

Patrick Johansson K.

“La *Historia General*: un encuentro de dos sistemas cognitivos”

p. 185-219

Bernardino de Sahagún: quinientos años de presencia

Miguel León-Portilla (edición)

México

Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Históricas

2002

280 p.

(Serie de Cultura Náhuatl. Monografías 25)

ISBN 968-36-9920-0

Formato: PDF

Publicado en línea: 29 de junio de 2018

Disponible en:

www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/393/quinientos_sahagun.html



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

DR © 2018, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México



LA HISTORIA GENERAL: UN ENCUENTRO DE DOS SISTEMAS COGNITIVOS

PATRICK JOHANSSON K.
Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM

Verdadera *Summa* de todo cuanto atañe a la civilización náhuatl, la *Historia general de las cosas de Nueva España* constituye probablemente la primera manifestación gráfica del mestizaje cultural en México. En efecto, en ella se funden voces indígenas y españolas en el crisol de un libro que buscaba conocer al *otro* indígena mediante una paciente, minuciosa y exhaustiva descripción de los aspectos más relevantes de su cultura. Sin embargo de la voz viva del informante, hasta los capítulos y párrafos del libro en su forma definitiva, tanto la forma como los contenidos de lo expresado sufrieron una notable “refracción” al pasar por el prisma conceptual y gráfico del recopilador europeo. La idea misma que había motivado esta magna empresa de aprehensión cognitiva del *otro*, determinó asimismo el tenor y la configuración de lo recopilado. Como lo señala su artífice fray Bernardino de Sahagún en el Prólogo General, se trataba ante todo de conocer los “síntomas” de la enfermedad que constituía la religión y más generalmente la forma de vivir paganas de los antiguos mexicanos para erradicarlas más fácilmente.

El médico no puede acertadamente aplicar las medicinas al enfermo (sin) que primero conozca de qué humor, o de qué causa proceda la enfermedad; de manera que el buen médico conviene sea docto en el conocimiento de las medicinas y en el de las enfermedades, para aplicar convenientemente a cada enfermedad la medicina contraria (y porque), los predicadores y confesores médicos son de las ánimas, para curar las enfermedades espirituales conviene (que) tengan experiencia de las medicinas y de las enfermedades espirituales...¹

Aunque garantizaba de cierta manera la veracidad objetiva de lo descrito o aducido, el enfoque “diagnóstico” de Sahagún, por el

¹ CF, Prólogo general.

carácter eurocentrista de su perspectiva, no podía siempre dar cuenta del semantismo específico de lo expresado. Una zanja profunda, mas no infranqueable, separaba a mediados del siglos XVI los sistemas cognitivos respectivos del *interpretante* y del *interpretado*, del *sujeto conocedor* español y del *objeto por conocer* indígena, el cual era a su vez un sujeto pensante que había edificado una cultura a la medida de sus necesidades existenciales.

Según las modalidades de la recopilación y sus subsecuentes elaboración y reelaboración, la *Historia general de las cosas de la Nueva España* sirvió de *contenedor* gráfico o de *telar*, para preservar o urdir textos que expresaban o describían aspectos distintos de la cultura náhuatl precolombina. En el primer caso, el texto oral indígena si bien fue despojado de la dimensión supra-segmental de su expresión al pasar por el embudo del alfabeto, permaneció en lo esencial intacto aun en su exilio gráfico. En el segundo, textos en náhuatl, a veces algo deshilachados en la entrega de sus contenidos, e informaciones obtenidas de los informantes o a partir de documentos pictográficos, se dispusieron sobre el telar conceptual y gráfico del recopilador español para constituir un texto nuevo, algo híbrido en su versión definitiva. Por fin, imágenes realizadas por *tlahcuilos* indígenas pero de factura renacentista vinieron a ilustrar el texto náhuatl cuando no asumían parte de lo allí expresado.

En función del texto náhuatl así elaborado, Sahagún procedió luego a redactar la versión en español de la *Historia*, la cual constituye, según los libros y los capítulos, una transposición lingüística y más generalmente cultural del texto náhuatl, una traducción, o un resumen. Algunas veces el texto náhuatl no tiene una versión correspondiente en español y viceversa.

El texto definitivo de la *Historia*, tal y como aparece en sus folios, se compone por lo tanto de un texto en náhuatl, un texto en español, y de unas imágenes que se limitan generalmente a ilustrar lo referido.

Consideraremos a continuación el texto transcultural y transemiótico de la *Historia general* en una perspectiva cognitiva, no sin antes definir a grandes rasgos los sistemas de pensamiento del interpretante europeo y del interpretado indígena tal como se presentaban a mediados del siglo XVI, y recordar las circunstancias específicas que presidieron a la recopilación, selección y transcripción de los datos que determinaron ciertos aspectos formales del documento.

Antes de proceder a describir sendos sistemas cognitivos conviene determinar lo que entendemos por “cognición” y recordar de

manera sucinta cómo se gestó el saber específico que caracteriza al género humano, desde los gestos más pragmáticos hasta los conceptos más elaborados o las ideas más etéreas que lo componen.

I. LA ADAPTACIÓN COGNITIVA DEL HOMBRE AL MUNDO

La cognición es, en el sentido más amplio de la palabra, “la regulación de los intercambios funcionales que se establecen con el mundo exterior”.² Esta definición que propone Piaget incluye los programas genéticos de las plantas así como el instinto animal del cual surgió la cognición propia del hombre después de miles de años de evolución.

En el curso de la evolución se gestó paulatinamente la “función simbólica”, herramienta cognitiva específicamente humana y se produjo la ruptura ontológica del hombre con su entorno natural y su subsecuente nacimiento *al* mundo según la expresión del filósofo Maurice Merleau-Ponty. Con la función simbólica el hombre *es* y *se ve* en el acto de ser. Es inmanente al mundo por la parte somática de su ser a la vez que lo trasciende mediante la representación *simbólica*. Este hecho determinará en última instancia la dualidad inherente al género humano, hecho manifiesto en las religiones mesoamericanas en tiempos de la conquista.

La función simbólica no apareció de un día para otro sino que fue el resultado de una lenta gestación evolutiva. Es probable que interrogantes todavía muy difusas, muy somáticas que no llegaban al umbral de la reflexión, inquietaran al antropoide y que una respuesta igualmente difusa fuera “secretada” orgánicamente por el cuerpo colectivo. Con la aparición progresiva de la función simbólica el ser pasa paulatinamente de un estado *natural* a un estado *cultural* a la vez que se instaura un verdadero “metabolismo cognitivo” que va a regular a partir de entonces su relación con el mundo.

Los primeros balbuceos de la cognición humana fueron de índole mitológica y más generalmente religiosa. Conviene recordar aquí la etimología más probable de *religión*: “que vincula las cosas entre ellas”.³ La religión fue la primera modalidad de estructura cognitiva del hombre, el primer intento de ordenamiento lógico de una pluralidad fenoménica que se percibía en un mundo ya objetivado. En cuanto al mito, no es un únicamente un relato y mucho menos una mentira, es un torrente de palabras o de imágenes que irriga y nu-

² Piaget, *Biologie et connaissance*, p. 127.

³ La palabra se compone probablemente del sustantivo *re(s)*, “cosa” y del verbo *ligare*, “unir”.

tre culturalmente el cuerpo colectivo. La recepción del mito, en sus modalidades elocutivas, dancísticas o teatrales, por la colectividad indígena debe haber sido esencialmente infraliminal ya que la suma complejidad de los esquemas de acción narrativa y la maraña simbólica que el texto entraña no permite siempre una aprehensión consciente de lo expresado. De hecho la configuración actancial de los mitos parece indicar que cuando éstos operaban funcionalmente la reflexión no era necesaria, por lo menos en ciertos ámbitos de la cognición, pues el texto mítico y el aluvión cognitivo que conlleva regulaban perfectamente el intercambio del hombre con el mundo exterior.

Una de las consecuencias más inmediatas de la aparición de la función simbólica fue la percepción cultural de la muerte. Antes de la ruptura “simbo-lógica” con el mundo, la muerte *era* un simple mecanismo biológico, no era más que la fase diastólica de un latido vital. Con la aparición de la conciencia, la muerte cobra *existencia*, es pensada y consecuentemente el cuerpo colectivo debe “secretar” mitos para adaptarse a los nuevos determinismos ontológicos así generados. La relación entre el existir y el pensar se manifiesta en náhuatl, lengua en la que el verbo “pensar” se construye efectivamente a partir del verbo existir. *Nemilia* “pensar” es de hecho *nemi* “existir” más un sufijo aplicativo *-lia*. Si atendemos a esta filiación etimológica, existe una relación estrecha entre el hecho de pensar y el de existir, la cual corrobora nuestro planteamiento teórico. Se podría aplicar aquí a la filosofía indígena el famoso postulado cartesiano: “pienso luego existo” aunque no como una *prueba* ontológica sino como una simple deducción. Pienso luego existo, es decir, que si no pensara *sería* mas no *existiría*. Es el hecho de pensar el que nos hace “existir”. En términos metodológicos debemos de establecer una distinción entre el concepto de *vida* y el de *existencia* para poder comprender el mundo náhuatl precolombino.

La cognición como “regulación de los intercambios funcionales con el mundo exterior” se complica después de una cierta “reflexión” que determinará la condición del hombre a lo largo de la historia. La muerte y el mundo objetivados en términos cognitivos dejan de ser naturales, bio-lógicos, se vuelven un “problema” cultural. Conviene recordar aquí la etimología griega del vocablo griego *problema* que significa lo mismo que el latín *objectum*: “lo que está lanzado delante”. Lo que era inmanente al ser “biológico” sale de esta inmanencia se separa de él para constituir fuera de él un ente objetivado, objeto a su vez de un conocimiento que buscará en los primeros tiempos reintegrarlo de manera cognitiva a una cierta

subjetividad totalizante. Se consume entonces la separación específicamente humana entre lo natural y lo cultural.

