

PREGUNTAR Y RESPONDER EN NUEVA ESPAÑA: EL CASO DE TLATELOLCO Y SAHAGÚN

GLADYS M. ILARREGUI

Cuando se habla de discurso de la alteridad en Nueva España a menudo se deprecian los mecanismos y tácticas inherentes a la investigación post-conquista que reclamó bajo la palabra impresa el derecho de transcribir, describir y hacer público o publicar, el estado de desarrollo en que encontró a los mesoamericanos, radiantes y vencidos, bajo prácticas ideológicas y guerreras que se contraponían con la vieja tradición europea. El universo circular mexicana encontró una dimensión histórica opuesta a sus propios registros del pasado, frente a la diáspora de la palabra escrita, que expandía el conocimiento y los subjetivizaba en la medida que los europeos conocían ya la lectura privada, y recogían copiosamente el mundo amerindio "la otredad" en los términos de su propia historia y de su propio individualismo.

El caos que sobrevino con la conquista, desarticuló no sólo un ambiente particular: esa última vista bajo la lluvia de la capital tenochca en el día Uno-Serpiente (segundo del mes de *Xócoatl Uetzi*), sino sobre todo desarticuló un discurso: el de la autoridad mítica que agrupaba los referentes indígenas y que, como lo demostrarán documentos del archivo inquisitorial y rebeliones posteriores, sometió ese material simbólico, generacional y familiar al más doloroso desgarramiento. Este combate ideológico produjo un siglo de legislaciones y reglamentaciones, siendo evidente que hacia el final del dieciséis las prácticas exteriores de ciertos rituales y costumbres mediterráneas, se yuxtaponían a la práctica privada y doméstica de los antiguos mexicanos. Es decir, el tiempo circular y el lineal, pugnan por producir una identidad nueva, a menudo una identidad de secreta rebelión con las autoridades eclesiásticas y locales del Valle de México.

En medio de esta guerra simbólica, Nueva España se convierte en una fuente de preguntas. En el lugar desde donde la imprenta se introduce hacia 1539 se empeñará en dar a conocer al nativo y

su mundo, interesándose por esa sociedad que presenta tantos ángulos como los intereses desde donde se pretenda mirarla. Para las autoridades seculares, por ejemplo, el registro de los modos y costumbres amerindios sugiere una forma de relacionarse productivamente con los conquistados. Para las autoridades eclesiásticas, el interés consiste en crear una dinámica pedagógica y metodológica misionera que provoque una adhesión inmediata al adular los símbolos religiosos mexicanos con los de la cultura iberocatólica. Para la administración de Carlos V en tierras lejanas, Nueva España es el lugar de la controversia antropológica, el de la novedad mercantil con las travesías de productos importados y desconocidos, la tierra sociopolíticamente reconvertida a nociones renacentistas de historia y poder, sobre todo, un fenómeno reductible a las nociones del europeo de ese siglo, que pretende ávidamente conocer y borrar, comprender y censurar.

En la ambivalencia de un movimiento de conquista que surge para dinamizar su propia historia, y un movimiento de clausura, que procura imitar lo que ya estaba comprobado y conocido, Tenochtitlan deviene la capital de esas contradicciones, llamada ahora bajo un nombre que de por sí refiere a ese mismo deseo de repetir el pasado, una *Nueva España*, caótica y en conflicto, desde donde las preguntas al mundo mesoamericano previenen en realidad, la expansión de esa forma de vida pre-contacto, para divulgar y popularizar un sistema homogéneo de autoridades absolutas en el plano secular y religioso. Juan Ovando y Godoy, había creado para ser enviados a Nueva España cuestionarios que llegaron de 37 a 135 y 200 preguntas para 1573. Juan López de Velasco, cosmógrafo del rey, había desarrollado un complejísimo cuestionario para conocer el mundo amerindio, cuestionario que se transmitiría a los corregidores y alcaldes mayores pidiéndoles completar las cincuenta secciones que —supuestamente— cubrirían todos los aspectos posibles del mundo colonial transatlántico.

