

EXAMEN DE LIBROS

Cantares mexicanos. Songs of the Aztecs, traducción del náhuatl, introducción y comentario de John Bierhorst, Stanford, California, Stanford University Press, 1985, 560 pp., mapas, ils.; *A Nahuatl-English dictionary and concordance to the Cantares mexicanos*, transcripción analítica y notas gramaticales de John Bierhorst, Stanford, California, Stanford University Press, 1985, 751 pp.

John Bierhorst, investigador estadounidense especializado en las literaturas indígenas americanas, nos proporciona de manera completa una edición de las noventa y un piezas que forman la famosa colección de *Cantares mexicanos* en la lengua náhuatl. El autor, además de elaborar la traducción al inglés y una buena porción de comentarios, se dio a la tarea de escribir un extenso texto que fue necesario editar en un volumen extra que contiene un diccionario náhuatl-inglés de concordancias con el material de los *Cantares*, una transcripción analítica muy detallada, unas notas gramaticales, y un apéndice final de vocablos (“...every vocablic, or nonsense syllable...”)

que aparecen a lo largo de los textos de esta colección. No hay duda que el autor particularmente dotado con un conocimiento de la cultura y la literatura de los indios de Norteamérica, ha realizado el primer trabajo completo de traducción moderna de una de las piezas en lengua náhuatl que por su forma poética, a veces arcaica, presenta problemas de gran complejidad. Su intención primaria, como él mismo lo afirma, fue la de dar a conocer, en lengua inglesa, “...un instrumento neutral, que el lector pueda usar en la formulación de sus propias interpretaciones”. (*Cantares*, p. 128.) Por esta razón dicho instrumento ha sido acompañado de una serie de estudios analíticos que sirven, de acuerdo al autor, de apoyo para hacer las lecturas lingüística y contextualmente correctas. El resultado de esta empresa tiene una ambigüedad que será necesario analizar.

Primeramente, y a pesar de lo dicho por Bierhorst, la neutralidad interpretativa de este instrumento queda en duda en la sección introductoria de los *Cantares* al mencionarse, de manera reiterada, que las noventa y un piezas compiladas en este manuscrito

corresponden a un solo género llamado *netotiliztli* que floreció durante el tercer cuarto del siglo XVI. Dicho género, según el autor, correspondería a la “danza asociada con entretenimiento mundano”, sin embargo el término no parece corresponder enteramente al trasfondo por él descubierto en los poemas, por lo que decide denominarlos *ghost songs*, algo así como “cantos de los espíritus”, o de los “fantasmas”, como a veces se ha traducido de manera literaria (véase *Mitos y leyendas de los aztecas*, edición de John Bierhorst, Madrid, EDAF, 1985, p. 89). Lo que el autor dice haber descubierto en los cantares es una serie de evidencias de un movimiento de revitalización indígena que floreció hacia el tercer cuarto del siglo XVI, entre —lo que parece— un grupo reducido de nobles de las “naciones aztecas” (Tenochtitlan, Azcapotzalco y otros señoríos aledaños). Dicho movimiento fue celosamente ocultado no sólo de la vista de los españoles sino también de los miembros más jóvenes y más aculturados de la sociedad indígena (p. 4). ¿Cuáles son las ideas rectoras o los planteamientos generales de este movimiento revitalizador que se dio en algunas de las comunidades nahuas del Altiplano central? Según Bierhorst, estamos ante un movimiento pasivamente subversivo en el cual, a través de estas piezas poéticas, se invoca a señores gobernantes y guerreros ya muertos para que desciendan del cielo como flores y como cantos. Por lo tanto estos seres, a los cuales Bierhorst les da el nombre de *revenants* (literalmente: “aparecidos o fantasmas”), son traídos al mundo humano a través de un acto de recuerdo (*remembrance*). Los “espíritus”, o “fantasmas” son de esta manera atendidos y entretenidos con música, con el objeto de persuadirlos a permanecer en la tierra (p. 23). Su presencia aquí en la tierra implica el retorno al glorioso pasado anterior a la conquista española, a las glorias revividas del espíritu guerrero, en una palabra, la vuelta al mundo paradisiaco perdido (p. 63). Este ritual revitalizador a través de los cantos de los espíritus parece entonces darle sentido a todo el conjunto de materiales incluidos en la compilación en lengua náhuatl. Bierhorst afirma haber encontrado la idea rectora, el trasfondo de estas piezas literarias al comparar sus características con aquellas, mejor conocidas, del *Ghost dance*, movimiento revitalizador entre los indios de Norteamérica que se extendió a través de un vasto territorio en el siglo XIX. El autor norteamericano insiste que las piezas en lengua náhuatl, interpretadas como *Ghost songs*, se encuentran ubicadas dentro de la gran corriente de los cantos de los indios americanos (p. 45), y que por lo tanto deben de ser analizadas a la luz de lo que conocemos sobre las literaturas aborígenes:

Yet to certain Mexicanists, who have been inclined to measure Aztec lore against European rather than Amerind norms, the *Cantares mexicanos* has seemed a potpourri of reconstruction (p. 43).