El haber definido la aparición de la función simbólica, es decir, de la cognición humana, y el nacimiento del género correspondiente como una *ruptura* me parece importante para describir los sistemas cognitivos hispanos e indígenas tal y como se manifiestan en las épocas referidas; es decir, para el interpretante: mediados del siglo XVI, para el interpretado: el primer cuarto del mismo siglo. En efecto veremos a continuación que la tendencia cognitiva propia del mundo indígena es la de zurcir el desgarre mediante una “comunidad” afectivo-cognitiva del sujeto-conocedor con el objeto por conocer mientras que la postura europea, en los momentos considerados, al objetivar científicamente los datos de la experiencia, ensancha intencionalmente la zanja entre el sujeto conocedor y el objeto por conocer.

II. EL INTERPRETANTE

Desde los albores del siglo XIII, hasta finales del siglo XVII, el conocimiento europeo tuvo una “gestación” de cuatro siglos, la cual culminó con el nacimiento del pensamiento moderno. A mediados del siglo XVI, España como el resto de Europa tiene la vista puesta sobre el futuro a la vez que mira hacia un *pasado* greco-latino y hebreo al que dan una vida nueva. La ciencia y el humanismo, aparentemente inconciliables, se funden sin embargo en el Renacimiento dando su sello muy particular a este periodo de la historia europea.

Por otra parte, si bien la razón parece triunfar en muchos ámbitos del conocimiento, algunos esquemas cognitivos medievales siguen prevaleciendo. La astrología, la cognición nocturna, “diabólica”, que constituye la magia, las leyendas, determinan todavía aspectos importantes de la vida europea. El “El dorado” y “cathay”, las siete ciudades de Cíbola y demás espejismos cognitivos medievales contribuyeron tanto al descubrimiento de América como la carabela, la brújula, o las cartas de marear. Esta ambivalencia se revela de manera manifiesta en las utopías que proliferan a lo largo del siglo XVI. Como lo indica el término que corresponde a este concepto, la “utopía”⁴ muestra la desubicación cultural del europeo en este periodo de transición.

Para entonces el mundo europeo se ha desprendido sustancialmente de la gravedad cognitiva que representaba el mito. Des-

⁴ U-topía literalmente “en ningún lugar”.

de la antigüedad el *logos* vino a desplazar al *mythos* en la “regulación de los intercambios con el mundo exterior” que constituye la cognición. El raciocinio de los sofistas griegos, y la mayéutica socrática dieron origen a un conocimiento occidental reflexivo y por lo tanto meta-cognitivo.

En efecto, si la cognición es una facultad específica de la que dispone el ser pensante para adaptarse a su entorno biológico y cultural, la reflexión analítica sobre los mecanismos mismos de esta cognición se vuelve una meta-cognición abstracta no directamente vinculada con el mundo exterior. El conocimiento de un objeto o de un hecho no genera en este caso una incorporación inmediata de lo adquirido a esquemas de acción. Un ejemplo claro de ello lo constituye la gramática, herramienta intelectual de suma importancia para los frailes evangelizadores. Recordemos que en 1492 se publica en España la gramática de Antonio de Nebrija, conocida entonces como *El Antonio*.

Tanto en lo que atañe al intercambio de ideas como en lo que atañe a la estructura misma de la cognición humana, el lenguaje, cualquiera que sea la modalidad lingüística en la que se manifiesta, es un instrumento fundamental en la adaptación del hombre al mundo. Ahora bien, la reflexión que se ejerce sobre esta facultad cognitiva y las abstracciones analíticas como el léxico, la morfología y la sintaxis que buscan dar cuenta de su funcionamiento constituyen el conocimiento de un conocimiento y representan por tanto una meta-cognición.

A diferencia de la cognición mítico-ritual muchas veces infraliminal directamente enchufada sobre el mundo que genera esquemas de acción y subsecuentes comportamientos afines, el *logos* y la reflexión que lo manifiesta, abstraen prometéicamente parte de los esquemas de acción narrativa y crean asimismo un espacio analítico donde se procesan las ideas.

1. Cristianismo y cognición

El desarrollo del conocimiento europeo y el estado en el que se encuentra a mediados del siglo XVI no pueden desvincularse de la religión que lo propició de una cierta manera: el cristianismo.

La trascendencia de Dios padre, el Verbo encarnado, y más generalmente la victoria de la luz sobre las tinieblas que representó la gesta de Cristo definieron, desde sus inicios, el carácter “racional” de la religión cristiana. Poseedor de *la* verdad, y del único dios ver-

dadero, el cristianismo no toleraba, como lo hacían otras religiones, la existencia de otros cultos. Al fraguarse en el crisol helenístico donde predominaba el *logos*, la *ecclesia* apostólica que se volvería después romana, había tomado una cierta distancia perspectiva en relación con los intrincados textos míticos donde se tramaba su religión para establecer *dogmas* de fe reflexivamente extrapolados de dichos textos.

Es también una justificación racional del cristianismo la que busca San Agustín, cuando sugiere reflexionar sobre los datos que proporciona la experiencia antes de emitir opiniones. Meditando sobre los aspectos del propio pensamiento, encuentra unos mil doscientos años antes que Descartes la evidencia del *cogito*: “Me puedo equivocar en muchas cosas, pero si me equivoco es que existo”: *si fallor sum* (*Ciudad de Dios*, XI, 26). Al plantear el problema de las relaciones que se deben de establecer entre la razón y la fe, determina que ningún conflicto las opone ya que la razón se debe de subordinar a la fe: *Crede ut intelligas; praecedit fides sequitur intellectus* (*Sermo* 119, I), “Cree para entender; la fe precede, el intelecto sigue”.

Asimismo en el siglo XI, San Anselmo busca esclarecer los misterios de la religión cristiana mediante la razón. El lema *fides quaerens intellectum*, “la fe buscando la inteligencia”, resume perfectamente esta postura racionalizante. En el siglo XII, el franciscano Roger Bacon también pide reflexionar sobre los datos de la experiencia y cree firmemente en el progreso.

Con santo Tomás de Aquino se realiza finalmente el divorcio entre la fe y la razón: al dominio de la fe pertenece la verdad conocida sin evidencia intrínseca, por revelación, mientras que la razón buscará establecer la verdad de las cosas mediante la demostración experimental.

2. El carácter experimental “objetivante” de la cognición europea

Numerosas son las proezas tecnológicas que ponen de manifiesto el nuevo espíritu desde el siglo XIII hasta el periodo aquí considerado y que podríamos definir en términos muy generales como la explotación racional de los determinismos naturales por la razón. Recordemos tan sólo algunas de ellas: los descubrimientos del polaco Copérnico concernientes a la rotación de la tierra sobre su eje y su movimiento en torno al sol, las leyes físicas tocantes a la caída de los cuerpos que anticipan lo que pronto se conocería como la teoría de la gravedad, y que estableció Galileo, el movimiento de

los planetas que describe Kepler. En el ámbito de las matemáticas, Tartaglia resuelve por primera vez las ecuaciones de tercer grado. En el campo de la medicina, Servet emite la hipótesis científica de la circulación de la sangre dentro del cuerpo mientras que Vesale realiza las primeras disecciones. Giordano Bruno rompe el esquema medieval de un mundo cerrado y postula la probabilidad (entonces sacrílega) de un universo infinito y muere por ello. Por otra parte, el invento de la imprenta, al propiciar la difusión de las ideas y su trascendencia en relación con el marco espacio-temporal específico al que se vinculan permite una autonomía cada vez más marcada de la cognición humana.

La elaboración del alfabeto para consignar la palabra enunciada es uno de los logros tecnológicos más representativos del *logos* helénico que las culturas occidentales más tarde heredarán. Dicha tecnología implica una ruptura gráfica con lo que se dice, con el sentido de lo que se dice. En efecto, en el alfabeto la continuidad sonora se ve fragmentada en unidades sin valor semántico, si bien con un valor semiológico de distinción. Esta ruptura provoca un desprendimiento analítico de la cognición y propicia la autonomía del sistema cognitivo que se desarraiga de la realidad sensible para poder elucubrar mejor. En cambio la pictografía indígena mantiene un estrecho contacto grafo-mimético con esta realidad generando asimismo un sistema cognitivo correspondiente.

Es asimismo en función de los determinismos propios del alfabeto que se estructura todo el aparato gráfico occidental y en lo que nos concierne aquí, la *Historia general*, la cual se subdivide en libros, capítulos, párrafos que generan a su vez que un tipo de discursos que se alejan de la expresión oral.

Entre los aspectos más relevantes de la cognición europea tal como se manifiesta a mediados del siglo XVI, destaca la *perspectiva*, considerada no sólo en su aspecto artístico sino también por lo que significa para el pensamiento que la produjo.

En la perspectiva se pasa de una bi-dimensionalidad del “telar” pictórico productor de formas a una tri-dimensionalidad, la cual da una impresión de profundidad. Esta “mentira” perspectiva permite franquearse de la bi-dimensionalidad estructurante y lograr una distanciaci3n tri-dimensional de la materialidad concreta. En otras palabras, el pintor que utiliza la perspectiva trasciende los apoyos materiales de su expresi3n artística hacia el *referente*. La trama formal productora de sentido se subordina entonces a la realidad objetiva del acontecimiento o hecho referido y ve asimismo la fuerza estructurante de su discurso pictórico singularmente mer-

mada al volverse la imagen de una realidad exterior. A nivel más generalmente cognitivo representa un alejamiento significativo del sujeto conocedor en relación con el objeto por conocer y una reducción sustancial de la “opacidad” discursiva sensible del medio de aprehensión cognitiva de la realidad en aras de su referente. La “objetividad” del elemento referido se acentúa determinando asimismo un nuevo discurso y nuevos métodos para acceder a su “verdad”, para reducir su presencia fenoménica a esquemas cognitivos de aprehensión de la realidad. Con la perspectiva, el discurso cognitivo se vuelve más transparente, menos intrincado pero de un cierto modo, también más pobre.

