



Aisthesis

ISSN: 0568-3939

aisthesi@puc.cl

Pontificia Universidad Católica de Chile  
Chile

Brain, Cecilia

Textos cosmogónico-religiosos de las civilizaciones nahuas y españolas: narrativas inestables como  
ejes simbólicos de sistemas de comunicación socializadores

Aisthesis, núm. 47, julio, 2010, pp. 187-203

Pontificia Universidad Católica de Chile  
Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=163216370013>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

A  
©

T  
I  
I  
C

C  
a  
S  
C

C  
U  
C

**R**  
n  
m  
m  
d  
n  
c  
c  
q  
c  
e

**P**

**A**  
w  
a  
a  
w  
in  
d  
li  
a  
a

**K**

Mucho se ha dicho desde el contacto inicial de las civilizaciones Mesoamericanas y la civilización española sobre la superioridad de la escritura alfábética romana para archivar información sobre la historia y la religión, en contraste con el sistema pictográfico empleado por los nahuas. El argumento principal se puede resumir diciendo que el sistema de comunicación pictográfico no materializaba una narración estable. Valga como ejemplo esta afirmación de Motolinia en 1541: "...y a causa de no tener letra, sino caracteres, y la memoria de los hombres ser débil y flaca, los viejos de esta tierra son varios en declarar las antigüedades y cosas notables de esta tierra." (1985: 99). El pictograma, al no ser un equivalente fonético del habla (como la escritura alfábética, cuya lectura permite la repetición de un mismo discurso oral), no permitiría una transmisión exacta de la historia. El otro lado de esta idea establece que la escritura alfábética romana conlleva el elemento de la veracidad. Mendieta, otro cronista español, opina que un nativo que pueda leer la Biblia y los libros de los doctores sagrados en latín será capaz de entender por sí mismo qué bien fundadas estaban las creencias de los españoles:

Mas al fin prevaleció la razón verdadera de que era justo que a lo menos algunos de estos naturales entendiese en alguna manera lo que contiene la sagrada Escritura, y los libros de los sagrados doctores, así para que ellos mismos se fijasen y fortaleciesen más de veras en las cosas de nuestra santa fe, como para que pudiesen satisfacer a los otros indios de cuan diferentemente íbamos fundados los cristianos en lo que creemos y seguimos, de lo que ellos y los demás gentiles habían creído y seguido, sin fundamento, ni camino, ni rastro de alguna verdad (1973: v.2 40).

Acosta resume mejor este prejuicio hacia el sistema pictográfico en la siguiente cita: "Pero porque sus figuras y caracteres no eran tan suficientes como nuestra escritura y letras, por eso no podían concordar tan puntualmente en las palabras, sino solamente en lo sustancial de los conceptos" (2002: 384). La conclusión habitual de estas comparaciones entre el sistema pictográfico y el alfábético es que la información contenida en los textos mesoamericanos era minusvalorada por los españoles.<sup>1</sup>

Varios teóricos de la segunda mitad del siglo XX han compartido estas apreciaciones. Gelb (1969), por ejemplo, cataloga el sistema de escritura mexica como un "limited system" entre los precursores de la escritura.

No matter how elaborate in form the beautiful manuscripts and stone inscriptions of the Aztecs and Mayas may appear, in inner structure they are not on a much higher level of development than the primitive systems of North America and Africa. What can be clearly understood in the Central American inscriptions are first and above all the mathematical and astronomical systems of notations. Outside of these, some inscriptions or parts of inscriptions are understandable but only in the sense that the North American pictures are *per se* intelligible without the conveyance of any linguistic form<sup>2</sup>(51).

<sup>1</sup> No todas las opiniones de los españoles en el siglo XVI están de acuerdo. Zorita arguye que las diferencias en las relaciones no son sólo por la falta de letras y escritura sino también por la falta de intérpretes y porque sus historias se mantenían en pinturas que, en su mayoría, habían sido destruidas y cuyos lectores habían fallecido con el tiempo (1993: 9).