Bernardino de Sahagún, brillante lingüista, se proponía después de varias décadas de estadía en México, construir un complejo editorial que pudiera guardar casi todas las respuestas del mundo idolátrico que lo había atraído desde su juventud en la orden franciscana. Este documental de miles de páginas, que conocemos hoy con el nombre del *Códice Florentino*, sugiere uno de los vehículos etnográficos más completos para adentrarnos en el territorio de la memoria nativa, al mismo tiempo que, reproduce instancias de un espacio de comunicación que fuera prohibido inmediatamente después de la caída de Tenochtitlan. Lo mexicana

prehispánico, invierte los signos extranjeros y despliega las condiciones habitacionales, míticas y rituales que produjeron nociones eminentemente opuestas a las del hombre europeo. Para abrir esas respuestas, Sahagún confecciona un prolijo cuestionario, un “orden de las cosas” que encaran el universo nativo como una gran *summa* de conocimientos para ser transcritos y traducidos en un momento de intensa textualidad misionera y siempre con el deseo de abarcar: ideológica, sincréticamente, el universo del vencido.¹

Para los franciscanos las preguntas surgen, impulsados por el deseo, como otros frailes etnógrafos del dieciséis, de rememorar y justificar la práctica misionera en esas tierras. Cuando Sahagún pregunta: abre Tlatelolco, en la recolección de los sobrevivientes de 1521. Aunque, debe recordarse, que en el contexto colonizador, el espacio exterior ha ido gradualmente degradando el estado de estas memorias, manipulando los objetos de comprensión de ambas culturas, el encuentro de las dos epistemes, tal como lo ha expuesto el investigador Patrick Johansson en su trabajo: *Voces distantes de los aztecas. Estudio sobre la expresión náhuatl prehispánica*. Estas epistemes recuerdan que cuando nos encontramos con el testimonio de los ex-combatientes narradores de Sahagún, estamos ante dos modos de reordenar el tiempo y el espacio, y que irrumpimos en la vida cotidiana, jerárquica y moral de Tenochtitlan retrospectivamente, desde el alfabeto que trata de capturar las piezas oratorias de los informantes. Johansson recuerda que:

En la escritura alfabética, la ausencia del emisor y del receptor, así como de las circunstancias espacio-temporales de enunciación, obliga a la expresión oral a reestructurarse según los determinismos de su nueva Gestalt gráfica, alejándose así de la rica y difusa presencia formal del decir para adoptar una perspectiva y semántica que pueda aislar precisas unidades de sentido. En circunstancias orales de elocución o de canto, el elemento verbal se encuentra notablemente aliviado por la presencia misma de entidades expresivas sustanciales. Los participantes,

¹ Los textos fueron el vehículo para familiarizar al lector europeo, al rey, a sus colaboradores próximos sobre las realidades de una práctica cristiana y una evangelización en pleno período postconquista, pero funcionaron también como material imprescindible para lograr la identificación de una audiencia nativa con los valores sociales y culturales traídos por los renacentistas europeos. Sobre todo se trataba de lograr un efecto de síntesis, buscando las similitudes con la cultura indígena —similitudes oratorias por ejemplo— para condicionar esos elementos de la doctrina cristiana. De esa manera el Viejo y Nuevo Mundo se construyen como una unidad multicultural, compleja e híbrida a partir de la textualización de los modos indígenas dentro del programa y la ideología misionera.

cubiertos de jeroglíficos indumentarios y de maquillaje, se revelan en una epifanía de colores y formas que se sitúan fuera del lenguaje.²

Si el preguntar y responder en Nueva España tiene una característica, es la de la revisión, complejidad editorial, enmiendas, que a través de varios años y aún en una obra como ésta se repite sucesivamente, haciendo del acto de enunciación de esa memoria, un hecho que podemos reconstruir sólo teniendo en cuenta las fisuras y los criterios que dominaron estas diferentes experiencias de transcripción del equipo sahumantino en Tlatelolco (1536).³ El mismo Ángel María Garibay advierte en el prólogo que hiciera al *Libro XII* de Sahagún sobre el problema de enmiendas y omisiones entre las dos versiones, la de 1829 y 1840 editadas tres siglos después por Carlos María de Bustamante. De manera que en un cambio de siglos el complejo textual sahumantino sufre otras transgresiones a lo que fuera ya en 1560 una versión problemática entre los narradores indígenas en su lengua, y los frailes traductores. La advertencia histórico-lingüista de Johansson que ve problemas de construcción y recopilación evidentes, se puede unir la reflexión fenomenológica de Hans Robert Jauss en su reciente trabajo *Question and Answer*. No solo porque Jauss previene en el mismo sentido, es decir, un trabajo histórico es necesariamente complejo, sino también porque en la aparente transparencia y luminosidad de las preguntas que cuestionan la alteridad, puede aparecer un mecanismo de control del conocimiento, Jauss reflexiona:

Whoever believes that it is possible to arrive to all other horizon, that of some prior time, by simply disregarding one's own inevitably introduces subjective criteria concerning selection, perspective, and evaluation into his supposedly objective reconstruction of the past.⁴

² Patrick Johansson, *Voces distantes de los Aztecas*, Fernández Editores, México, 1994, p. 47.