Ahora bien si el discurso cognitivo que vincula al ser con el mundo exterior se empobrece con la aparición de la perspectiva y más generalmente con la mayor trascendencia del sujeto conocedor en relación con el objeto por conocer, el carácter objetivo de la investigación permitirá pronto al europeo descubrir las leyes propias de la naturaleza y explotarlas a su favor.

“No se puede vencer a la naturaleza más que obedeciéndole”, *natura non nisi parendo vincitur*, dirá Francis Bacon a principios del siglo XVII en su obra *Novum Organum*, resumiendo los nuevos afanes cognitivos. Para el filósofo inglés, la ciencia debe de aumentar el poder del hombre sobre la naturaleza (*tantum possumus quantum scimus*). En este contexto eidético, el saber, para ser operativo, deberá ser el conocimiento *objetivo* de las causas de los fenómenos que se producen en el mundo (*vere scire per causas scire*).

Desde el siglo XV se vislumbraba el poder cognitivo del hombre y se percibían ya las ventajas de esta sapiencia prometéica. Pico de la Mirandola define perfectamente esta *inquietudo animi* en un tratado intitulado *In astrologiam*: “...los milagros de la mente son más grandes que el cielo [...] no hay nada más grande sobre la tierra que el hombre, nada más grande en el hombre que su alma y su espíritu...”⁵

Otro filósofo, Pomponazzi, sostiene que la razón científica debe de predominar sobre todas las cosas y sugiere poner el saber en el lugar que ocupa la fe para buscar una explicación total del mundo.

Dentro de este espacio cognitivo se asoma el método experimental que florecerá cuatro siglos más tarde en Europa. Como lo expresa el artista-inventor Leonardo da Vinci: “La sabiduría es hija de la experiencia. La experiencia es la única intérprete válida entre la naturaleza artificiosa y la especie humana”.⁶

⁵ De la Mirandola, “In astrologiam”, en Lib. III, cap. 27, fol. 519.

⁶ “Codex Atlanticus” di Leonardo da Vinci”.

Por fin Nicolás de Cusa propone romper drásticamente los vínculos del saber con la sensibilidad para lograr un conocimiento más auténtico: “El entendimiento debe aprender a actuar sin recurrir a la sensibilidad, en su elemento propio, en el libre éter de la mente para poder dominar el mundo sensible y elevarlo hasta él mediante el pensamiento”.⁷

3. *El humanismo greco-latino*

El siglo XVI ve el renacimiento de la cultura greco-latina y de los valores estéticos y morales que ésta implica. Sahagún, como todos los humanistas de su tiempo, se nutriría en Salamanca de esta cultura mediterránea que caracteriza a la civilización occidental. Además de las alusiones al antiguo testamento y a la cultura hebrea, las referencias a las instituciones, a los dioses y a los autores paganos plagan el discurso cristiano.

A la vez que fustigaba la religión pagana, el cristianismo proponía una apreciación más certera del humanismo greco-latino; consideraba bajo una nueva perspectiva las “fábulas” que constituían los mitos paganos y aportaba a la sabiduría antigua el complemento indispensable de la gracia divina. De hecho, el cristianismo tendía, en el siglo XVI, a asimilar las grandes culturas antiguas. Como lo señala Jean Delumeau: “Jesús había venido a completar una revelación, de la que no sólo los judíos habían tenido noticia [...]. Más allá del dogma, se postulaba una concordancia de todas las religiones. De allí la presencia de Hermes Trimegista en el pavimento de la catedral de Siena; de allí el interés de Ficino por los poemas homéricos y los cantos órficos”.⁸

Esta tendencia asimiladora se extendería pronto a otras tierras donde las grandes culturas que habían desconocido a Cristo serían también reivindicadas por el cristianismo.

4. *El oscurantismo remanente*

A la vez que proclama la necesidad imperiosa de que se imponga una verdad objetivamente establecida, y que se retroalimenta en la preterición humanística de la cultura greco-latina, el Renacimiento

⁷ Cusanus, *De Docta Ignorantia*, Lib. II, cap. xi.

⁸ Delumeau, *La Civilisation de la Renaissance*, p.460.

européo arrastra atavismos oscurantistas que parecen contradecir los principios mismos que lo fundamentan. En efecto, en un momento en que se efectúa un acercamiento objetivo, experimental, a la naturaleza, en un marco enciclopédico inspirado de la obra de Plinio el Viejo, el pensamiento cristiano separa al hombre de su matriz natural que se vuelve entonces los “arcabucos breñosos” donde se esconde el maligno. En un tiempo en que se emite la hipótesis de una circulación de la sangre, el cuerpo se ve “satanizando”. El alma es separada del cuerpo. Un maniqueísmo religioso, retrógrado, establece polaridades éticas que contradicen el progreso científico y más generalmente humanístico para dar un sello muy particular a la cultura renacentista. La brujería, por ejemplo, no es considerada como irracional sino satánica. Sahagún en el prólogo del libro V dice: “Y aunque para saber muchas cosas, tenemos caminos muchos, y muy ciertos, no nos contentamos con esto, sino que por caminos no lícitos y vedados procuramos de saber las cosas.”⁹

En el momento en que el mismo Sahagún fustiga a los que consideran el libro divinadorio indígena *Tonalpohualli* como un calendario, en Europa la “astrología judiciaria” sigue rigiendo los destinos de muchos individuos. “Aquel que nació bajo el signo de Saturno deberá orientarse hacia el trabajo intelectual y la creación artística”,¹⁰ señala una obra de astrología judiciaria publicada en el siglo XVI.

Situadas entre sueños y realidades la utopías revelan también estas divergencias y contradicciones al concebir colectividades humanas ideales en un momento histórico en que se afirma el individuo y que la mentalidad científica se impone paulatinamente.

En términos generales, pese a las contradicciones resultantes del periodo de transición eidética propia del Renacimiento, la tendencia cognitiva europea del siglo XVI es la de una abstracción conceptual objetivante que busca *comprender*.

III. EL INTERPRETADO

Aun cuando muchos aspectos tecnológicos muestran el ingenio reflexivo de los antiguos mexicanos, en términos más generales, la regulación cognitiva del intercambio funcional entre el hombre náhuatl y el mundo exterior se realiza todavía a principios del siglo XVI mediante el mito y sus manifestaciones subsecuentes de participación ritual.

⁹ CF, Prólogo al Lib. V.

¹⁰ Delumeau, *La Civilisation de la Renaissance*, p. 394.

Ahora bien, antes de hablar de la cognición inherente al mito conviene ubicar los distintos conceptos de verdad que entrañan los sistemas respectivos del interpretante y del interpretado.

1. *La verdad indígena*

El criterio occidental de “verdad” tiene, desde el siglo XVI, y más aún para lo que concierne a lo histórico, un carácter fenoménico. Lo verdadero es lo que se manifiesta de manera tangible, y, cuando se trata de la historia, lo que *fue* realmente, con todas las contingencias modales y circunstanciales que envolvieron el *hecho*. La *verdad* occidental se desprende del sujeto que la concibe y busca ser *objetiva*.

La idea indígena de “verdad” es distinta. Como lo indica la etimología náhuatl para “raíz”, la verdad indígena es *radical*. En efecto, encontramos dentro del vocablo náhuatl *nelhuayotl*, “raíz”, el radical *nel(-li)*, “verdad”, o, dicho de otro modo, la palabra náhuatl para “raíz” está estructurada en torno al eje conceptual “verdad” (*nelli*). *Nel(-li)* “verdadero” es de hecho el único lexema del compuesto *nel-hua-yotl*. Los otros elementos *-hua* y *yo(tl)* siendo morfemas respectivamente de presencia y de abstracción. Literalmente *nel-hua-yotl* es “lo que entraña lo verdadero”.

Sea como fuere, la mentalidad indígena náhuatl realizaba una fusión semántica entre los conceptos de “raíz” y “verdad”. La verdad está en la raíz, en el fundamento mismo del orden cultural establecido.

En este contexto la verdad indígena alimenta el cuerpo colectivo como la raíz nutre la planta. Esta toma de la madre-tierra los ricos minerales que transforma en savia vital. Del mismo modo la verdad indígena se vincula con la esencia mediante un umbicalismo *radical*. La existencia se retroalimenta constantemente en el subsuelo *esencial* sin nunca desprenderse de él. Por lo tanto el *ethos* náhuatl y el marco cognitivo que le corresponde no admiten una verdad “objetiva”, desarraigada, independiente, sin vínculos con los niveles esenciales del ser.

A diferencia del *logos* occidental que establece el principio de no-contradicción y opone lo verdadero a lo falso como términos excluyentes de una dicotomía lógica, la cognición indígena considera como “verdad” lo que permite el desarrollo óptimo y armonioso de una colectividad o un individuo en el espacio-tiempo en el que se integran. La verdad en este contexto no se opone a una “no-verdad” que la contradice de manera dialéctica.

La verdad radical indígena es la que permite a la colectividad florecer, dar sus frutos culturales e integrarse de manera armoniosa, “ecológica”,¹¹ a su entorno natural. Esta verdad no es ni quiere ser absoluta; es, al contrario, relativa a la colectividad que la establece; es *su* verdad.

2. *Logos* y *mithos*

El *Logos* y el *Mythos* suelen oponerse en la mentalidad occidental contemporánea como la verdad a la ficción. El primer término expresa una modalidad reflexiva específica que busca establecer la verdad de las cosas, mientras que el segundo denota generalmente lo imaginario o lo quimérico, por no decir lo falso. Hasta los exégetas trascienden el ámbito religioso judeo-cristiano para asimilar el Verbo al *logos* helénico. En este contexto, la conocida frase liminar del evangelio según San Juan: “En el comienzo era el Verbo...”, reduce la divinidad a la estructuración lógica que la expresa.