<sup>2</sup> "No importa cuan elaborados en forma puedan parecer los hermosos manuscritos e inscripciones en piedra de los Aztecas y Mayas, su estructura interna no posee un nivel de desarrollo mucho más elevado que el de los sistemas primitivos de Norteamérica y África. Lo que se puede comprender claramente de las inscripciones

La es-  
tico que  
de los in-  
unfixed"  
que exis-  
que éste  
Por otra  
form spe-  
pectivas  
escritura  
definici  
sistema

Este  
y sus pr  
son part  
comunic  
formaci  
cosmogó  
diamos e  
nivel soc  
las trans  
mito-his  
sufre tra  
transform  
las neces  
en los ca  
un mom  
a la pob  
que el fo  
archivar  
la estabi  
mogónic  
son una

Centro  
Fuera  
Norte  
Texto  
"Verd  
"Debe  
[Trad.  
5 Algun  
Nahua  
huas y  
in a co  
de esc  
otros s  
de sign  
de cier

punto son sólo un referente simbólico para un proceso de transmisión de información socializadora mucho más compleja por medio del cual estas narrativas son transformadas constantemente. Además, nos permitirá replantear, dada la inestabilidad y la necesidad de flexibilidad en estas narrativas, la importancia de poder recrear un discurso hablado consistente para la evaluación de los sistemas de escrituras.<sup>6</sup>

## HISTORIAS COSMOGÓNICO-RELIGIOSAS EN LA SOCIEDAD

Una parte central de todos los sistemas de transmisión cultural en todas las civilizaciones, la constituyen las narrativas cosmogónico-religiosas. En España del siglo XVI, estas narrativas se conservaban físicamente en gráficas alfábeticas mientras que entre los nahuas de la misma época se conservaban por medio de un sistema pictográfico. Los textos cosmogónico-religiosos se diferencian de otros textos de las civilizaciones nahuas y española por varias razones. Primero, porque éstos se remiten a un inicio mitológico que, por lo menos en Europa, se considera una ocurrencia verdadera.<sup>7</sup> Segundo, porque se considera que contienen sabiduría que supera a la actual y, por lo tanto, deben determinar las acciones en el presente. Además, según Pelikan (2005), son un contrato entre los vivos y los muertos, un testamento de nuestros ancestros (4). Los textos mismos contienen referencias a estas ideas. En *Leyenda de los soles*, una relación escrita alfábeticamente de un códice pictográfico nahua, esto se manifiesta en la primera oración: "Aquí están las consejuelas de la plática sabia" (Anónimo 1945:119). En el *Popol Vuh*, de los quiché mayas, una civilización no-nahua en Mesoamérica, que según Tedlock (1996:30) constituye una relación alfábética de la interpretación que se hubiera hecho de un pictograma para el público, esta conexión es más evidente. El primer párrafo empieza así: "This is the beginning of the ancient word, here is this place called Quiché. Here we shall inscribe, we shall implant the Ancient Word, the potential source of everything done in the citadel of Quiché, in the nation of the Quiché people"<sup>8</sup>(63).

En el caso de la Biblia, Pablo escribe:

Por lo cual, también nosotros damos gracias a Dios sin cesar, de que habiendo recibido la palabra de Dios que oísteis de nosotros, recibisteis no palabra de hombres, sino según es en verdad, la palabra de Dios, el cual obra en vosotros lo que creísteis (1 Tesalonicenses 2:13).

Podemos ver un ejemplo de este fenómeno, en práctica, en la obra *La perfecta casada* de Fray Luis de León, escrita en 1583. Según el autor, este ensayo-manual sobre cómo debe comportarse una mujer casada toma su autoridad "no [de] lo que me enseñó a mí la

<sup>6</sup> Goody (1975) reconoce la falta de flexibilidad de culturas alfabetizadas en relación con aquellas que no tienen escritura. Sin embargo, el argumento tiende a igualar las culturas alfabetizadas con las culturas del libro lo cual es problemático dado que las características tecnológicas no son fácilmente diferenciables, en su argumento, de las características de tres religiones que comparten una misma raíz (2).

<sup>7</sup> No es claro si los textos cosmogónicos-religiosos de las civilizaciones Nahuas se consideraban verdad de la misma manera.