³ Los franciscanos establecieron el colegio de Santa Cruz de Santiago Tlatelolco para los hijos de la elite azteca entre las edades de diez y doce años. El programa comprendía las materias de religión, latín, retórica, lógica, lenguas indígenas, medicina y artes. La intención era preparar un posterior clero indiano para servir en Tlatelolco. Muchos de estos alumnos resultaron brillantes traductores e intérpretes de la cultura mesoamericana en el contexto de la cultura alfabética europea, y fueron el apoyo esencial para escribir gramáticas, vocabularios y diccionarios. Consultar Robert Richard, "Le College indigene de Santiago Tlatelolco" *Les Elites en pays de Mission* (Louvain: Editions Du Museum Lessianum, 1927). Y más recientemente: *Educación Mexica. Antología de documentos sahumantinos*, con selección, paleografía y traducción de Alfredo López Austin sobre los textos que reúnen las prácticas pedagógicas misioneras. Mexico, UNAM, 1994.

⁴ Hans Robert, *Question and answer*, Minneapolis, University of Minnesota, 1989, p. 1989.

Para Jauss el horizonte de expectativas cristiano: *orden divino, providencia y juicio final* impuso restricciones extraordinarias al futuro de las expectativas de otras civilizaciones. El contenido exótico que los cuestionarios etnográficos pretende hacer controlables y registrables, aparecen como una información descontextualizada del ambiente que produjo esas respuestas, y bajo la creencia misionera de que la historicidad idolátrica había llegado a su fin por vías providenciales.

A medida que las preguntas sahumantinas surgen, proyectan ellas mismas una historia, un modelo de aprehensión de lo real que hoy conocemos como “modelo eurocéntrico”, cuando Sahagún recopila estas vastas nociones y captura prolíficamente la naturaleza, los adagios, los grupos de poder, el aliento y la palabra de los mexicas, no se abre necesariamente en ese preguntar al otro, sino que impone un modelo de organización, de conceptualización definido por Jauss en esta reflexión:

Christianity did everything it believed would enable it to represent itself as the answer to a question posed by tradition...The new doctrine must take on the resulting burdens of the old, but it can do so only on condition that it occupy all the positions, and all “empty spaces” in the former world model. It must also raise questions anew in cases where the answer seems too natural and irrefutable that the question which it was once the answer has disappeared.⁵

Los prólogos sahumantinos verifican el pensamiento de Jauss, en el sentido que el misionero/traductor/escritor, encuadra los testimonios aztecas bajo las premisas de idolatría que han sostenido toda la obra misionera. Sahagún incrusta el testimonio después de moralizar sobre los males prehispánicos, tales como el mundo déficio, plural, irreductible a la culpa que entonces tenían los mexicas. De manera que en el ejercicio de preguntar para preservar una memoria que ya ha sido fracturada y fisurada por las prácticas post-contacto, por el abuso y por la desintegración de los valores nativos, surge el problema de elaborar un cuestionario “puro” que en realidad no existe, porque la aparente inocencia de las preguntas revela en sí, una manera de investigar el mundo desde supuestos culturales y hegemónicos ajenos a la cultura interrogada.⁶

⁵ *Ibid.* p. 70.

⁶ Hay que tener en cuenta que las preguntas producidas en el dieciséis y los textos misioneros que se dieron a conocer por primera vez la vastedad mesoamericana fueron un material textual que se tomó y reformuló en sucesivas versiones por otros autores del mismo

Preguntas y respuestas en el espacio colonial novohispano

1. El esquema pregunta-respuesta en Nueva España, fue retomado por Sahagún dentro de un campo de investigación trabajado ya por sus predecesores como Motolinía que había textualizado en parte, la geografía y los hábitos amerindios. El intento misionero era, sin duda, una reforma de tipo social que configurara la noción de utopía renacentista con que las órdenes misioneras habían llegado rápidamente ocupando los centros de poder indígena y convirtiéndolos en los centros de monasterios que funcionaban como casas de saber, lugares de recopilación y edición del conocimiento del mundo nativo. Las preguntas que este grupo quería responder se adecuaba a un sistema religioso que proyectara la alteridad indígena en el plano de salvación cristiana futura. Georges Baudot, destaca el empuje y la energía de este intento cuando dice en *La pugna franciscana por México*:

En pocos años, prácticamente una treintena, de 1524 a 1554, el denso y complejo discurso del quehacer social y cultural amerindio se presenta ante los ojos, esta vez agradablemente maravillados, de los misioneros seráficos. Estos, por vías de la investigación etnográfica, de la encuesta paciente de los *tlamatinimeh*: los sabios de la civilización vencida, gracias al deciframiento de los códices y documentos del mensaje aborígen dominado por idiomas nativos y fórmulas de comunicación indígenas, incluso fundamentando todo ello en las instituciones adecuadas como el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, van encontrando aquellos elementos discursivos y temáticos que a la vez salvan aquellas humanidades y justifican su inclusión en la historia humana.⁷

período, adulterando la información según los prejuicios del escritor en cuestión. Entre los franciscanos Motolinía fue el primero en llegar e indagar el mundo nativo, preguntando sobre esas realidades desconocidas y múltiples de una Mesoamérica políglota y tribal. Referirse al artículo de Cynthia Leigh Stone: "Rewriting Indigenous Traditions: The Burial Ceremony of the cazoni", *CLAR*, vol 3. 1-2, 1994, para ver hasta que punto el trabajo de Motolinía fue tomado por otros autores, como Las Casas y Gómara que disponen un mismo hecho comentado por el fraile en dos direcciones diferentes: mientras uno lo dispone desde un punto de vista positivo para presentar la cultura amerindia, la versión de Gómara en pulida prosa castellana connota los elementos negativos indígenas, a pesar de que nunca viviera en Nueva España y que desconociera la terminología novohispana para referirse a algunos objetos de la cultura material nativa. Reemplaza este desconocimiento con el uso de palabras moras por ejemplo: los brazaletes son "ajorcas" y las orejeras "zarcillos".

⁷ Georges Baudot, *La pugna franciscana por México*, Alianza Editorial Mexicana, México, 1990, p. 294.

El intento de los primeros tiempos coloniales será la organización homogénea de una cultura prehispánica dentro del cristianismo, ignorando en la mayoría de los casos las escrituras americanas que Martín Lienhard define: “para almacenar datos, para fijar una visión del mundo ya consagrada, para archivar las prácticas y representaciones de la realidad”.⁸ Cuando las preguntas se hacen a los ancianos que relatan sus “huehuetlatolli”, los misioneros tienen un plan detrás de ese proyecto, que no consiste tanto en comprender un pasado mítico colectivo sino en producir la transformación de esos rituales en nuevas periodicidades festivas dentro del calendario europeo, y para promover a través de textos bi-culturales, una conversión de la memoria indígena, una adaptación inteligible a los modelos misioneros novohispanos.

Tal vez, la tarea más titánica consistió en abrir —per se— un universo de respuestas, ya que como Jauss aclara “Myth do not answer questions; they are made unquestionable” (*Question and Answer*, 52), y como lo expondrá Mircea Eliade en *The Myth of the Eternal Return*:

Christian thought tended to transcend, once and for all, the old themes of eternal repetition, just as it had undertaken to transcend all the other archaic viewpoints in reveling the importance of the religious experience of faith.⁹

La memoria copiosamente registrada por Sahagún con los hombres de Tlatelolco, sugiere esa necesidad de adaptaciones de las tradiciones nativas a las tradiciones del grupo conversor.

Penetrando los campos semánticos de la expresión indígena —y Sahagún insistirá en sus prólogos en el deseo de ampliar su vocabulario— los misioneros de las primeras décadas de colonización intentan revertir una noción del mundo basada en lo que se espera, lo predecible, ignorando las condiciones mágico-religiosas de la palabra nahua, y al mismo tiempo, la pictografía que complementa ese tipo de discurso surgido dentro de la oralidad.¹⁰

⁸ Martín Lienhard, *La voz y la huella. Escritura y conflicto étnico-social en América Latina, 1492-1988*, New Hampshire, Editorial del Norte, 1991, p. 36.

⁹ Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, Princeton, Princeton University Press, 1974, p. 137.