Esta asimilación del Verbo al *Logos* parece, sin embargo, ignorar una forma de cognición más directamente vinculada con el mundo, más “simbiótica”, en la que el *sujeto* conocedor comulga prácticamente con el *objeto* por conocer mediante esquemas de acción narrativa que evitan la mediación reflexiva. Esta cognición se manifiesta en el mito. Antes de que hubiese un *Logos* existía un *Mythos*, y los primeros balbuceos cognitivos del hombre fueron de índole “mito-lógica”; nada tenían que ver con la mayéutica reflexiva característica del pensamiento griego sobre el cual se calcó el pensamiento occidental.

“En el comienzo era el mito...” podríamos decir puesto que las primeras manifestaciones de la trascendencia existencial del hombre mediante la función simbólica, y que lo consagran como tal, se expresan en el mito.

Si bien el mito, como cualquier cognición trascendental, representa una salida de la totalidad inmanente del mundo, mantiene sin embargo una cierta forma de umbicalismo sensible con la dimensión esencial. En el mito no existe la fragmentación conceptual operativa de la reflexión sino que todos los “datos” se ven integrados a una totalidad que los “procesa” en términos diegéticos. El inconsciente colectivo teje progresivamente una envoltura mítico-actancial, una especie de *amnios* verbal que protege al hombre de

¹¹ Recordemos que “ecología” entraña, etimológicamente, en griego *oikia* “la casa”, es decir, el “establecimiento humano en la tierra”, con todos los límites que esto implica.

los estragos psíquicos que podrían haber causado el hecho de haber “nacido *al mundo*”,¹² es decir, de estar consciente del hecho de existir y de saber que se va a morir.

Este *amnios* verbal “secretado” casi orgánicamente por el inconsciente colectivo tiende a restablecer el equilibrio “bio-lógico” alterado por la irrupción de la conciencia humana en un mundo de la inmanencia regido por una cognición genéticamente heredada (el instinto) que no implicaba todavía una ruptura con el mundo.

Profundamente arraigado en la dimensión sensible del ser, el mito prolifera en una verdadera arborescencia actancial que estructura su espacio cognitivo. Desde los esquemas primitivos (subir/bajar, avanzar/recurar) hasta los programas narrativos más complejos, una misma savia cognitiva nutre la enramada mítica.

La estructuración diegética de todo cuanto el hombre siente o percibe permite la fusión de una pléyade de “datos” en una fragua textual que forja una cognición sensible. La característica esencial de dicha cognición es la de “totalidad”, la cual se opone notablemente a la fragmentación cognitiva occidental. En la cognición indígena cada dato o acontecimiento se ve integrado a esta totalidad que lo procesa hasta asimilarlo a la trama existente. Para poder integrarse, el dato o acontecimiento sufre generalmente cambios formales. La *objetividad* de los hechos “reales” se ve funcionalmente refractada por el prisma de una *subjetividad* que asimila los hechos a la totalidad cognitiva.

En el mito, el desorden pulsional, endógeno, se organiza en relato y permite el “drenaje” funcional de estas interrogantes todavía muy somáticas que son las pulsiones.¹³ La observación de los fenómenos naturales también se interioriza y se integra a la dinámica relacional del mito. Por fin, los acontecimientos pretéritos pierden su carácter objetivo para colarse en los moldes pre-establecidos de la subjetividad mítica. Se despojan de sus contingencias, se subliman, para que lo que *fue* corresponda a lo que *debió ser*. La dimensión atemporal, gramaticalmente infinitiva del *ser*, es la que determina la percepción del pasado indígena y el único lugar donde se puede realizar esta transmutación de lo “real” en verdad eterna, o más bien atemporal, es el texto mítico. Es cuando los hechos y acontecimientos se traman en mito que se crean los nexos indígenas de sentido. Antes de esto son elementos “incoherentes”. Sólo la trama actancial de un relato puede organizar “mito-lógicamente” los hechos en cognición.

¹² Según la expresión del filósofo francés Maurice Merleau-Ponty.

¹³ En el sentido que dieron Freud y Jung a este término.

3. *Ilacatzoa: se “enreda” el sentido*

A diferencia de la cognición europea que trasciende el discurso hacia un referente objetivado, el saber indígena encuentra en la “textualidad” misma de este discurso los nexos de sentido que conforman su respuesta cognitiva a los determinismos del mundo. A la perspectiva focal nítida, categórica y conceptualizante del conocimiento europeo se opone aquí la “urdimbre” indígena, la cual define asimismo el texto¹⁴ cognitivo. El conocimiento indígena es un gran tejido en el que se “enredan” funcionalmente distintos hilos hasta formar una totalidad cognitiva que puede dar cuenta de la pluralidad fenoménica del mundo sin que se produzca una ruptura categórica entre lo sensible y lo conceptual. Los vocablos nahuas *ilacatzoa* y *momalina*, “enredar”, son, en este contexto, palabras claves que revelan el carácter del saber indígena. La percepción lógicamente fragmentaria de los fenómenos naturales tiene que “enredarse” en una totalidad textual para ser aprehendida en términos cognitivos. Como ya lo hemos dicho, el torrente diegético que constituye el mito irriga los campos existenciales, propone modelos ejemplares y determina esquemas de acción y de comportamiento sin que una abstracción reflexiva sea siempre necesaria. De hecho, muchos hilos que escapan a la reflexión se disponen sobre el telar de la cognición indígena. Elementos endógenos de índole erótica o tanática, y más generalmente lo que se conoce, desde los trabajos de Freud y de Jung, como el “subconsciente”, se integran a la trama textual para constituir una totalidad cognitiva más difusa, menos eficaz en términos técnicos pero quizás más funcional que la cognición europea.

A la “ex-plicación” conceptual y trascendente del conocimiento europeo se opone aquí la “im-plicación” sensible, inmanente, del saber indígena.

4. *Mati: saber y sentir*

Los textos indígenas, ya sean verbales o pictóricos, muestran una estructuración del sentido donde lo sensible y lo formal ocupan un lugar preponderante. Se trata no sólo de comunicar algunos contenidos o de compartir ideas abstractas sino de “con-mover”, en el sentido etimológico de la palabra, al receptor de un mensaje para

¹⁴ Recordemos que la palabra “texto” remite etimológicamente a “tejido”.

lograr una adhesión participativa a lo que se transmite. En este contexto, la esfera específica de recepción y procesamiento del dato no será únicamente el intelecto sino la totalidad del ser sensible. En el mundo náhuatl precolombino un mensaje no se considera como comprendido hasta que sea *sentido*. El hecho de que en náhuatl un mismo significante, *mati*, cubra campos semánticos para nosotros tan distintos como “saber” y “sentir” es una prueba fehaciente de ello. Es además, interesante observar que, sin que esto represente una metáfora, el discurso indígena sitúa el entendimiento en órganos asociados con la sensibilidad.

Evocando la comprensión insatisfactoria del calendario indígena, un informante de Sahagún se expresó de la siguiente manera: “*In aiamo teyollipan in aiamo teiollo quinamiqúi, in aiamo teiollo contoca [...] in aiamo teiolloitlan quiça teiollo ipan yauh tlàtollí*.”¹⁵ Lo que todavía no está en el corazón, lo que el corazón no sigue todavía, lo que no sale todavía del corazón, la palabra (que todavía no) va al corazón”.

La probable etimología de las palabras *ilnamiqúi*, “recuerda”, e *ilcahua*, “olvida”,¹⁶ connota también una recepción y una retención sensibles de hechos y acontecimientos. En efecto *ilnamiqúi* e *ilcahua*, significan literalmente “encontrar”, *namiqúi*, “dejar”, *cahua*, “el hígado”, *elli*, o el principio anímico que le corresponde.

El pintor, *tlahcuilo*, que tiene a su cargo la preservación pictórica de la cognición indígena debe asimismo tocar las fibras sensibles del lector de sus pinturas. “*In cualli tlahcuilo: mimati, ioteutl, tlaiol-teuuiani*. El buen pintor: prudente, corazón divino, endiosa el corazón”.¹⁷

5. Los polos orales y pictóricos de la cognición indígena

Reducción eidética de la pluralidad fenoménica del mundo, la cognición depende en gran parte de la forma específica y de los apoyos materiales que la manifiestan y le dan cabida.

El texto oral indígena, entrañablemente vinculado con una instancia de elocución permite difícilmente una abstracción conceptual. El torrente verbal que irriga, en circunstancias específicas, los campos socio-culturales de la colectividad no tolera esclusas ni compuertas reflexivas que detengan su ímpetu. La tradición no se cues-

¹⁵ CF, Lib. IV, cap. 32.

¹⁶ No existe el modo infinitivo en la lengua, náhuatl por lo que preferimos traducir los verbos en tercera persona.

¹⁷ CF, Lib. X, cap. 8. Traducción de Miguel León Portilla. Cf. *Filosofía náhuatl*.

tiona, y los cambios correspondientes al devenir de los pueblos indígenas se efectúan un poco como el cambio de cauce de los ríos: en función de un perfil predominante del relieve. Si cambian las condiciones de vida, las colectividades urden paulatinamente un texto cultural más afín a los nuevos determinismos históricos o geográficos sin que una mediación reflexiva ponga en tela de juicio los principios cognitivos que prevalecieron hasta entonces. Dimensión material de la retención y la generación de ideas, la imagen de los libros prehispánicos determinaba asimismo muchos aspectos de la cognición indígena. No podemos extendernos aquí sobre la conceptualización y la producción pictórica del sentido pero es preciso recordar que muchos procesos cognitivos con carácter icónico del mundo precolombino prescinden de las estructuras verbales del pensamiento. La mimesis pictográfica, los ideogramas, la forma, los colores, la textura, los distintos formemas¹⁸ de ubicación, de orientación, de tamaño, etc., definen una estructura cognitiva específica que no está directamente vinculada con el lenguaje. Al contrario, podríamos decir que en numerosas ocasiones los determinismos gráficos de la producción y retención del sentido mediante imágenes permean el discurso verbal y lo “iconizan”. La reducción metonímica de la guerra a un glifo compuesto por un escudo y flechas en los libros pictóricos, por ejemplo, generó probablemente el significante difrástico: *in mitl, in chimalli*, “la flecha, el escudo” el cual remite a la guerra en su aspecto destructivo, mientras que la yuxtaposición compositiva e integrativa del agua y del fuego (*atl, tlachinolli*) que se refiere también a la guerra, remite quizás inconscientemente al antagonismo fecundo de principios respectivamente femenino y masculino. Tanto la metonimia gráfica: flecha/escudo como la metáfora visual agua/fuego permiten la aprehensión concreta, sensible, de binomios que no necesitan ser verbalmente conceptualizados o abstraídos para ser “procesados” en términos funcionales.