<sup>8</sup> "Este es el principio de las antiguas historias de este lugar llamado Quiché. Aquí escribiremos y comenzaremos las antiguas historias, el principio y el origen de todo lo que se hizo en la ciudad de Quiché, por las tribus de la nación quiché. " [Trad. Adrián Recinos] <<http://www.digi.usac.edu.gt/bvirtual/litgua/popolvuh/ppvuh.pdf>>.

experiencia sagradas estos textos lar a la de individu una histo de las fe

## DIFEREN

Las difere apoyaba el siglo X

Q y que que en de ha

Que es fáci tacto, lo y organi nahuas c

Th wi on di

En té tecas, lo incluyen la misma cripcion los olme demostr

<sup>9</sup> "Los A realida sociale o indi [Trad.

culturas mesoamericanas ya estaban presentes en la cultura olmeca, en 650 B.C. Aunque, como menciona León-Portilla, este proceso de aculturación no implica que los olmecas hayan sido el origen cultural (1996: 8-9), sí demuestra un proceso de transmisión cultural por aculturación en la región.<sup>10</sup>

La interacción cultural descrita en el párrafo anterior se aplica además a las narrativas cosmogónico-religiosas de la región. En *Leyenda de los soles*, de una civilización nahua, y en el *Popol Vuh*, del quiché maya, encontramos varios aspectos en común. Entre éstos, los esfuerzos iniciales que hacen los dioses por crear a los seres humanos y sus varios fracasos así como la presencia de 400 jóvenes (en el *Popol Vuh*) o mixcohuas (en *Leyenda*) y su muerte a manos de seres que tenían poderes relacionados con las fuerzas naturales. Sin embargo, estas historias también varían mucho en su contenido. Esto se debe probablemente al proceso de aculturación al que fue expuesta la narrativa inicial durante el desarrollo de Mesoamérica, a la hibridez que este proceso provoca y a las diferentes necesidades de cada comunidad en un momento específico de su historia. Como un ejemplo, el *Popol Vuh* (1996) de los quiché mayas explica que los cuatro fundadores de la comunidad provienen de otro lugar, en el este, al que regresan antes de morir (173-175) y que algunos de sus descendientes peregrinan al este, donde reciben títulos de nobleza y la escritura de Tulan (179-180). Es decir, según su texto fundacional, los quiché provienen culturalmente de otra cultura y, puesto que su narrativa cosmogónico-religiosa tiene elementos en común con otras narrativas de la región, es muy probable que la historia original, en forma escrita u oral, haya sido recibida de un antecedente común a todas ellas. Pero los quiché eran también una comunidad central que tenía bajo su poder a otras comunidades; su historia oficial, por lo tanto, reflejaría sus condiciones sociales y se diferenciaría de la historia que recibieron inicialmente. Esto es más evidente en la parte de la narrativa que contiene información sobre los primeros seres humanos viables que pueden crear los dioses. En el *Popol Vuh*, los primeros cuatro hombres son identificados como quiché (1996:149), aunque el libro de la comunidad en la que se basa la obra, indudablemente, no contendría tal información.<sup>11</sup>

Algo similar ocurre con las narrativas cosmogónico-religiosas judeocristianas. El caso más obvio es el de sumarle el Nuevo Testamento a la narrativa de los israelitas para reflejar mejor los intereses de los cristianos. Esta adición cambia el foco de la narrativa hacia la historia de Jesucristo. Además, el Antiguo Testamento establece que el pueblo hebreo es el elegido por Dios, lo cual es una barrera para la asimilación de otros a la religión cristiana. Para superar esto, Pablo establece en Romanos 11 que, si bien los judíos son el pueblo elegido, han caído en desgracia ante Dios por no tener fe, permitiendo que aquellos que no son judíos suban en la estima de Dios. De la misma manera, en Mateo 16:18-20, se suma el texto necesario para la creación de la iglesia cristiana:

<sup>10</sup> Los fundadores del pueblo quiché son citados en el *Popol Vuh* describiendo cómo la identidad de su comunidad era antes idéntica a la de otra sociedad mesoamericana: "Even though Tohil is his name, he is the same as the god of the Mexican people, who is named Yolcuat and Quitzalcuat. When we divided, there at Tulan, at Zuyua, they left with us, and they shared our identity when we came away." (*Popol Vuh* 1969: 162)

<sup>11</sup> Estos cuatro primeros hombres son también los fundadores de la comunidad, quienes luego regresarán a su comunidad original en el Este. La idea de que son realmente los primeros hombres es constantemente contradicha en la historia, pues hay muchas otras comunidades que existen al mismo tiempo que ellos y no son sus descendientes. Por otro lado, si bien dicen ser del Este, su regreso a este es considerado su muerte en el *Popol Vuh*, lo que nos hace cuestionar si realmente está regresando a su comunidad o si es una forma de decir que murieron.

