manera que a quien piensa en chino le cuesta muy poco advertir que los objetos son también sucesos, que nuestro mundo es una colección de procesos más que de entidades". De ahí nace la desconfianza zen en la palabra: "Los que saben no hablan; / los que hablan no saben". Una desconfianza o escepticismo que guarda relación con la teoría del lenguaje de

Wittgenstein, con la poesía de Ingeborg Bachmann o, incluso, con los siguientes versos de Américo Ferrari, pertenecientes a un poema con el sugerente y revelador título de "Haber de callar": "el decir del sentir / ha agotado el sentir".

Pero frente a una misma encrucijada, Bachmann y Ferrari responden de manera completamente opuesta. Quizá porque, como escribe Suzuki, "una afirmación siempre implica una negación, y una negación siempre implica una afirmación, están interrelacionadas (...). La luz siempre va con la oscuridad. La afirmación se vuelve negación, pero la negación regresa a la afirmación original. Salir es regresar".

Si para Bachmann, conocedora de las limitaciones del lenguaje, la desconfianza en la capacidad esclarecedora de la palabra desembocó en el silencio ("No las digáis" reza uno de los versos de "Vosotras, palabras"), para Ferrari, la solución se encuentra en "la incontenida fluencia / de nuestro palabrear". O, como en otro poema, "diciendo nada sólo por decir".

De hecho, ése parece ser el germen de su último libro publicado hasta la fecha (*Noticias del deslugar*), en el que puede leerse la siguiente cita de Thomas Boberg: "Mis oídos son videntes". El sonido que persigue una visión (una iluminación), la luz que establece un vínculo con los sonidos: de ahí que una de las tres secciones del poemario lleve por título "Visión de un son" y de ahí, también, versos como "esta muralla de sonidos / desprendidos / del fogonazo mismo / de esa visión".

Llegados a este punto, la referencia a Baudelaire y a su poema "Correspondencias" parece inevitable. También a Verlaine y su sumisión del poema a la música. O a Machado: "y yo sentí la espuela sonora de mi paso / repercutir lejana en el sangriento ocaso, / y más allá, la alegre canción de un alba pura".

Creo que el poema "Sonido en el ojo" resume y a la vez complementa lo expuesto hasta ahora: "Cuando toda la luz y el color del mundo / se nos hagan audibles / y el sonido del color nos llene los ojos / ya podremos cesar".

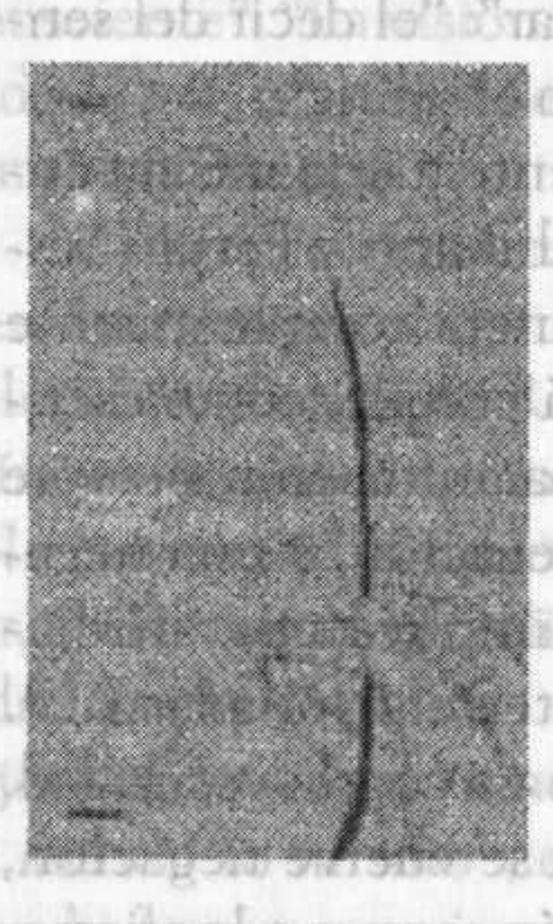
Pero esa música de la que nacen y con la que se envuelven todos y cada uno de los poemas del libro, como el agua que abre un cauce y a la vez lo arropa; esa música que fluye interminable (como el río de Heráclito, como la Realidad zen), acerca a nuestra orilla la noticia embotellada de un náufrago del "deslugar". Un "deslugar" o malestar frente a la cotidianidad que rodea al poeta que se traduce en interrogaciones (la poesía de Ferrari ofrece más dudas que certezas), en encabalgamientos abruptos, en re-