¹⁰ Es importante situarse históricamente dentro de la concepción de “cultura” para los renacentistas españoles en el encuentro con la oralidad indígena y sus formas previas de anotar el pasado en un corpus que organizó de manera pictórica y glífica los eventos más importantes de su pasado. Walter Mignolo reflexiona: “Writing does not presuppose the book, although during the sixteenth-century celebration of the letter, it was narrowed down to mean just that almost exclusively... the complicity of writing and the book was such that the possibility of writing on clay, animal skin, tree bark, and the like was beyond the cultural

2. En el terreno de la convivencia con los encomenderos y la autoridad virreinal, el poder local utiliza el esquema pregunta-respuesta en “la probanza”, que es un modo de recoger la palabra nativa para arbitrar dentro de un marco cotidiano de deberes y legislaciones, el espacio nativo colonial. Martín Lienhard en *La voz y la huella. Escritura y conflicto étnico-social en América Latina 1492-1988*, encuentra que:

En la primera época colonial, las “probanzas” que transcriben fragmentos importantes de un discurso indígena son relativamente frecuentes. A veces aparecen en el marco de cientos de pleitos entre una colectividad indígena y un encomendero... En la mayoría de estos documentos, no hay transcripción directa de las declaraciones del testigo indígena, sino un discurso indirecto en tercera persona: “el testigo dice...”.¹¹

Las preguntas y respuestas, como señala Lienhard, caben dentro de otro contexto que no es el de la elite interrogada con propósitos evangelizadores, sino que pasa por el discurso de los indios comunes los que, en el caos creado por la transculturación europea, reclaman sus derechos o se quejan, o atestiguan sobre hechos específicos. Surgen además las probanzas como un tipo de anotación que reemplaza la anotación administrativa, tributaria, ritual y jurídica que se encontraba registrada en los cuadros de los códices y las listas mesoamericanas.

3. Hacia la mitad del siglo que las viera nacer para descubrir o para preservar históricamente una sociedad vencida, las preguntas toman el aspecto de condena, y se organizan de un modo represivo para controlar el imaginario mesoamericano. Serge Grusinski en su artículo: “Individualization and Acculturation: Confession among the Nahuas of Mexico from Sixteenth to Eighteenth Century”, examina el implante de esta práctica como una forma de reprimir, limitar, sancionar las respuestas que venían del sector nativo. No solamente los indígenas debieron adoptar un aparato exótico de “auto-examen” personal a la luz de los pecados cristianos, sino que esos modelos éticos y sociales, a través del confesionario, invadían los múltiples componentes de la vida privada y comunitaria: el cuerpo, el sexo, el mundo doméstico y onírico, las fantasías personales y hasta el trabajo. Para Gruzinski, la práctica interrogatoria cristiana avanzaba

horizon of the time” (76), *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality & Colonization*. Ann Arbor: The University of Michigan P., 1995.

¹¹ Martín Lienhard, *La voz y la huella. Escritura y conflicto étnico-social en América Latina 1492-1988*, New Hampshire, Editorial del Norte, 1991. p. 36.

hacia una posesión del sujeto nativo: "The confessor's inquiry also delineated the narrow space of the nuclear family: the duties of the parents toward their offspring and the obligations of the children toward their parents".¹²

La complejidad del aparato religioso en cuanto a los límites definidos para la convivencia de la cultura indígena, instalan en el orden colonial al indígena como sujeto de sospecha, de transgresión, y el discurso penitenciario como el discurso judicial, organizan las respuestas a partir de una óptica negativa del sujeto colonizado, sin comprender el desarraigo o la ignorancia del nativo ante el nuevo orden establecido. En esta práctica aparece un modelo de preguntas que claramente definen el poder político dominante, ahora poseedor de las herramientas conceptuales para juzgar al Otro. Según Gruzinski describe este fenómeno nuevo para los indígenas de este modo:

Confession become a defensive and therapeutic mechanism, capable of appeasing not only the anguish raised by its own practice but also the traumas generated by colonial rule. Furthermore, by conferring a meaning to a new order, to the new misfortunes, and to the multiplicity of new cultural references overtaking the indigenous reality, confession helped create a buffer between traditional cultures and the naked violence of colonial exploitation.¹³

Es decir, a medida que el siglo avanza, la curiosidad primitiva y cristiana se confronta con la práctica de una realidad dolorosa, y la transcripción originada por la memoria indígena, deja paso también a la interrogación religiosa con fines inmediatos. Las órdenes religiosas que inician la etnografía cultural en Nueva España, ayudan a "borrar" el pasado nativo, en parte, aliviando las tensiones surgidas de un desencuentro cultural cada vez más evidente.