Y  
de  
que  
de

Com  
y necesi

Se pu  
relativam  
el signifi  
sección,  
anterior,  
pueblo e  
los morm  
un mism  
por su p  
que se ha

Es im  
religiosa  
historia  
ocurre c  
esto no e  
El ejemp  
ria temp  
ocurrido  
autores  
redactor  
sido infl  
estoria d  
binar la

Com  
posibilid  
ambiente  
de escrit  
que cont  
de transce

LA ESTA  
CIÓN Y

En la p  
Concilio  
Las razo

<sup>12</sup> Como

vulgate edition, which by the lengthened usage of so many years, has been approved of in the church, be [...] held authentic”<sup>13</sup> (1848: 20). El Concilio no pudo decretar que todas las versiones debían ser exactamente iguales y se contentó con que fuesen impresas “in the most correct manner possible”<sup>14</sup> (1848:21). De lo que se trata aquí, es de conseguir que las diferentes versiones en latín se mantuvieran relativamente uniformes en su contenido ya que era imposible controlar todos los problemas que podían resultar del proceso de transcripción. Un siglo antes, cuando la imprenta todavía no había sido inventada, cada Biblia debía ser escrita a mano, lo que implicaba que todos los textos eran diferentes entre sí.

En términos de traducción, en un estudio sobre las diferentes versiones de la Biblia en inglés, Kubo y Specht argumentan que ninguna traducción puede ser final por: (1) el descubrimiento de nuevos manuscritos del Viejo y del Nuevo Testamento; (2) un mejor entendimiento del significado de palabras y oraciones en las lenguas de los manuscritos; (3) los constantes cambios que ocurren en el lenguaje inglés (1983:17-20). Es decir, los procesos de traducción y modernización, crean múltiples versiones de la misma historia.

Cabe preguntarse, por tanto, hasta qué punto ocurrían cambios por procesos de transcripción, traducción y modernización del lenguaje (pictográfico y hablado) en Mesoamérica. Como menciona Marcus (1992:13), muchos de los textos pictográficos precolombinos que encontraron los españoles son considerados copias de copias. Si bien, la escasez de textos precolombinos hace difícil establecer cómo ocurrió este proceso, hay algunos puntos que vale la pena considerar. Primero, no hay porqué asumir que los mesoamericanos hayan tenido una mayor habilidad para prevenir errores de transcripción y ya sabemos que ni siquiera los esfuerzos de un aparato burocrático como el de la Iglesia Católica, obsesionado con prevenir esos errores en la Biblia, lo logró conseguir. Segundo, los diferentes sistemas de escritura se prestan a distintos errores y cambios en el momento de transcribir, traducir y modernizar el texto. Tercero, los pictogramas podían ser utilizados en varias comunidades, independientemente del lenguaje que se hablaba en ellas, lo que implica que los problemas de traducción no eran comparables a los de traducciones de la *Biblia* latina a lenguajes europeos. Finalmente, si la historia cosmogónica-religiosa de los mayas y los nahuas tiene un mismo origen, el desarrollo del sistema fonético silábico en las civilizaciones mayas probablemente conlleva o una transformación completa a otro sistema de escritura o una hibridez que no por eso deja de constituir un cambio substancial. Hoy no existe una copia del *Popol Vuh* precolombino, pero como menciona Tedlock, se pueden encontrar imágenes que representan varias partes de la historia inscritas en piedra y en decoraciones de artefactos.<sup>15</sup> En éstos se puede ver una combinación del sistema pictográfico y las gráficas silábicas que es diferente al del sistema puramente pictográfico de otras culturas mesoamericanas, incluyendo las nahuas. Es decir, en la región los cambios en los sistemas de escritura a afectan la narración y, por lo menos en el caso maya, los errores en la parte silábica se deben de haber aproximado más a los errores del sistema alfabetico-romano. Si bien el ejemplo anterior no se aplica directamente a la civilización nahua, todo sistema de escritura, como todo lenguaje, evoluciona y esta evolución probablemente conllevó una modernización en las gráficas que narran la historia.