6. La analogía: un nexo indígena de sentido sensible

Ca xochitl in tlacatl, cueponi zan cuetlahuia, “el hombre es una flor, se abre luego se marchita”, dice un poema náhuatl. Esta metáfora que nosotros percibimos como perteneciente al género poético expresa de hecho una similitud estructurante entre el hombre y el mundo que lo rodea. En este contexto, más que una función estética, la “me-

¹⁸ Formema: unidad semiológica a nivel de la imagen.

táfora”¹⁹ desempeña una función cognitiva: el hombre se identifica y se ubica en relación con los modelos que le proponen la naturaleza y los dioses. Los ciclos de las plantas, el curso solar, así como la gesta de Quetzalcóatl debidamente interiorizados y diegéticamente estructurados establecerán, por ejemplo, los modelos ejemplares del nacimiento y de la muerte.

En el ámbito de la cognición nocturna que representa la magia, cognición “ilícita” como la define Sahagún en el Prólogo del libro V, la similitud constituye el eje principal de estructuración del sentido. Cuando el brujo vierte agua al suelo o imita el ruido del agua para *atraer* la lluvia, produce una sinécdoque sensible²⁰ que si bien no logra siempre el efecto anhelado, permite al hombre vincularse en términos cognitivos con un fenómeno natural. En este contexto, una red de simpatía culturalmente establecida relaciona las cosas entre ellas.

En términos generales, la cognición indígena se manifiesta por una percepción y una estructuración lógico-sensible de los datos. En este contexto saber es ante todo *sentir*.

IV. EL ENCUENTRO DE DOS SISTEMAS COGNITIVOS EN LA *HISTORIA GENERAL*

Las dos tendencias cognitivas antes mencionadas se van a fundir de una cierta manera en la *Historia general*. El contenedor gráfico y conceptual del recopilador español permeará en muchas ocasiones la cultura indígena contenida, dándole un carácter mestizo.

Antes de considerar algunas modalidades de esta fusión cultural describiremos los determinismos específicos que presidieron a la recopilación de datos, testimonios, y textos que constituyen la *Historia general*.

1. *Circunstancias que presidieron a la recopilación de datos y a la estructuración de los textos*

Cuando Sahagún emprende su tarea alrededor de 1545, los fines últimos que persigue, así como los criterios de selección del material, están claros: “...que escribiese en lengua mexicana lo que me pareciese ser útil para la doctrina...”²¹

¹⁹ Literalmente, que lleva más allá.

²⁰ El agua y el ruido de la lluvia son partes constitutivas de ella.

²¹ CF, Prólogo al Lib. I.

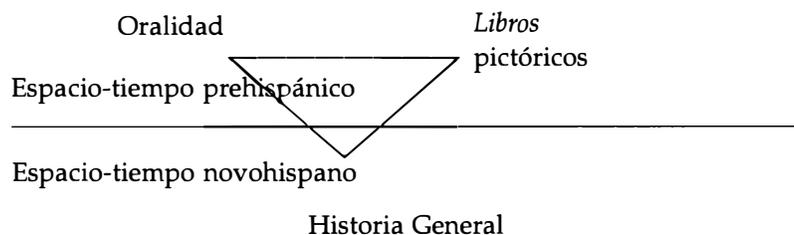
Asimismo la modalidad temática de la indagación tiende a dar una imagen objetiva y auténtica del otro indígena que se pretende conocer: "...hice en lengua castellana una minuta o memoria de todas las materias que había de tratar, que fue lo que está escrito en los doce libros, y la apostilla y cánticos".²²

Para tal efecto, Sahagún, asistido por cuatro latinos, reúne en Tepepulco a una docena de principales y sabios con los cuales platica siguiendo la minuta que tenía preparada. La fuente primordial indígena para la captación de datos y de textos fueron, según lo asevera el eminente franciscano, los libros pictográficos. "Todas las cosas que conferimos me las dieron por pinturas que aquella era la escritura que ellos antiguamente usaban, y los gramáticos las declararon en su lengua, escribiendo la declaración al pie de la pintura..."²³

El texto náhuatl que figura en el *Códice Florentino* sería entonces la transcripción alfabética al pie de cada grupo glífico de la lectura que hacía de él un informante indígena, las glosas correspondientes a cada imagen, siendo probablemente reunidas después en un manuscrito.

Ahora bien, si los libros pictóricos representaban un apoyo mnemónico y un espacio cognitivo determinante de la cultura náhuatl, la oralidad y la retención memorial específica que le corresponde constituían la dimensión expresiva esencial del saber indígena. Por tanto, es muy probable que muchos de los textos recopilados por Sahagún hayan sido transcritos directamente de la oralidad sin la mediación documental de un libro pictórico. Tal debe ser el caso por ejemplo, de los cantares contenidos en el apéndice del libro II.

En términos generales podríamos esquematizar los determinismos transculturales y transsemióticos que presidieron a la recopilación de datos y textos de la manera siguiente:



²² CF, Prólogo al Lib. I.

²³ CF, Prólogo al Lib. II.

2. De la oralidad al alfabeto

En un contexto oral prehispánico, la conciencia se expresa espacialmente mediante la presencia física del orador, sus gestos, la dinámica de la danza, la dramatización de la voz, etc., y no sólo con la palabra.

El alfabeto que recibe esta voz viva manifiesta, por el contrario, una linealidad coercitiva donde todos los elementos de la expresión se ensartan en un orden determinado, a la vez que refiere el suceso *in absentia*, en el exilio de un manuscrito. Pero como lo subraya Marshall McLuhan: “no hay nada lineal ni secuencial en el campo global de lucidez que existe en un momento de conciencia. La conciencia no es un proceso verbal”.²⁴

La impregnación progresiva del aparato psíquico de los encargados indígenas de la transcripción va a ayudar, sin embargo, a fragmentar la experiencia oral de la expresión que se verá reestructurada según criterios alfabéticos de disociación analítica: “...comenzaron a escribir en su lengua y entenderse y tratarse por cartas como nosotros, lo que antes tenían por maravilla que el papel hablase y dijese a cada uno lo que el ausente le quería dar a entender”.²⁵

La palabra oral es parte integrante de la circunstancia de enunciación tanto por sus connotaciones expresivas presentes en la materialidad de la voz que la profiere como por su valor semántico. Su consignación alfabética sobre los manuscritos acentuará su función instrumental en la búsqueda de un sentido que la trasciende. El acto del decir, que se arraiga formalmente en la sustancia de un espacio y un momento precisos, se ve sustituido por lo dicho del decir, elemento fragmentado y manipulable que se desprende fácilmente de su circunstancia.

En instancias orales de elocución o de canto, el elemento verbal se encuentra notablemente aliviado por la presencia misma de muchas entidades expresivas sustanciales. Los participantes, cubiertos de jeroglíficos indumentarios y de maquillaje, se revelan en una epifanía de colores y de formas que se sitúan fuera del lenguaje. Los gestos dibujan en el espacio su presencia significativa y la voz vale tanto por su curva melódica, su timbre, como por la palabra que se esculpe en ella.

²⁴ McLuhan, *Pour comprendre les medias*, p. 109.

²⁵ Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, p. 411.

La pérdida sustancial de la presencia será más o menos acentuada según el tipo de enunciación; afecta relativamente poco el *huehuetlahtolli*, “palabra de los ancianos”, centrado esencialmente en el contenido ético de su decir, pero nulifica prácticamente la expresión espectacular de los *cuícatl*, “cantos”, que se derraman formalmente en el espacio-tiempo de la enunciación.

3. De la imagen al alfabeto

Así como la expresión oral pasa por el embudo reductivo del alfabeto cuando se consigna en los manuscritos, la imagen pierde su dimensión propia al ser transcrita de la misma manera a partir de la lectura que hizo de ella un informante.

La operación esencial que distingue la consignación de un texto mediante la imagen, de su transcripción alfabética, es la de un sistema que fija el acontecimiento del decir frente a otro que fija para siempre lo dicho del decir en una estrecha sucesión lineal.

De hecho la imagen, por los determinismos propios de su semiología no reduce, aun en su expresión glífica más codificada, el suceso narrado a un significado exclusivo sino que conserva una pluralidad de sentidos potenciales. Se arraiga analógicamente en la realidad evocada por la presencia de sus pinturas y representa este suceso con una distancia conceptual mínima al nivel de la imagen. Mientras que la escritura pictográfica, al espacializar las representaciones en el código, sigue la ley confusa de las similitudes y desborda los esquemas de la razón consciente, “la escritura alfabética transpone en el análisis de los sonidos las reglas que valen por la razón misma. Aunque las letras no representan ideas, se combinan entre ellas como las ideas, y las ideas se anudan y desanudan como las letras del alfabeto”.²⁶ Además, como lo afirma Adam Smith, la ruptura del paralelismo exacto entre representación y grafismo permite integrar la totalidad del lenguaje en el dominio general del análisis y apoyar una sobre la otra la evolución de la estructura y del pensamiento.²⁷

Este exilio de la representación pictorial en la abstracción alfabética provocará, distintas alteraciones a nivel del texto potencial contenido en la imagen.

²⁶ Condillac, citado por Foucault, *Les mots et les choses*, p. 128.

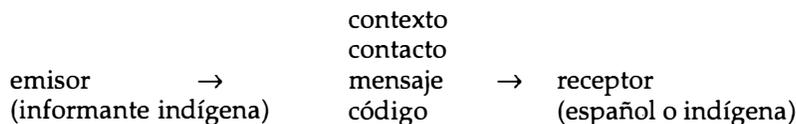
²⁷ Smith, citado por Foucault, *Les mots et les choses*, p. 128.