Para aceptar la tesis interpretativa de Bierhorst sería necesario comprobar, a plena satisfacción de los lectores, tres elementos: a) que los planteamientos básicos del *Ghost songs* tuvieran antecedentes claros y relaciones directas con los datos ahora conocidos en torno a la religión náhuatl prehispánica; b) que realmente se probara de manera clara la existencia de un movimiento revitalizador —mientras no fuese demasiado “secreto y pasivo”— entre un grupo determinado de la nobleza náhuatl en el tercer cuarto del siglo XVI, y que éste, en un momento de actividad inusitada, haya dado lugar a la escritura de obras como los *Cantares*; y c) que las traducciones realizadas por Bierhorst sean, a satisfacción de otros investigadores, “contextualmente correctas” para aceptar, por ejemplo, la mecánica simbólica del *Ghost songs* que propone el autor.

Sobre el primer punto, Bierhorst no intentó establecer una concordancia sistemática entre lo que ahora sabemos sobre la religión náhuatl y las metáforas que aparecen en los “cantos de los espíritus”. Por ejemplo, no son suficientemente explicadas algunas de las interpretaciones en torno a los señores gobernantes y guerreros (*revenants*) que llegan a la tierra procedentes de un mundo celestial en forma de pájaros o cantos, remolineando o girando. O el simbolismo de Huehuetitlan o Xochipétlatl, el “Lugar junto al tambor”, el “Petate florido”, como metáfora del santuario o el lugar sagrado donde se realizaban las principales ceremonias religiosas en la época colonial, y donde, según el autor, los espíritus descenden a ese también llamado “Piso de baile”. Tampoco queda explicada la relación entre los “cantos de los espíritus”, el “espíritu supremo”, el cual, según Bierhorst, es invocado con frecuencia, y los cultos solares, el culto a la diosa madre (en su advocación ya cristiana de Santa María, por ejemplo), o con deidades particulares como Macuixóchitl (p. 39). Sería también necesaria una mayor elaboración en torno a algunas ideas cruciales de la ideología militarista mexica-tenochca como es el caso de los nombres del guerrero como cautivo o víctima potencial, el cual, según Bierhorst, es llamado en los *Cantares* en formas tan diversas como *cuauhzo-zocolli*, *tlazotli*, *ehuatl*, *panitl*, *ámatl*, *huicollí*, *tecómatl*, o con algunos nombres que corresponden a partes del cuerpo humano como *máitl*, *yóllotl*, o *cuáitl*. Sería difícil imaginar un movimiento revitalizador colonial indígena, como el que aquí se plantea, sin un sustancial

antecedente del pensamiento cosmológico indígena el cual, aunque en muchos casos ya cristianamente sincretizado, sería de alguna manera reconocible dentro de su contexto prehispánico original. Sin embargo no vemos claramente esa unión entre la cosmovisión antigua, necesario antecedente, y la interpretación que le da el autor a ciertas ideas supuestamente derivadas de dicho pensamiento. Se podría alegar que la influencia del cristianismo sacó a dichos elementos de su contexto original y los puso a funcionar en otra dirección, la revitalizadora, sin embargo este fenómeno, vinculado más directamente con el importante problema del sincretismo hispano-indígena, tendría que estudiarse con más detenimiento y precisión, aspecto que no se percibe en la introducción que acompaña a los *Cantares*.

Sobre el segundo punto sabemos que los grupos de tradición náhuatl, asentados en los Valles Centrales, practicaron un activo y un pasivo nativismo durante el siglo XVI. En un estudio, ahora en prensa, sobre nativismo náhuatl, Barbara A. Kidd expresa su opinión en torno al asunto. Mencionamos a continuación, y a grandes rasgos, algunas de las conclusiones a las que llegó la autora. Podría decirse que, de diversas formas, la población campesina en general resistió pasivamente su asimilación completa al catolicismo. Por otro lado sólo dos grupos profesionales fueron "activamente" nativistas, en cuanto a su orientación hacia la antigua religión. El primero estaba formado por figuras políticas como caciques, principales, gobernantes y jueces, los cuales sólo en un principio provocaron problemas de cierta importancia, pero que más tarde, y con la anuencia más *de facto* que *de jure* por parte de las autoridades españolas, fue aceptado su "nativismo" pero sólo en la forma de sincretismo religioso. En tanto no fueran abiertamente dogmáticos o violentos hacia los españoles, los líderes políticos indígenas fueron dejados actuar con sus propios medios y mecanismos. El segundo grupo activo lo conformaron los chamanes, quienes desempeñaron un más preponderante y continuo papel "nativista", pero a un nivel más aislado y local dentro de las comunidades nahuas del centro de México, principalmente en los campos de la medicina tradicional y los ritos agrícolas.