<sup>13</sup> “Que esta misma antigua y vulgata edición que está aprobada por el largo uso de tantos siglos en la Iglesia misma, sea tenida por auténtica”. *Las Sagradas Escrituras*, sesión IV, celebrada el 8 de abril de 1546. Biblioteca electrónica cristiana -BEC- VE Multimedios™. <<http://multimedios.org/docs/d000436/p000001.htm>>.

<sup>14</sup> “De la manera más correcta posible”. *Ibid.*

<sup>15</sup> Por ejemplo, ver la imagen en la edición del *Popol Vuh* de Tedlock (1996: 40).

En lo  
España y  
procesos  
moderniz  
independ  
físicame  
sión del  
la socied

## EL TEXT

Para em  
una part  
es en sí u  
que ya h  
con el tie  
table en  
y de las  
controla  
cosmogó  
pictogra  
su propia  
y visual,

En el  
solver du  
de la Bib  
libro y é  
más vers  
el resulta

Saber  
España,  
Bierhors  
ces reem  
(i). Com  
sobre la  
al resto

En el  
pictogra  
de gestio  
los pict  
La inest  
Motolin  
muy difi  
Gruzins  
cas, sino

consultados para resolver disputas. Alonso de Zorita describe el uso de pinturas para la administración del calpulli:

Este principal tiene cuidado de mirar por las tierras del calpulli y defenderlas, y tiene pintadas las suertes que son, y las lindes, y adónde y con quién parten términos y quién las labra, y las que tiene cada uno; y cuáles están vacas, y cuáles se han dado a españoles y quién y cuándo y a quién las dieron, y van renovando siempre sus pinturas según los sucesos, y se entienden muy bien por ellas... (1993: 34).

Por otro lado, el que la élite azteca haya quemado textos supone o que la eliminación de éstos implicaba una pérdida de información archivada que no era fácilmente recuperable por la tradición oral y/o que esta censura estaba acompañada de un represión de diálogo que por lo menos transformó la tradición oral.

De acuerdo con Van der Loo (1994: 84), en la sociedad nahua, aunque la representación de un pictograma varía dependiendo del intérprete, el significado esencial se mantiene. Gruzinski señala que, aunque los pictogramas eran censurados, existía cierta libertad de interpretación a la hora de representar la historia (1993: 10). Las diferencias en las representaciones podrían haber sido simples diferencias de interpretación, basada en las necesidades políticas de cada intérprete o grupo social en un momento histórico dado. Es decir, se moldeaba la historia a las necesidades ideológicas de cada lugar y cada “presente”. Marcus (1992), por su parte, arguye que en Mesoamérica la escritura en sí era una herramienta política: “writing was used to make public and permanent a whole series of messages that the hereditary leaders of society deemed important”<sup>16</sup>(4). Los encargados de representar la información contenida en los pictogramas nahuas estaban creando múltiples narrativas que reflejaban las cambiantes necesidades de su sociedad. Si bien -en un momento histórico específico- estas narrativas eran diferentes las unas de las otras, se deben de haber mantenido relativamente estables a lo largo del tiempo para inculcar aquellos elementos que eran considerados esenciales dentro del contexto social. Por ejemplo, en *Leyenda de los soles* sus hermanos matan al héroe Mixcoatl. En *Histoyre du Mechique* son tres de sus hijos quienes lo matan al enterarse de que él prefiere a su hijo Quetzalcóatl. Aunque los detalles son diferentes, el elemento de traición domina esta historia en ambos casos y es la causa de la venganza de Quetzalcóatl, quien se vuelve un héroe por sus propias hazañas y no ya las de su padre.<sup>17</sup> Es decir, había una interacción entre la intención política, el contexto social y el sistema oral-pictográfico.

Ahora bien, en España, la *Biblia*, una narración o serie de narraciones (muchas de ellas varias versiones de los mismos sucesos) y los libros teológicos del canon constituyan la historia oficial sagrada. Pero la sociedad en general no tenía acceso directo a estas narrativas. Como en Mesoamérica, un número limitado de individuos transmitía esta información al pueblo en general. Esto es particularmente relevante cuando la *Biblia* todavía no había sido traducida a la lengua vernácula. La primera versión fue traducida por encargo

<sup>16</sup> “La escritura era usada para hacer pública y permanente series completas de mensajes que los líderes herederos de la sociedad consideraban importantes” [Trad. Texto original en Inglés].