3. *Circunstancias de comunicación*

El encuentro entre dos sistemas cognitivos pasa inevitablemente, por lo menos en la etapa de recopilación de documentos, por los determinismos circunstanciales de la comunicación. Evocándolas Sahagún dice lo siguiente: "...propúseles lo que pretendía hacer y les pedí me diesen personas hábiles y experimentadas con quien pudiese platicar y me supiesen dar razón de lo que les preguntasen..." "Señaláronme hasta diez o doce principales ancianos y dijéronme que con aquéllos podía comunicar y que ellos me darían razón de todo lo que les preguntase. Estaban también hasta cuatro latinos".²⁸

Los canales de comunicación se definen por el medio físico, social, psicológico y mediante la instrumentación técnica que permite transmitir a un destinatario un mensaje determinado. En las circunstancias que prevalecen aquí, el medio físico (quizás un cuarto en cualquier lugar contingente de un pueblo) ya no constituye la matriz espacial consagrada en la cual brota funcionalmente un enunciado. El sistema social ha sido alterado y el clima psicológico está saturado de rencor, de miedo y de incomprensión.

Los determinismos inherentes a las circunstancias de comunicación que prevalecieron en la recopilación de los datos se podría esquematizar del modo siguiente:²⁹



Un emisor indígena manda un mensaje (que responde generalmente a una cuestión previa) a un receptor, no siempre destinatario del mensaje puesto que se trata muchas veces de himnos o leyendas prehispánicas que se dirigen a los dioses o a la comunidad náhuatl. Esta transmisión del mensaje se efectúa mediante un código: la lengua náhuatl, en un contexto socio-cultural determinado que permite la comprensión de lo que se dice y en una situación física interpersonal donde se mantiene el contacto entre los interlocutores.

²⁸ CF, Prólogo al Lib. II.

²⁹ Jakobson, *Essais de linguistique Générale*, p.214.

A estos determinismos situacionales de la comunicación corresponden, según Jakobson,³⁰ unas funciones expresivas que afectan directamente el texto producido o recibido. La función emotiva caracteriza el comportamiento expresivo del emisor; la función conativa determina si el mensaje ejerció acción alguna sobre el receptor; la función referencial cuestiona la posibilidad de comprensión de un mensaje que se articula aquí en un contexto mal conocido; la función fática se relaciona con el comportamiento expresivo correspondiente a la circunstancia interindividual de comunicación; la función metalingüística determina aspectos formales del lenguaje en relación con su comprensión a este nivel; por último la función poética atañe al mensaje mismo que trasciende hacia un sentido o se repliega sobre sí mismo en función de este último factor:

Es evidente que cada una de esas funciones fue alterada en las circunstancias específicas en las cuales se realizó la cosecha de datos e informaciones. Las funciones emotiva y conativa fueron neutralizadas. En el contexto, siendo desconocido por el receptor español, el informante tuvo que producir a veces un metatexto explicativo. Asimismo el aspecto lingüístico del texto oral debe haber sufrido cambios circunstanciales. En cuanto a la función fática tuvo que adaptarse a los nuevos determinismos interpersonales de comunicación.

4. El contenedor y el contenido

Al cuestionamiento lógico-analítico de la cognición española se opone tanto en la *Historia general* como en otras instancias de recopilación de datos, la tradición cognitiva milenaria de los indígenas que no cuestionan el acervo cultural heredado sino que lo adaptan paulatinamente a los determinismos cambiantes de la historia. Para cualquier esclarecimiento remiten, como lo hicieron los principales y sátrapas indígenas en los *Coloquios* de 1524 con los doce frailes de San Francisco, a los antepasados.

El saber indígena, a diferencia de la cognición española tal como se presenta a mediados del siglo XVI, es todavía muy religioso no sólo en el sentido teológico de la palabra sino también en su acepción etimológica: “que reúne las cosas entre ellas”. Es un saber que no se puede expresar en términos analíticos ya que fue “secretado” de manera infraliminal por una colectividad y se encuentra difuso en distintos niveles de concentración cognitiva en el cuerpo social de dicha

³⁰ *Ibid.*, p. 214, 220.

colectividad. En los sabios se concentra lo esencial del conocimiento indígena mientras que los principales, los guerreros y a veces los *macehuales* se integran a él de manera participativa en los distintos acontecimientos socio-religiosos que animan la vida de la comunidad.

El receptáculo gráfico del texto indígena

Una vez cautivado en la red del alfabeto, el texto verbal o pictográfico se vierte en uno de los doce receptáculos temáticos ya preparados. Como ya lo hemos señalado, algunos textos recopilados como mitos, cantares y adagios, por ejemplo, se transcriben sin que el texto sufra más cambios que los que implican la transcripción y la pérdida inevitable de todo el aparato suprasegmental que los envolvía. Otros son el resultado de una reconstrucción a partir de la famosa minuta de Sahagún. En ambos casos, sin embargo, el contenedor que representa el libro y los compartimientos gráficos que constituyen los capítulos de cada libro fragmentan indebidamente la totalidad textual indígena e impiden las afinidades asociativas productoras de sentido. A veces, textos pertenecientes a instancias distintas de enunciación se reúnen bajo el mismo rubro, sin considerar la funcionalidad propia de cada texto.

Esta descontextualización inevitable de la expresión indígena se complica generalmente de una recontextualización en el espacio gráfico enciclopédico de la obra y en función de los criterios religiosos que presidieron a su elaboración. Además de los títulos e introducciones alusivas que enfocan un aspecto específico del contenido, los prólogos, los apéndices, las “confutaciones de lo antes dicho” y demás comentarios paratextuales o metatextuales orientan la percepción e interpretación “cristianas” de lo aducido. Es de notar, sin embargo, que Sahagún por lo general, respeta el texto indígena y transpone o resume fielmente el original sin perderse en invectivas moralizantes como lo hacen Torquemada y Durán. Cuando quiere expresar su opinión personal o un comentario metatextual lo hace generalmente en un prólogo o un apéndice y no en el texto mismo.

La trama semiológica y el referente

Siguiendo la minuta que tiene preparada y según el modelo que proponen los autores antiguos, en particular Plinio el Viejo, Sahagún reúne en torno a distintos temas los textos que conforman la cogni-

ción indígena. Ahora bien, la objetivación de un tema determinado extraído de su contexto y que se estudia de manera aislada es un rasgo específico de la cognición europea que altera sustancialmente la funcionalidad cognitiva de los textos. Se reúnen frecuentemente en un mismo libro y a veces en un mismo capítulo, textos que pertenecieron a instancias distintas de elocución y que estuvieron funcionalmente vinculadas con acontecimientos específicos. El hecho de enfocar de manera perspectiva un tema y de polarizar en torno a este tema textos formalmente heterogéneos si bien puede proporcionar datos, dificulta sin embargo una síntesis cognitiva hacia el sentido pleno. Un texto indígena, cualquiera que sea su índole expresiva, urde, en una intrincada semiología, aspectos formales y otros que podrían considerarse como de contenido, por lo que la extrapolación y subsecuente abstracción de una de sus partes constitutivas para el análisis desgarran dicho texto y desvirtúa su sentido.

Asimismo la tendencia ya señalada del español a trascender la urdimbre textual hacia el referente exterior, “real”, condena al intérprete a no acceder al sentido producido por el texto. Un ejemplo claro lo constituye la conocida asimilación del invasor español a Quetzalcóatl y el provecho que se sacó de la confusión interpretativa generada. En el contexto semiológico náhuatl precolombino, lo blanco y lo barbado del dios remiten respectivamente al oeste donde se pone el sol, y al hecho de que el sol poniente es “viejo”. El intérprete español y algunos indígenas aculturados no analizaron el hecho en términos semiológicos sino que trascendieron el texto hacia un referente supuestamente real concluyendo que Quetzalcóatl siendo blanco y barbado algo tenía que ver con los europeos, determinando asimismo una plétora de interpretaciones erróneas.

Recopilación objetiva e interpretación subjetiva

Al identificar *objetivamente* los “males” y sus síntomas Sahagún realiza una descripción fidedigna de los hechos y acontecimientos precolombinos. Esta característica epistemológica del conocimiento español, si bien en otros contextos va a representar un obstáculo para la percepción e interpretación adecuadas de ciertos paradigmas culturales indígenas, permite conocer la cultura náhuatl en algunas de sus modalidades aun cuando no se percibe siempre claramente el significado del hecho o del dato. La objetividad recopilatoria de Sahagún fue también un elemento cognitivo que permitió la preservación de los cantares sagrados nahuas. En esto Sahagún infrin-

gió los lineamientos oficiales de la recopilación de documentos que estipulaban que no se conservara lo “fuera de tino”. Dichos cantares algo arrinconados en un apéndice al libro II están precedidos por un pequeño prólogo que los ubica en relación con la religión cristiana y de un cierto modo busca neutralizarlos.

Costumbre muy antigua es de nuestro adversario el diablo buscar escondrijos para hacer sus negocios, conforme a lo del Santo Evangelio, que dice: *Quien hace mal aborrece la luz*. Conforme a esto, este nuestro enemigo en esta tierra plantó un bosque o arcabuco, lleno de muy espesas breñas, para hacer sus negocios desde allí y para esconderse en él, para no ser hallado, como hacen las bestias fieras y las muy ponzoñosas serpientes. Este bosque o arcabuco breñoso son los cantares que en esta tierra él urdió que se hiciesen y usasen en su servicio, y como su culto divino...³¹

Esta objetividad en la recopilación del material es lo que permite hoy a los estudiosos del mundo precolombino recrearlo y analizarlo, aun cuando el camino a la verdad indígena precolombina requiera un *anamnesis* metodológico a partir de los manuscritos.