De las anteriores consideraciones se puede inferir que si bien hubo una práctica nativística en el siglo XVI entre los nahuas de los Valles Centrales, ésta se limitó a una actividad que hoy consideraríamos como la más blanda y aceptable: la asimilación y reelaboración de elementos de carácter religioso a través del sincretismo. El deseo de recrear o retornar a las glorias pasadas, la ansiada

vuelta al mundo paradisiaco ya perdido, con la ayuda de los *revenants* —idea principalísima que estuvo detrás de los movimientos del *Ghost dance* entre los indios de los Estados Unidos en el siglo XIX— no parece asomarse o delinearse con claridad en los esfuerzos realizados por las figuras políticas o “intelectuales” de la nobleza indígena náhuatl. La falta de esta orientación pudo haber sido la consecuencia de una temprana y efectiva infiltración de los líderes de los vencidos en el sistema de poder impuesto por los conquistadores. Esto hizo posible que sus ideas nativistas, aunque activas, como lo señala Kidd, no llegaran a extremos más radicales y de mayor peligro para la estabilidad política y social de la naciente colonia, como sucedió tiempo más tarde en otras partes de Mesoamérica, o en algunas regiones del norte y sur de nuestro continente.

Creemos —y sólo se propone como hipótesis de trabajo— que la confección de los *Cantares* no parece originarse como un esfuerzo para materializar ideas y sentimientos en torno a un nativismo revitalizador activo o pasivo, según los parámetros que se deseen usar, por parte de una nobleza que estaba perdiendo su poder después de la segunda mitad del siglo XVI (véase la discusión en las pp. 58-59 y en el cap. 7: “Revitalización”). El material más bien parece emanar de un genuino esfuerzo por preservar antiguas piezas poéticas y crear otras donde se estaban manifestando los esfuerzos por conceptualizar una nueva cosmovisión hispano-indígena fincada sobre premisas que apenas comenzamos a entender; donde, en diversos niveles, se intentan conjugar algunas de las antiguas tradiciones nativas con las particulares creencias del catolicismo español del siglo XVI.

En lo que se refiere a la tercera premisa, referida a las traducciones que intentan ser “contextualmente correctas”, Bierhorst alcanza, paradójicamente, su mayor aportación, pero también sus mayores críticas (véase discusión en la reseña-ensayo escrita por Miguel León-Portilla para la revista *Mexican Studies/Estudios Mexicanos*, I:2, invierno de 1986). Poner en manos del investigador interesado un texto completamente paleografiado y con aparato crítico hecho con gran laboriosidad como el que se ha incluido en el segundo volumen de esta obra, es un esfuerzo de una utilidad inapreciable. Bierhorst nos proporciona el texto íntegro de un *corpus* poético de primera importancia dentro de la literatura indígena americana. El autor se encuentra de este modo en la corriente de estudios norteamericanos interesados en la publicación analítica de fuentes etnohistóricas de tradición náhuatl, dentro de la cual cabe

mencionar a Robert H. Barlow, Byron McAfee, Arthur J. O. Anderson, Charles E. Dibble, Thelma Sullivan, J. Richard Andrews, Howard Law, R. Joe Campbell, Gordon Whittaker, Frances Frei Berdan, Karen Dakin y Jorge Klor de Alva. Sin embargo, y hasta donde alcanza nuestro conocimiento, ninguno de los autores citados había intentado realizar, como lo hizo Bierhorst, una tarea interpretativa de sus traducciones a un nivel que parece tan definitivo y tan ceñido a ideas nunca antes usadas en este contexto histórico.

No cabe duda que la traducción de los *Cantares* presenta problemas de difícil solución, derivados de su presentación, contenido, antigüedad y, algunas veces, su deficiente transcripción en la versión por nosotros conocida. Queda aún un largo trecho por recorrer, un trabajo exhaustivo que nos lleve a versiones más directas y exactas. El padre Garibay ya había apuntado, a grandes rasgos, los problemas que presentan estos materiales. El nahuatlato mexicano, en su artículo reseña (*Cuadernos Americanos*, xcVIII:2, 1958, pp. 127-138) a la traducción alemana de los *Cantares* publicada en 1957 por Schultze-Jena, decía:

Es que estos poemas son oscuros y exigen un conocimiento muy amplio de circunstancias y una penetración lo más hondo posible en la mentalidad indiana. Ambas cosas piden largos años, muchos empeños y detenida meditación (p. 134).