<sup>17</sup> Es importante notar que he usado una traducción de *Histoyre du Mechique* que es a su vez una traducción de un texto español y que la obra parece estar escrita por un español, quien se refiere a los indígenas en tercera persona. Para esta comparación, estamos asumiendo que la historia, contada en *Histoyre du Mechique* es una versión verdadera y no un error de comprensión de parte del escritor o que ocurre por el proceso de traducción.

de Alfon  
Catalán  
Vulgata  
no del A  
Francisc  
entera al  
acceso d  
las narr  
causaba

El sis  
*Biblia* er  
parcial y  
dicadore  
exactam  
del siglo  
but also  
political  
Caño (1

El  
el  
cc  
af  
bu

Es de  
moraliza

En su  
la calida  
y estilo e  
en las q  
que decí  
tratados  
santos a  
predicad  
ferente,  
Tercero,  
predica.  
cación,  
enojar a

<sup>18</sup> Aquí c

<sup>19</sup> Sociali  
les y a  
miemb

<sup>20</sup> “Ellos  
nifesta  
Inglés]

castigado a un predicador o se ha forzado la censura: "Yo certifico, como Calificador que he sido de la Inquisición de Granada y en el Consejo, que, si hubiesen los inquisidores de llamar a todos los predicadores que son denunciados por oyentes ruines, no habría quien predicase" (Terrones de Aguilar). Finalmente, hay que intentar ser eficaz para lograr el propósito socializador que se desea, lo que implica que el predicador debe tener en cuenta la naturaleza de su público.

Estos elementos muestran que el discurso que se difundía al pueblo variaba mucho, que estaba influenciado por elementos políticos y por la meta socializadora del predicador, que las historias de la *Biblia* se transmitían como parte de un sermón que se prestaba de otros textos y, finalmente, que estaba influenciado por la audiencia. En términos comparativos, si bien los oradores nahuas no leían una narrativa en sus pinturas que les permitía repetir exactamente la misma historia a su público, en España, donde en teoría era posible, esto tampoco ocurría; las particularidades del orador, la intervención política y las necesidades sociales determinaban en cada caso la narrativa oral que se producía.

La función de la *Biblia* en sí era la de darle autoridad al sermón y al predicador. Terrones Aguilar de Caño nos cuenta que entre los malos predicadores, se usaba el citar en latín excesivamente porque la audiencia los consideraba eruditos en la *Biblia*: "[...] dicen con admiración que sabe mucha escritura (y es de memoria)" (Terrones de Aguilar). Terrones se muestra en contra de esta práctica y la de citar capítulos, pero no contra la de citar los nombres de los libros de la *Biblia* o de los apóstoles para establecer la autoridad de las palabras dichas. Es decir, en términos del contenido del sermón, la *Biblia* era un texto más que compartía el espacio con los clásicos y las fábulas, pero tenía el lugar privilegiado de ser el único que se consideraba la palabra de Dios. Esto proporcionaba un grado de legitimidad al sermón y al predicador, pues su conocimiento de la *Biblia* implicaba que conocía mejor el texto sagrado que el público en general.

Otra forma de difundir la información basada en textos cosmogónico-religiosos era el teatro que, generalmente, se representaba en fiestas religiosas. En el caso particular del teatro religioso, no sólo es el autor el que interpreta y representa la historia oficial, sino también los actores y todo el elenco que representaba la obra para una audiencia. Wardropper (1950) en un estudio de los antecedentes del auto sacramental español, documenta los diferentes cambios que se hicieron a la historia del nacimiento de Jesús Cristo durante el Siglo XVI. Por ejemplo, en la *Égloga o farsa del nacimiento de nuestro redemptor Jesucristo* de Luca, el ángel que informa a los pastores de la llegada de Jesucristo es eremita. Desde este momento, el ángel será reemplazado por sacerdotes, personajes educados que hablan un castellano mejor que el de los pastores y, en 1521, por la figura alegórica de la fe (1201). En la *Farsa Sacramental* de Hernán López de Yanguas de 1520 los pastores son los padres de la Iglesia.