Otra muestra clara de la objetividad de Sahagún en su afán cognitivo lo constituye el hecho de que tanto el testimonio oral de los informantes como los textos recopilados fueran consignados en náhuatl en la *Historia general*. Así, no sólo se podía acceder a la idiosincrasia indígena sin que ésta pasara por el mismo refractante de una traducción sino que también se podían observar aspectos de la lengua nativa que reflejaban a su vez tendencias específicas del pensamiento correspondiente.

El contacto cognitivo del español con el indígena es ante todo el encuentro entre una visión trascendental del mundo en la que el sujeto y el objeto se distinguen radicalmente mediante una perspectiva intelectual, y un sentimiento inmanente de consustancialidad con el mundo que identifica experiencia y conocimiento. El ser se trasciende a sí mismo en el espacio del conocimiento español, mientras que la empatía propia del saber indígena subraya el carácter sensible de la presencia del hombre en el universo. A estos planteamientos gnoseológicos corresponden, en el ámbito religioso, la idea cristiana de un dios trascendente, exterior a su creación, y por parte de los indígenas de unos dioses que representan distintos aspectos fenoménicos de un mundo sagrado en su totalidad.

³¹ CF, Lib. II, apéndice 6.

Estas divergencias eidéticas son el primer *corto circuito* en los canales de comunicación entre el interpretante y el interpretado. La distancia homológica que supone el sistema causal del español será un obstáculo para expresar la red intrincada de analogías y afinidades recíprocas que entraña el saber indígena.

El español abstrae un sentido del acontecimiento cultural náhuatl llevándolo a los ámbitos del conocimiento donde se identifica dentro del sistema para su comprensión. En cambio, en la cultura indígena, el sentido es inmanente al hecho o a la cosa y sólo una intuición global permite su aprehensión por el hombre.

Sentir y comprender

El antagonismo que opone la conceptualización racional del interpretante al sentir intuitivo del indígena se traduce en el lenguaje como una construcción proposicional propia de la glosa, frente a una revelación simbólica en la que el verbo busca sustituirse formalmente a su referente. En el primer caso, el lenguaje, en su afán cognitivo, despoja al signo de sus escorias emocionales o afectivas y avanza a lo largo del eje sintagmático hacia un sentido claro. En el segundo, busca, al contrario, revestirse de atributos sensibles que enriquezcan los campos magnéticos de afinidades y similitudes.

Dicho en términos generales, la relación interpretante/interpretado, tal como se presenta en las circunstancias particulares que presidieron a la recopilación de la documentación náhuatl, transita del polo del comprender al del sentir oponiendo: la sistematización racional a lo irracional intuitivo, la linealidad causal a la difusión mítica, lo definido a lo sugerido, lo objetivo/intelectivo a lo subjetivo/afectivo, el signo arbitrario y convencional a la expresión motivada y natural, lo abstracto a lo concreto; en fin, la referencia discursiva a la presencia simbólica.

Podríamos citar, como ejemplo de lo último, la diferencia epistemológica que caracteriza el texto náhuatl de un hecho ocurrido durante la conquista, relatado en náhuatl por un informante indígena y que se encuentra en la columna derecha de la *Historia*, y el texto de Sahagún basado en el texto náhuatl que lo expresa. Se trata de la descripción correspondiente a la salida de Iztapalapa y la subsecuente entrada a México de Cortés y sus españoles.³²

³² Cf. Johansson, "La *Historia general* de Sahagún. De la voz indígena...", p. 209-240.

El texto en castellano refiere el acontecimiento mientras que la versión en náhuatl revive verdaderamente el hecho:

Texto en castellano:

Fueron algunos de a caballo, delante a descubrir si avja alguna celada.

Texto en náhuatl:

Auh nauhteme in cavallos in iacattivitzte, in attovitzte, in teiacantivitzte, in teiacaconotivitzte, in te in teiacana; mocuecueptivi, ommocuecueptivi, onteixnamjctivi, havic tlachixtivi, nanacaztlachixtivitzte, noviampanojtztivi in cacaltzalan, tlaixtotocativitzte, onacotlachixtivi in tlapanco:

Y cuatro caballos vienen primero, adelante vienen, en primera fila, en primera línea, vienen a la cabeza, dirigen: se voltean, se dan la vuelta sin cesar, se ponen frente a la gente, miran en todas direcciones vienen, mirando, volteándose para todos lados, en todas partes, ven entre las casas, todo examinan, ven hacia arriba hacia las terrazas.

A la abstracción de “fueron algunos de a caballo delante” corresponde en el texto náhuatl la reiteración de *-uitze* en cuatro de cinco compuestos verbales que significan “a la punta”.

A la relativa imprecisión de “algunos” corresponde la realidad sensible de “cuatro” (*nauhteme*).

A la intención explícita de “descubrir alguna celada” corresponde en el texto en náhuatl el comportamiento manifiesto, verbalmente expresado, correspondiente a dicha intención. El texto náhuatl reproduce lo que *se ve*, omitiendo (aun cuando lo sabe) la razón de este comportamiento. Crea verbalmente la impresión de inquietud, desasosiego correspondiente a este comportamiento y expresa implícitamente el estado de ánimo así como la intención de la vanguardia española.

El poner cuatro verbos prácticamente sinónimos y fonéticamente muy cercanos *iacattivitzte, attovitzte, teiacantivitzte, teiacaconotivitzte*, para pintar la primera fila de cuatro caballos intenta reproducir verbalmente el piafar impaciente de los equinos antes de que inicien fonéticamente su marcha: *teyacana*.

La índole sintética del idioma náhuatl que articula sobre un radical verbal o sustantivo las modalidades circunstanciales de su uso da un gran dinamismo a la lengua, evita así arrastrar el peso de complementos circunstanciales repartidos en el eje lineal de elocución, y permite una verdadera explosión del sentido con todos sus matices: *nanacaztlachixtivitzte*, por ejemplo, expresa el dinamismo de las miradas furtivas y la inquietud de los soldados españoles. La

traducción al español sería: “vienen con prisa, furtivamente, vienen de un lado y de otro”.

La “rapacidad” visual del narrador y el arte con que restituye verbalmente lo que ha sentido en los distintos registros de la percepción humana se encontraban apuntalados, en tiempos prehispánicos, por todo un aparato gestual que ilustraba o completaba lo que se decía. La fuerza, el orden, el dinamismo de los escuadrones españoles se percibía tanto en el contrapunto gestual que acompañaba el relato que en el texto mismo. Podemos imaginar fácilmente la mimesis expresiva de la que brotaba “la cascada” de verbos denotando la inquietud y la sospecha: *mocuecuetiui, ommocuecuetiui... hauic tlachixtiui nanacaztlachixtiuitze, nouiampa onitztiui...* “Se voltean, se dan la vuelta sin cesar... miran en todas direcciones, vienen mirando volteándose para todos lados, atisban en todas partes...” La vitalidad del texto se veía muy probablemente reforzada por gestos y miradas inquisitorias que espacializaban el relato. En el curso de su transcripción alfabética esta dimensión mimética del texto oral se perdió lógicamente, pero su ritmo dinámico se percibe todavía en la frenética sucesión de los vocablos.

Basta con cotejar la versión original náhuatl con el texto paralelo en español de Sahagún para percatarse de la diferencia entre ambas visiones de lo ocurrido y ambas expresiones para describirlos.

Texto de Sahagún:

Llevaban también los lebreles delante.

Texto en náhuatl:

no iehoan in chichime in jmjtzcuinoan, iacattivitze, tlatlanecutivitze, nene-ciuhitvitze, nenene-ciuhitvitze...

Y también los perros: sus perros vienen adelante, van oliendo todo, jadean, están sin aliento.

El olfatear febril y el jadear de los caminos se percibe sensiblemente en la versión náhuatl mientras que el texto de Sahagún trasciende la vivencia expresiva del hecho hacia su referente lógico.

El sentido sesgado por la interpretación

En la identificación del otro indígena y de su cultura Sahagún, en algunas ocasiones, no logra trascender el marco de sus valores como humanista europeo y religioso. Desvirtúa entonces lo expresado por sus informantes y orienta la lectura hacia una apreciación errónea.

Identificación reductiva del otro

En este encuentro de dos culturas el interpretante coloca lógicamente el interpretado en las categorías propias de su cognición. La referencia al mundo greco-latino, por ejemplo, es un recurso constante en la descripción de los dioses o de gestas divinas. Ésta impide la percepción correcta del numen o del hecho en función de los valores indígenas que lo determinan. Del dios tutelar de los mexicas, por ejemplo, Sahagún dice lo siguiente:

Este dios llamado Huitzilopochtli fue otro Hércules, el cual fue robustísimo, de grandes fuerzas y muy belicoso, gran destructor de pueblos y matador de gentes.

En las guerras era como fuego vivo muy temeroso a sus contrarios, y así la divisa que traía era una cabeza de dragón muy espantable, que echaba fuego por la boca; también éste era nigromántico o embaidor, que se transformaba en figura de diversas aves y bestias.³³

La fuerza de Huitzilopochtli es un elemento intrascendente en el contexto religioso náhuatl, y su belicosidad es inherente al papel mítico-religioso que desempeña. En cuanto a la cabeza de dragón y al fuego que echa por la boca, se trata probablemente de la descripción algo tendenciosa de una imagen indígena donde figuraba la *xiuhcōatl*, la serpiente de fuego, que nada tiene que ver con dragones.

Transvalorización ética de los hechos

La evocación moralmente tendenciosa de las alegradoras *ahuia-nime*, que Sahagún califica de “prostitutas”, transvaloriza también de manera negativa una función social mucho más compleja. Las alegradoras, como su nombre lo indica, combatían la tristeza, estado anímico considerado como nefasto en ciertos contextos, y el hecho de reducir sus actividades al placer sexual que proveían eventualmente desvirtuaba considerablemente su función social en el seno de la colectividad indígena. Consuelan y divierten con palabras y cantos a la esclava que representa a la diosa-madre Toci en la fiesta *Ochpaniztli* antes de su sacrificio. Como lo indica el propio Sahagún en la descripción de la fiesta, si la víctima se entris-

³³ CF, Lib. I, cap. 1.

tecia y lloraba, muchos hombres morirían en la guerra y muchas mujeres en el parto.³⁴ La alegría es entonces aquí un asunto de vida o muerte y nada tiene que ver con el sexo. De manera general la alegría y la tristeza no son únicamente, en el mundo náhuatl precolombino, simples epifenómenos, consecuencias anímicas de hechos o acontecimientos de la vida, sino que expresan un movimiento vital ascendente o descendente, erógeno o tanatógeno. En determinadas situaciones rituales se propiciaba una tristeza catártica o simbólica, en otras debía de prevalecer la alegría, en otras el estado anímico era indiferente.