Damos a continuación un breve ejemplo que ilustra los problemas a los que se deben de enfrentar los traductores. Se trata de un segmento del *Teponazcuicatl* de las fojas 26v-27v, pieza que es quizá la más popular de la colección debido a una supuesta referencia a un episodio asociado con la aparición guadalupana. Del cantar se han realizado varias traducciones desde el siglo pasado, las cuales, sin duda, intentaron ser gramaticalmente precisas. El texto náhuatl dice así:

Y tlapapalxochicentli niyol aya
 nepapan tonacaxochitl moyahua ya
 oncueponti moquetzaco yan aya aya
 yeteoya ixpan tonaa Santa Maria ayyo
 atlya yacuic aya can quetzalaxihuitl tomolihui yana
 ye ntlachihual yceltéotl, y ye Dios aya
 niytlayocol aoya yecocya. Et.

La versión de Brinton (*Ancient Náhuatl poetry*, 1887, p. 109):

Descansando entre flores de diversos colores yo me regocijé. Las muchas flores relucientes se presentaron, brotaron, reventaron, en honor de nuestra madre, Santa María. Cantaron mientras la hermosa estación crecía; que yo no soy sino una criatura del único Dios, un trabajo de sus manos que Él ha hecho.

La versión de Mariano Rojas y Manuel Moreno (en Mariano Cuevas, *Álbum histórico guadalupano del IV centenario*, 1930, pp. 21-32, 275-280):

Yo me recreaba con el conjunto policromado de variadas flores de Tonaca-xóchitl que se erguían sobrecogidas y milagrosas, entreabriendo sus corolas en presencia tuya ¡Oh Madre Nuestra Santa María! Junto al agua cantaba (Santa María): Soy la planta preciosa de escondidos capullos: Soy hechura del único y perfecto Dios: soy la mejor de sus creaciones.

Una primera versión del padre Garibay ("Temas guadalupanos", 1945, p. 415):

Yo la maxorca engalanada de listas rojas he nacido:
la flor de maíz se ha matizado;
allá se irguió a abrir sus granos
en la presencia del dios que hace el día.
En la región de lluvia y niebla sólo las preciosas
plantas acuáticas echan botones para abrirlos:
Yo soy su hechura, su creación. ¡Ya subió!

Una última versión del padre Garibay (*Poesía náhuatl*, vol. 3, 1968, p. 3)

II. Supervivencia de Cintéotl

Monólogo de Cintéotl

Nací yo la mazorca de tintes polícromos:
matizada está la florida mazorca:
¡Ya vino a abrir sus granos en la presencia
del dios que hace el día!
En la región de la lluvia y de la niebla,
donde las preciosas flores acuáticas abren su corola,
yo soy la hechura del dios único,
soy su creación.

La versión de Schultze-Jena (*Alt-Aztekische Gesänge...*, 1957, pp. 140-143):

Han aparecido mazorcas de maíz de muchos colores. Flores de verano de todo tipo se abren, brotan y crecen enfrente de los ojos de la diosa, nuestra madre, Santa María. El agua salpica, espléndida hierba acuática brota y crece. Yo también soy una creación del único dios. Dios nos bendice; ha venido sobre nosotros.

Y la versión de Bierhorst (*Cantares mexicanos*, 1985, p. 221) es la siguiente:

“Como mazorca multicolor de maíz en flor yo desperté a la vida.” Una multitud de flores de maíz se derraman; vienen floreciendo: ellas llegan delante de la cara de nuestra madre Santa María.

Gemas de turquesa como el agua y la pluma están cantando en estas aguas: ellas están brotando. “Yo soy la creación del Único Espíritu, Dios. Yo soy su creación.” ¡Ellos han llegado!

Xavier NOGUEZ
El Colegio de México

W. George LOVELL, *Conquest & Survival in Colonial Guatemala: A historical geography of the Cuchumatán Highlands 1500-1821*. Kingston and Montreal, McGill-Queens University Press, 1985.

El autor es un geógrafo canadiense que empezó a interesarse en los Altos Cuchumatanes después de hacer su tesis de maestría sobre la geografía histórica de Oaxaca, y el libro, cuyo subtítulo precisa el tema, es el resultado de la investigación de su tesis doctoral, en torno a la cual ha publicado ya varios artículos. Se trata pues de una monografía de etnohistoria regional, con un marcado enfoque demográfico y geográfico. Y ojalá tuviéramos en el futuro muchos más de este tipo.

Conquest & Survival tiene virtudes que hay que destacar. Aporta a la historiografía guatemalteca un abundante acopio de información (hasta ahora dispersa) sobre una región —los Cuchumatanes— periférica y muy olvidada, información sistemáticamente impresa en cuadros, tablas y mapas que serán de mucha utilidad y que constituyen modelos. El libro aborda su tema con sensibilidad y seriedad y consigue mostrar la sucesión de diversas formas de explotación —formales y “extralegales”— sobre todo del trabajo indígena a lo largo del periodo colonial, así como también una variedad de