Los receptores también influyen la forma en que se presenta la historia. Como en la comunidad nahuatl, lo importante no son los detalles sino que el mensaje socializador se transmite de la manera más influyente a la audiencia. Por lo tanto, si la audiencia está compuesta de herreros, colmeneros o molineros, un personaje representativo de estas profesiones es incluido en la historia que se representa (Wardropper 1950: 1202). En lo esencial, todas estas historias sobre el nacimiento de Jesús crean un relato muchísimo más amplio que el que está presente en *La Biblia*. En este sentido, el proceso es muy similar al nahuatl, en que el sistema pictográfico proporciona un esqueleto de acontecimientos desde el cual se crea una narración. La flexibilidad del sistema pictográfico, en comparación con el texto alfabético, puede permitir una mayor libertad en la narración oral sin que haya una contradicción con el texto.

Esta socializa la Barca debe ace esa posici tiene un y socializ temporá or varian expresiv el caso d son cond no a un

## LA TRADICIÓN

Como m parte del bien, la tambié La pers en sus es historias hay un e exclusiva en La Bi Trento p

... p S an b co fr ha lo of on as G

<sup>21</sup> "Las t

influer

<sup>22</sup> "Prop del Ev

Es decir, en ambos casos, la tradición oral era una parte importante del sistema de comunicación y complementaba al texto. La flexibilidad de esta tradición oral, más que una falta de eficiencia o una inestabilidad, es un mecanismo importante para que las narrativas del sistema de comunicación cultural puedan ser modificadas de acuerdo con las necesidades políticas y sociales de cada sociedad.

## INTERPRETACIÓN

Todos los procesos de transmisión de la narrativa cosmogónica-religiosa que hemos discutido están influenciados por la interpretación. En su teoría sobre la recepción, Jauss argumenta que el significado de un texto proviene de la interacción que el lector tiene con ese texto. Esta interpretación está basada en una experiencia personal, que es una función del contexto social al que el individuo ha sido expuesto. Es decir, todas las interpretaciones sobre la narración y el significado de la historia dependen de los contactos previos con la historia oficial, las narrativas derivadas de la historia oficial y otras narrativas orales que a su vez se derivan de textos u otras narrativas orales. Se le suma a esta lista el resto de información cultural que recibe cada individuo de su contexto social. En ese sentido, las historias cosmogónico-religiosas que circulan dentro de la sociedad cambian continuamente, creando diferentes significados que reflejan los cambios introducidos por los intérpretes y la necesidades que surgen del contexto social. Con respecto a la *Biblia*, Kling explica:

Several consequences arise from detaching biblical texts from their application in diverse historical contexts. For one, such neglect creates a false impression that sacred texts are static, stable entities, that they function independently of time and space. But this has never been so. First, the Bible itself is embedded in a variety of cultural contexts and reflects the influence of its social settings. Second, because of the changing nature of life itself, nearly every generation of Christians has reinterpreted Scripture (with varying degrees of self-awareness) in order to make the Bible relevant to their concerns<sup>23</sup>(4).

Ahora bien, como hemos discutido, la narrativa cosmogónico-religiosa pasa por un proceso interpretativo por parte de este individuo, responsable de difundir la historia para lograr un proceso socializador. El público, que sólo tiene acceso a las representaciones de

estos int  
contiene  
hemos vi  
del mism  
de los int  
a partir d  
y de otro  
historia  
conversa  
una soci  
no sólo e  
afectand

## CONCL

dicasen a toda criatura, como fuente de toda verdad conducente a nuestra salvación, y regla de costumbres; considerando que esta verdad y disciplina están contenidas en los libros escritos, y en las tradiciones no escritas, que recibidas de boca del mismo Cristo por los Apóstoles, o enseñadas por los mismos Apóstoles inspirados por el Espíritu Santo, han llegado como de mano en mano hasta nosotros; siguiendo los ejemplos de los Padres católicos, recibe y venera con igual afecto de piedad y reverencia, todos los libros del viejo y nuevo Testamento, pues Dios es el único autor de ambos, así como las mencionadas tradiciones pertenecientes a la fe y a las costumbres, como que fueron dictadas verbalmente por Jesucristo, o por el Espíritu Santo, y conservadas perpetuamente sin interrupción en la Iglesia católica". *Las Sagradas Escrituras, sesión IV*, celebrada el 8 de abril de 1546. Biblioteca electrónica cristiana -BEC- VE Multimedios™. <<http://multimedios.org/docs/d000436/p000001.htm>>.

<sup>23</sup> "Variadas consecuencias surgieron al separar los textos bíblicos de su aplicación en diversos contextos históricos. Por ejemplo, tal descuido crea la falsa impresión de que los textos sagrados son estáticos, son entidades estables que funcionan independientemente del tiempo y espacio. Pero esto nunca ha sido así. En primer lugar, la Biblia en sí está incorporada en una variedad de contextos culturales y refleja la influencia de su entorno social. En segundo lugar, debido a la naturaleza cambiante de la vida misma, casi todas las generaciones de cristianos han reinterpretado la Escritura (con distintos grados de autoconciencia) para hacer la Biblia relevante a sus intereses". [Trad. Texto original en Inglés]

Lo que e  
el españ  
transmit  
de recepc  
La Biblia  
del conta  
la histor  
didáctico  
público n  
físicamente  
mitián la  
que no t

Esto  
español

la autoridad narrativa que se le atribuía al sistema europeo basado en la superioridad de la escritura alfabetica romana de almacenar una narrativa oral. La flexibilidad del sistema pictográfico puede haber constituido una ventaja para la difusión de este tipo de textos dada la función social y política éstos. Aquí, además, no se debe ignorar que la tradición imaginativa, mediante el uso del teatro, en España coexiste con la humanística (basada en el texto). Segundo, la narración es un método didáctico muy importante en ambas civilizaciones que se valida mediante el uso de narrativas derivadas de los textos cosmogónico-religiosos. Finalmente, comparaciones entre los diferentes sistemas de transmisión de comunicación deben tener en cuenta no sólo las diferencias, sino también aquellos elementos que los hacen similares.

## REFERENCIAS

- Acosta, José de. (2002). *Historia natural y moral de las Indias*. Ed. José Alcina Franch. Madrid: Dastin.
- Alfonso X. (2001). *General estoria*. Madrid: Fundación José Antonio de Castro.
- Anderson, Benedict. (1991). *Imagined Communities*. New York & London: Verso.
- Anónimo. (1945). *Códice Chimalpopoca: Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los soles*. Trans. Primo Feliciano Velásquez. México. Imprenta Universitaria.
- Anónimo. (1965). “Histoyre du Mechique”. En: *Teogonía e historia de los mexicanos*. Ed. Garibay Kintana. México. Porrúa.
- Anónimo. (1996). *Popol Vuh*. Trans. Dennis Tedlock. New York, London, Toronto & Syndney: Simon & Schuster.
- Bassnett, Susan. (2002). *Translation Studies*. London & New York: Routledge.
- Bierhorst, John. (1992). *History and Mythology of the Aztecs: The Codex Chimalpopoca*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Calderón de la Barca, Pedro. (1981). *El Gran Teatro del Mundo*. Ed. Domingo Ynduráin. Madrid: Alhambra.
- Catalán, Diego. (1965). “La Biblia en la literatura medieval española”. En: *Hispanic Review*. 33.3: 310-318.
- Council of Trent, The. (1848). *The cannons and decrees of the Sacred and oecumenical Council of Trent*. Trans. J. Waterworth. London: Dolman.
- Fernández, Lucas. (1929). *Farsas y églogas al modo y estilo pastoril y castellano*. Ed. Emilio Cotarelo y Mori. Madrid: RAE.
- Friedman, R.E. (1997). “Who Wrote the Bible?” San Francisco, CA: Harper Collins.
- Gelb, Ian J. (1969). *A Study of Writing*. Chicago & London: the U of Chicago P.
- Goody, Jack. (1975). *Literacy in Traditional Societies*. Cambridge: Cambridge UP.
- Gruzinski, Serge. (1993). *The conquest of Mexico: the incorporation of Indian societies into the Western world, 16<sup>th</sup>-18<sup>th</sup> centuries*. Trans. Eileen Corrigan. Cambridge: Polity Press.
- Hill-Boone, Elizabeth. (2000). *Stories in Red and Black*. Austin: University of Texas Press.
- Jauss, Hans Robert. (2001). “From Literary History as a Challenge to Literary Theory”. En: *The Norton Anthology of Theory and Criticism*. Ed. Vincent B. Leitch. New York & London: W. W. Norton & Company: 1547-1564.
- Kling, David William. (2004). *The Bible in history: how the texts have shaped the times*. New York: Oxford University Press.