ferencias a la "nada" (un símbolo que recorre el libro como una especie de hilo umbilical), en negaciones, en un sentimiento de absoluta orfandad que desemboca a veces en la ironía, en confusión, en inmediatez (porque el dolor, claro está, se escribe siempre sin memoria)... ingredientes que recuerdan y producen al lector las mismas sensaciones que las enseñanzas zen de las que hablábamos al principio. Eso sí, siempre desde una mirada absolutamente occidental o, a qué negarlo, absolutamente peruana.

Como bien escribe Juan Manuel Roca, en el prólogo a la poesía completa de Américo Ferrari publicada en 1998 bajo el título de *Para esto hay que desnudar a la doncella. Obra poética (1949-1997)*, "se rastrea la summa poética de Américo Ferrari y como en uno de sus libros nos asomamos a un *Espejo de la ausencia y la presencia*. Claroscuros. Nudos y desnudos. Futuros yéndose. La búsqueda de un ritmo interior y quizá anterior a la palabra, ese ritmo que se da en los bordes del lenguaje".

Frente al proceso dinámico del vivir y su absurdo, uno tiene la necesidad de llenarse los ojos con la ironía, la indagación lingüística y la belleza de los poemas de Américo Ferrari. Llenarse los ojos de palabras y, así, como en los versos de Emilio Prados, "lleno hasta el mismo borde de los ojos / me iluminé por dentro".

Josep M. Rodríguez



Antología
Juan L. Ortiz
Editorial Losada, Buenos Aires-Madrid, 2002.

En la estrofa XII de *El cementerio marino*, Paul Valéry escribe: "La vie est vaste, étant ivre d'absence". Al traducir este verso, Jorge Guillén desliza una modificación: "ebria de esencia al fin, la vida es vasta". La minúscula desviación fónica que existe entre "ausencia" y "esencia" da pie a un serie de especulaciones metafísicas y también poéticas que la traducción de Guillén insinúa, entre ellas tratar de acertar si estos dos términos son asimilables o contrapuestos. La poesía de Juan Laurentino Ortiz (Entre

Ríos, 1896-1978) circunda y se interna en este oxímoron que ofrece al menos dos posibilidades a una respuesta ontológica de lo viviente. La *Antología* que publica Losada de esta obra prácticamente desconocida fuera del ámbito argentino brinda una excelente oportunidad para seguir, a lo largo de 12 libros y de 46 años de trabajo, esta indagación acerca de la condición ulterior de todo ser. Juan L. Ortiz es uno de esos extraños casos en Argentina que pudo escribir (y consagrarse) fuera de Buenos Aires: es justamente la Universidad Nacional del Litoral, en Santa Fe, la que en 1996 publica por primera vez su *Obra completa*, y muchos escritores de la región, hoy ampliamente conocidos como Juan José Saer, Hugo Gola, Edelweiss Serra, han prologado sus libros y escrito sobre ellos.

Lo primero que destaca de la poesía de Ortiz es cuán estrechamente ligada está a los íntimos avatares de la contemplación filosófica. Y resulta sorprendente y conmovedor percibir la enorme proyección metafísica que adquiere esta obra conformada en torno a referencias personalísimas que tienen como marco casi exclusivamente el paisaje mesopotámico entrerriano donde el delta del río Paraná comienza a abrirse hacia el estuario del Río de la Plata. En esta poesía, es la reiterada alusión a esta región la égloga configuradora de un universo poético compacto que consigue superar ampliamente su referencia inmediata.

El problema ontológico que ocupa a Juan Ortiz a lo largo de su obra es comprender si detrás de cada ser hay una esencia común perdida o hay nada. Se trata de una búsqueda, no necesariamente teleológica, del "espíritu de las cosas", indagación que comienza cuando el poeta descubre que los seres están solos, perdidos de lo que él denomina "la gran relación", "la ronda cósmica", alejados de las "primeras zonas" profundas y oscuras. En sus primeros libros esta oscuridad resta fuerza elegíaca a la búsqueda: la "gran sombra" es dolor y vacío; pero a partir de *La rama hacia el este* (1940), el vértigo de lo oscuro, de lo profundo y sombrío convive con "el canto de la sombra" y lo nocturno también ocurre "en pleno día". A partir de este momento se abre una doble dimensión en la poesía de Ortiz: por un lado, el dolor de los solos, todos los seres desviados de un monismo esencial que Ortiz denomina la "adhesión plena"; por otro, la posibilidad de un "transparecer", de una re-ligión de todo en una sola sustancia, una fundición amorosa, casi *franciscana*, en una "gran hermandad". Dentro de esta tensión ontológica, la poesía es tanto celebración como endecha (to-