Otro ejemplo de transfocalización y transvalorización del objeto por conocer por parte de Sahagún lo constituye Tlazolteotl, diosa del amor carnal y de las inmundicias, numen extremadamente complejo de la religión náhuatl precolombina. Sahagún la compara con Venus orientando de entrada la percepción hacia un supuesto equivalente europeo y extraviando consecuentemente al lector.

En su descripción de la diosa, Sahagún enfoca sobre todo la carnalidad, la lujuria, así como un rasgo específico de sus atributos: el de “perdonar los pecados” después de una confesión auricular con un sátrapa en una ceremonia que él compara con la confesión cristiana, pero pierde de vista la función eminentemente ecológica, en el sentido más amplio de la palabra, que tiene la diosa al reciclar todo lo sucio y más generalmente lo que ha sido degradado por el tiempo o la acción de los hombres. Tlazolteotl consume las inmundicias, es decir, lo viejo, lo deteriorado (la falta), lo sucio, lo excrementicio, lo putrefacto, el cadáver, que regenera en la dimensión anagénica de su ser divino. El resultado de este proceso digestivo-genésico es lo nuevo, lo bueno, lo limpio, el alimento, lo sano y la existencia. Mientras que los hombres comen lo bueno y defecan lo malo o lo sucio, la diosa come lo malo o sucio y defeca (o pare) lo bueno.

La lámina 13 del *Códice Borbónico* muestra al numen regenerador náhuatl en una postura de parto, comiéndose una codorniz. La codorniz, *zolin*, además de ser un ave vinculada con el mundo de la muerte, expresa mediante la primera sílaba de su nombre: *zol*, lo viejo y lo deteriorado.³⁵ A la vez que devora el ave que espantó a Quetzalcóatl cuando éste se encontraba en el inframundo y provocó asimismo su muerte y por extensión la muerte ineludible de los hombres,³⁶ Tlazolteotl ingiere lo sucio y viejo implícitos en el nom-

³⁴ *CF*, Lib. II, cap. 30.

³⁵ El sufijo *-zol* yuxtapuesto a un sustantivo denota lo viejo o lo deteriorado de lo que dicho sustantivo expresa.

³⁶ *Cf.* Johansson, “Análisis estructural del mito de la...”

bre del volátil: -zol. El resultado de esta ingestión simbólico-religiosa lo constituye un ser pulcro que parece salir de sus entrañas reproductoras más que digestivas.

Tlazolteotl la diosa náhuatl del amor y de las inmundicias ilustra magistralmente la necesidad que tenía el indígena de integrar los aspectos pútridos de su ser a los más nobles en aras de la continuidad vital.

Pictografía e ilustraciones

Como parte constitutiva de los respectivos sistemas cognitivos figura la imagen. La imagen en la *Historia general* representa una simple ilustración del texto náhuatl contiguo sin que se manifieste una estructuración autónoma del sentido. En cambio, la imagen indígena a partir de la cual se elaboraron varios textos de la *Historia general* representa una consignación pictográfica del sentido, es decir, una escritura, aun cuando ésta no reproduce exactamente, como lo hace el alfabeto, lo que se dijo. Basta comparar las imágenes del interpretante y las del interpretado para percibir las diferencias semiológicas y conceptuales que existen entre los sistemas cognitivos. La diosa Tlazolteotl, por ejemplo, aparece pintada en la *Historia general* del modo siguiente:

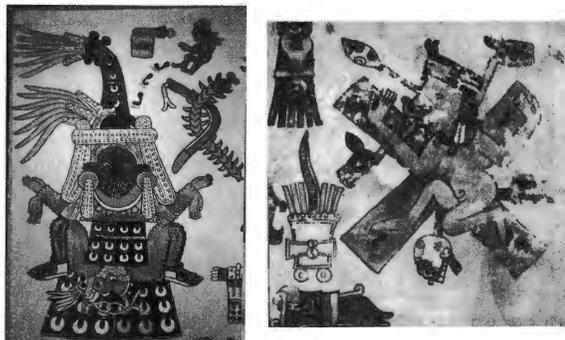


Códice Florentino, fol. 6r.

La personalidad de la diosa en su aspecto antropomorfo y su asimilación a Venus nulifican el “enredo” simbólico que constituye su imagen en un contexto indígena de expresión pictórica. Lo único semiológicamente pertinente que permanece en la represen-

tación de *Tralozteotl* lo constituyen los husos, la pintura facial, la escoba, el ramo *acxoyatl* y los ganchos que simbolizan tanto el algodón como la sensualidad de la diosa del amor.

En un contexto precolombino de expresión, la diosa es iconográficamente más protéica y la composición formal que la representa remite a determinismos contextuales más específicos.



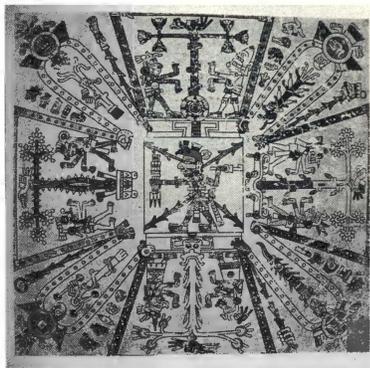
Códice Borbónico, lám. 13 y *Códice Borgia*, lám. 72

La imagen del calendario indígena que propone Sahagún desvirtúa asimismo la idea del tiempo calendárico que tenían los antiguos mexicanos. Se pierden, en esta representación analítica tanto la ciclicidad como el arraigo espacial del tiempo.

Basta comparar esta imagen con una configuración pictórica indígena del espacio-tiempo para convencerse de ello:

del libro 4

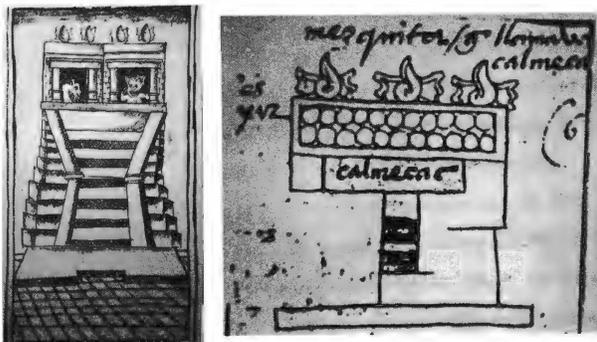
1. Acol	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20
2. Coy	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	1
3. Cu	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	1	2
4. Chic	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	1	2	3
5. Tlac	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	1	2	3	4
6. Xicot	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	1	2	3	4	5
7. Xic	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	1	2	3	4	5	6
8. Xic	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	1	2	3	4	5	6	7
9. Xic	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	1	2	3	4	5	6	7	8
10. Xic	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	1	2	3	4	5	6	7	8	9



Códice Florentino, libro IV, fol. 79v. y *Códice Fejéruáy-Mayer*, lám. I

En la imagen indígena el tiempo no es una simple duración acuñada en unidades calendáricas, sino una parte constitutiva del mundo.

La perspectiva es, en el ámbito gráfico, tan deformante como lo es en aspectos más generalmente eidéticos. Al utilizar la perspectiva el *tlahcuilo* indígena transculturado trasciende la bi-dimensionalidad de su telar pictórico para remitir a un referente exterior dándole quizás más “realidad” pero distorsionando a la vez el discurso icónico que producía la imagen.



Códice Florentino, libro XI, fol. 239v. y *Códice Mendocino*, fol. 61

Con la perspectiva, si bien la “presencia” del referente en la imagen es manifiesta, se pierden los signos ideográficos que constituyen el discurso pictórico. En el caso aquí aducido, el dintel, los pilares, los colores, la escalera, la oquedad que representa la casa o el templo pierden su semantismo propio en la representación “realista” del edificio.

El mestizaje cultural es manifiesto en algunas ilustraciones de la *Historia general* cuando, al trazo netamente europeo, se añaden signos indígenas.



Códice Florentino, libro XII, fol. 22v.

En esta lámina que ilustra una secuencia del capítulo 15 del libro XII se observan detalles típicamente indígenas: el glifo del agua que representa el sudor de los caballos y las volutas del habla que expresan su relinchar.

Concebida como una verdadera caja de Pandora, la *Historia general* debía encerrar lo que los frailes consideraban como “miserias” idolátricas de la cultura indígena pero que los misioneros evangelizadores tenían que conocer para poder implantar la fe. Sin embargo, el humanismo de su artífice fray Bernardino de Sahagún hizo que el receptáculo gráfico y conceptual del recopilador español contuviera lo que hoy día se considera como un tesoro: una verdadera enciclopedia de la cultura náhuatl precolombina.

Al permearse en ella el contenedor y lo contenido, la *Historia* representa sin duda alguna la primera obra maestra del mestizaje cultural en México. Las “cosas de la Nueva España” que se dan a conocer revelan diversos aspectos de la civilización indígena y dejan augurar “cosas” del nuevo México: una integración socio-cultural difícil de ambos mundos y la marginación ineludible de los que no quisieron o no pudieron integrarse a la cultura novohispana. Para estos últimos la *Historia general* conserva en los doce capítulos que la componen lo que permaneció en la caja de Pandora después de que las miserias se hubieron propagado por todo el universo: *la esperanza*. Esperanza para el indígena de hoy de recobrar su identidad, y esperanza de poder un día integrarse al mundo moderno sin tener que despojarse de los atributos ancestrales de su razón de ser.



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS