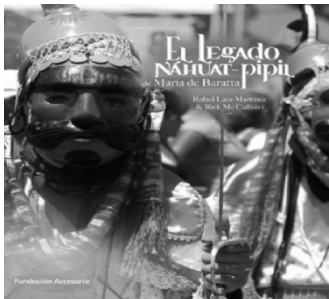


Recensión

El legado náhuat-pipil de María de Barata

Book Review: El legado náhuat-pipil de María de Barata

Jorge E. Lemus*



Título: El Legado Náhuat-Pipil de María de Barata
Autores: Rafael Lara-Martínez y Rick McCallister
Editorial: Fundación AccesArte
Año: 2012
Páginas: 278
ISBN: 99923-994-1-4

La identidad cultural de los pueblos se construye y mantiene de generación en generación, principalmente a través de la tradición oral y el ejemplo que provee la praxis. El conocimiento y la cultura no son fenómenos pasivos, son el resultado de la práctica y de su aplicación en la vida real. La creación del *habitus*, como le llama Pierre Bourdieu, es el resultado de nuestro pensar, sentir y obrar de acuerdo a nuestro estatus social. Es decir, en una misma sociedad existen varias culturas, definidas a partir de sus estructuras sociales. En este crisol cultural, existen, obviamente, culturas dominantes y prestigiosas, y culturas dominadas de bajo prestigio. La homogeneización cultural, que ha sido la política nacional desde la creación del estado salvadoreño, especialmente a partir y desde el sistema educativo nacional, nunca se ha podido completar por las diferencias sociales. No existe una definición entonces del salvadoreño, sino varias definiciones. Para homogeneizar la cultura es condición *sine qua non* la equidad social, concepto todavía utópico para El Salvador.

La identidad de los pueblos indígenas de El Salvador ha sido sistemáticamente folclorizada y reducida a una curiosidad turística, a una exhibición de museo, a un desfile de disfraces o a unas danzas que ni tan siquiera

* Director del Departamento de Investigación, Universidad Don Bosco. jlemus@udb.edu.sv

son indígenas. La dificultad que existe para definir al indígena salvadoreño es precisamente el resultado de este proceso de folclorización de la cosa indígena y la invisibilización de su existencia como pueblo, no solo en el sentido jurídico, sino también en el sentido cultural. En este proceso de folclorización de la cosa indígena, autores como María de Barata, Salarrué y otros, describieron, de manera intuitiva, parte de la cultura indígena contemporánea a sus épocas, dejando, en forma inadvertida, registros valiosos para el estudio diacrónico del proceso de transculturización sufrido por nuestros pueblos indígenas que los ha llevado a la negación de lo propio y a la adopción de lo ajeno, que ahora, también, ya es lo propio. Volver al pasado no es posible. La cultura, igual que la lengua, evoluciona y cambia. Pretender reconstruir y darle validez actual a una cultura, a una cosmovisión a partir de registros históricos y literarios, es una imposibilidad teórica y práctica y una negación a la evolución cultural.

Rafael Lara-Martínez y Rick McCallister se han dado a la tarea de descubrir en esta investigación el legado cultural de los pipiles escondido en la obra de María de Barata. Ambos autores han trabajado este tema en otras publicaciones, como el trabajo de interpretación literaria que hizo Rafael Lara-Martínez de las historias pipiles recopiladas por el alemán Schultze-Jena en la década de 1930, o el trabajo de Rick MacCallister sobre la obra nicaragüense "El Güegüense", de innegable origen náhuatl. De hecho, creo que estos dos trabajos, la obra de Schultze-Jena y *El Güegüense*, forman un marco de referencia conceptual que ayuda al entendimiento del legado pipil de María de Barata.

Desde el punto de vista lingüístico, la obra de María de Barata presenta numerosas faltas que se pueden atribuir a su desconocimiento de la lengua y a las fallas propias del texto original de *La Pastorela y Cuzcatlán Típico*. Transcribir un idioma desconocido y, además, corregir faltas gramaticales es una tarea extremadamente difícil para alguien sin el entrenamiento apropiado. No siendo María de Barata ni lingüista ni antropóloga, nos ha dejado un trabajo etnolingüístico y etnomusical, con una gran riqueza de información que, estoy seguro, servirá de base para futuros estudios.

Voy a referirme a tres aspectos del trabajo de investigación de Lara-Martínez y McCallister incluidos en la obra el sincretismo cultural religioso manifiesto en la figura de *Tonantzin* o *Tunanzin*, el concepto modificado de la *Sagrada Familia* y la cosmovisión indígena presente en el *Tunco de Monte*.

A la llegada de los españoles, el pueblo mexicana adoraba a una diosa llamada *Tonantzin*, *Cuatlicue* o *Sihuacoatl*. Era la madre de todos, querida por dar y quitar la vida, madre de dioses. El altar de *Tonantzin* se encontraba en el cerro Tepeyac, a poca distancia de *Tenochtitlán*. En ese mismo cerro, según la historia, en el año 1531, diez años después de la conquista de *Tenochtitlán*, se le apareció al indio Juan Diego la Virgen de Guadalupe, y le habló en náhuatl. Ella pidió que se le construyera un templo en ese cerro, el mismo cerro en el cual se le rendía culto ya a *Tonantzin Cuatlicue*. En su *Historia General de las Cosas de la Nueva España* (1540-1585), Fray Bernardino de Sahagún reflexiona que:

...donde está un montecillo que llaman Tepeacac y que los españoles llaman Tepequilla, y ahora se llama Nuestra Señora de Guadalupe. En este lugar tenían un templo dedicado a la madre de los dioses, que ellos llaman Tonantzin, que quiere decir nuestra madre. Allí hacían muchos sacrificios en honra de esta diosa, y venían a ella de muy lejanas tierras, de más de veinte leguas de todas las comarcas de México, y traían muchas ofrendas: venían

hombres y mujeres y mozos y mozas a estas fiestas. Era grande el concurso de gente en estos días y todos decían 'vamos a la fiesta de Tonantzin'; y ahora que está ahí edificada la iglesia de Nuestra Señora de Guadalupe, también la llaman Tonantzin, tomando ocasión de los predicadores que también la llaman Tonantzin. ...y vienen ahora a visitar a esta Tonantzin de muy lejos, tan lejos como de antes, la cual devoción también es sospechosa, porque en todas partes hay muchas iglesias de Nuestra Señora, y no van a ellas, y vienen de lejanas tierras a esta Tonantzin como antiguamente.

La influencia cultural del pueblo mexicana en toda Mesoamérica, oficializada incluso por los propios españoles durante la colonia, que promovieron el uso del náhuatl como lengua franca en toda la región, permitió que el culto a *Tonantzin* siguiera en las comunidades, y que relacionaran a esta deidad indígena con la Virgen María, la Virgen de Guadalupe, promoviendo el marianismo no solamente en Mesoamérica sino en toda América Latina. *Tonantzin* o *Tunanzin*, en pipil, significa "nuestra madrecita", literalmente "nuestra madre noble", quizá, aunque extrañamente ningún estudioso lo ha considerado, por lo que lo propongo acá, *Tunanzin* significa "nuestra reina", ya que el sufijo náhuatl *-tzin* significa nobleza, como *pipil* = niño, pero *pipilzín* = príncipe. Así, *Tunan* significa nuestra madre, pero *Tunanzín*, se puede traducir como "nuestra reina".

Para muchos estudiosos, incluyendo a grandes pensadores como Octavio Paz y León Portilla, el culto a la *Tonantzin* Guadalupe es la expresión máxima del sincretismo durante la colonia. En ella se funden dos culturas y dos religiones para dar paso a una identidad propia de la Nueva España. A partir de la *Tonantzin Guadalupe* se forja una identidad de nación que incluye a indios, a mestizos y a criollos.

La figura de la *Tunanzin* se encuentra presente en la obra recopilada por María de Barata. Le llaman *Tunanzin* *María*. El nombre *Guadalupe* no aparece en el texto. Es nuestra reina o nuestra señora María. ¿Se repite, entonces acá, en Izalco, el culto a *Tonantzin*? Lara-Martínez y McCallister sostienen que sí y que *Tunanzin* representa a la luna. En la tradición Mexicana, sin embargo, *Tonantzin* es la madre de la luna y el sol. Esto marcaría una diferencia de concepción entre la tradición mexicana y la indígena salvadoreña de la época, si abrazamos la posición de Lara-Martínez y McCallister. Si no, creo que estaríamos hablando de una representación de la Virgen María, a secas, y no específicamente de la Virgen de Guadalupe.

Quiero hacer énfasis en el valor diacrónico del trabajo de María de Barata. Como mencioné anteriormente, el conocimiento y la cultura no son fenómenos pasivos, sino el resultado de la práctica y de su aplicación en la vida real. Si en tiempos de María de Barata aún existía un culto a *Tonantzin* en Izalco, no significa que dicho culto aun permanezca en la actualidad. O tal vez, *Tunanzin*, tenía un valor literal, nuestra señora. Los autores, Lara-Martínez y McCallister sostienen en este trabajo que dicho culto sí existía.

El otro punto controversial de la obra, es la representación que infieren los autores de la Sagrada Familia como la nueva trinidad que remplaza al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. María de Barata recopila los versos que hacen referencia a María (la luna, la madre), José (el sol, el padre) y el Niño (Venus, Jesús). Esta concepción de la trinidad tiene mayor sentido en la cosmovisión pipil que consideraba a los dioses como seres tangibles, a quienes podían ver y con quienes podían hablar (e.g., el sol, la luna, el viento, etc.). Esta novedosa interpretación que los autores hacen es controversial pero a la vez real. María, José y el Niño son

una familia real, divina, con historia propia. El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, no forman una familia real, sino dioses abstractos, difíciles de relacionar con el universo indígena de la época. Además, el concepto de “tres personas pero una sola verdadera” complica aún más la concepción del nuevo Dios para los indígenas, a diferencia de la familia nuclear (Sagrada Familia) de María, José y el niño.

Finalmente, quiero hacer unos comentarios sobre los contenidos del resto del libro. El corpus menor estudia los textos nahuas que aparecen en “Cuzcatlán Típico” de María de Barata y un trabajo de Pedro Geoffroy Rivas. Por último, los autores hacen una interpretación de la danza del *Tunco de Monte*.

El jabalí o tunco de monte no es originario de América. Los jabalíes y los cerdos domesticados fueron traídos originalmente por los europeos para deporte, los primeros, y para comida ambos. En la Danza del Tunco de Monte se termina repartiendo simbólicamente la carne del animal cazado entre el público (generalmente, al final de la presentación hay un festín real). La mayor fuente de proteínas de los indígenas antes de la Conquista no era el cerdo, que no es originario de América sino que fue introducido por los europeos, sino el venado (*ne masat*, en náhuatl). Podríamos decir que la danza es una danza postcolonial, o una adaptación de una danza precolombina que representa la caza del venado. Los autores no mencionan esta posibilidad.

La recuperación de textos olvidados como los de María de Barata y su interpretación a la luz de una visión histórica, más antropológica y menos folclórica, nos ayuda a comprender mejor la cosmovisión indígena y el sincretismo cultural del que somos producto. El trabajo de Lara-Martínez y McCallister es una enorme contribución al rescate del patrimonio cultural salvadoreño, a una revaloración e interpretación del trabajo investigativo de María de Barata y a una mejor comprensión del pensamiento indígena.