dos los "ah" y los "ay" que recorren la obra de Ortiz), y promueve desde una escritura contemplativa y minuciosamente delicada la evocación de una profunda nostalgia de común-unión y la posibilidad gnóstica de reencuentro con un "centro de relación".

En esta búsqueda del espíritu común de todo, el mundo poetizado se manifiesta muy cercano en los primeros libros de Ortiz y el estilo es, consecuentemente, más claro. Sin embargo, a medida que su búsqueda poético-ontológica se define en su profundidad contemplativa, la escritura de los poemas se torna más fragmentada y los referentes cercanos saltan a la página del poema con fuerza impresionista y simbólica. En un gesto que recuerda a Mallarmé, Ortiz destapa la égloga entrerreniana en sucesivas connotaciones de un universo poético cuya contemplación revela ahora un continuo pasaje de los seres *más allá de su en sí*. Esta visión poética cada vez más fraccionada y abstracta traspasa los límites de cada ser con fuerte intención panteísta, transparencia que demanda, en estrecha relación con los simbolistas franceses, la retracción, la *muerte* del poeta ante las cosas: "De pronto sentí el río en mí, / corría en mí [...] Era yo un río en el anochecer, / y suspiraban en mí los árboles, / y el sendero y las hierbas se apagaban en mí". La ausencia de "autoridad" poética confiere a la poesía de Ortiz un tono humildemente apelativo a través del cual el poeta está atento y dispuesto a dialogar con todo en una suerte de mayéutica poética a través de la cual el poeta apela a un "tú" que asume múltiples formas (un árbol, un perro, un niño, un mes del año) buscando, o tal vez esperando encontrar en la fuga permanente de su contorno, el espíritu perdido. A este continuo diálogo se suma una muy particular forma de aseveración que se diluye a medida que ingresa en una interrogación que no abre: "sobre todo cuando la lluvia / teje el mismo silencio / para las frases de unos pájaros...?". Toda certidumbre cesa y la búsqueda ontológica que acomete la poesía no termina porque el mundo que el poeta revela, y el poeta que el mundo muestra, se abren como lo hacen los símbolos del poema, en una germinación siempre *más allá*.

La obra poética de Juan L. Ortiz destaca como una de las más inteligentes y refinadas de la literatura argentina del siglo pasado. Leerla en esta *Antología* es una preciada ocasión de adentrarse en un universo intensamente estético y compartir una búsqueda ontológica inexorable que siempre descubre una capacidad contemplativa cabal.

Carolina Depetris

Boletín de suscripción

Deseo suscribirme a **GUARAGUAO**

Nombre .....

Dirección .....

D.P. .....

Provincia .....

El importe lo haré efectivo con:

- ❑ Recibo domiciliado en Banco o Caja de Ahorros sita en España (en este caso rellenar boletín adjunto)
- ❑ Adjunto cheque bancario a nombre de CECAL
- ❑ Por giro postal nº ..... de ..... fecha .....
- ❑ Ingreso en cuenta corriente: 2100/3054/63/2200355251 de La Caixa

Tarifa para un año (2 números):
Individuos España: 18 €, Europa: 35 €, América, Asia: 43 $; Instituciones: 100 €
(incluidos gastos de envío).

Sr/a. Director/a
Banco o Caja de Ahorros .....
Domicilio agencia .....
Población ..... D. P. .....
Provincia .....
Titular cuenta .....
Número de cuenta ____/____/__/_____

Sírvase tomar nota de atender hasta nuevo aviso, con cargo a mi cuenta, los recibos que a mi nombre le sean presentados para su cobro por CECAL.

Fecha ..... Atentamente.
Firma

Envíenos este boletín a **GUARAGUAO** c/ Pisuerga 2, 1º 3ª · 08028 Barcelona.
Nosotros nos ocuparemos de hacerlo llegar a su banco.

7,50€

Ministerio de Educación, Cultura y Deporte