Sahagún y Tlatelolco: las preguntas que preservan y condenan

Cuando fray Bernardino de Sahagún se dispone a preguntar, un vasto mundo se abre ante el franciscano transcriptor desde donde

¹² Serge Gruzinski, "Individualization and Acculturation: Confession among the Nahuas of Mexico from the Sixteenth to the Eighteenth Century", en *Sexuality & Marriage in Colonial Latin America*. Asunción Lavrín (ed). Lincoln: University of Nebraska P., 1992, p. 10.

The Conquest of Mexico. The incorporation of Indian Societies into the Western Worlds, 16th-18th Centuries. Polity Press, 1993, p. 10.

¹³ "Confesión, alianza y sexualidad entre los indios de Nueva España. Introducción al estudio de los confesionarios en lenguas indígenas", en *El afán de normar y el placer de pecar*. México, Joaquín Mortiz, 1988. p. 111.

la astronomía, la medicina herbolaria, la flora y fauna de Mesoamérica, los reyes y los hombres conviviendo en un sistema de poder diferente al de los europeos pero organizados en una gran metrópoli guerrera intercambian mercancías, supersticiones y curaciones. Estas respuestas fueron obtenidas de los ancianos de la comunidad, que presentaron también las pinturas que todavía guardaban de esa época solo intuída en la medida en que habían sufrido las transformaciones de una época de trauma y de rápida aculturación de sabiduría por parte de la inmigración española y europea.

Esa cultura rememorada aparecía ahora en el complejo tráfico de una humanidad en conflicto, como una "antigüedad". El rico repertorio lingüístico y social que despliega el *Códice Florentino* surge, cuando en el siglo XVI los usos pictográficos y cartográficos han sido alterados por el ingreso de una tradición importada. Cuando los nativos contestan, responden no sólo con sus testimonios surgidos de una tradición ancestral y grupal "huehuetlatolli", sino con sus manos, con las pinturas producidas como parte de una imaginación rica y una historia pictórica inseparable de la cultura azteca.

Mucho más que un material auxiliar a las respuestas, las imágenes estructuran una gramática glífica, donde los dos campos de expresión, el oral y el visual, entran en contacto con un mismo proceso de comunicación. Las piezas prehispánicas de información visual se desvanecen en manos de artistas convertidos, como también se pierde ese momento del estado de enunciación de un hecho dentro de una comunidad que no interpreta individualmente la historia. La pictografía nahua pierde el sentido familiar, el sistema de coherencia y comunidad con que se desplegaban esas coloridas imágenes de las páginas de amate. De manera que al volver hacia atrás, en ese siglo de supresiones y descubrimientos, con una minoría de la elite azteca, Sahagún trata de conservar, los elementos constitutivos de una tradición que bajo la ley y la reglamentación española se han incorporado a un nuevo juego de relaciones y a otra producción de significados.

Al preguntar preserva una memoria condenada dentro de su propia comunidad misionera, como lo recuerda el hecho de que sus manuscritos fueran secuestrados y desparramados en varios conventos de México. Al reunirlos gracias a Rodrigo de Sequera¹⁴ y

¹⁴ Cuando fray Rodrigo de Sequera llega como comisario a México en 1575, la recopilación de Sahagún había sido inmovilizada durante cinco años y la tarea de transcripción en limpio y traducción parecían no interesar a nadie. Sequera que comprende el valor etnográfico de este esfuerzo, provee un equipo de ayudantes para que Sahagún termine esta tarea, a pesar de la gran controversia producida dentro de la orden y de la

traducirlos treinta años después de la elaboración de esos cuestionarios y con las respuestas de los narradores indígenas, la percepción de esos acontecimientos aparece a un mismo tiempo como un monumento a la memoria verbal y al discurso náhuatl surgido en la antesala del texto alfabético y asimismo como un trabajo de condena todavía fresca, viva, de la “otredad” que se descubre en esas narraciones y en cuyos prólogos se la condena por ser parte del pasado politeísta, idolátrico.

Pero en la polución de preguntas y respuestas que aparecieron tratando de recuperar y condenar el pasado indígena, la obra de Sahagún se sostiene por el sistema de colaboración estrecho y esencial que desarrolló con los nativos transculturales en medio de una sociedad colonial cargada de burocracia virreinal y de masas de inmigrantes europeos, esa misma elite azteca convertida a los usos y cultura europea, aparecen en Tlatelolco, Azcapotzalco, Xochimilco, Texcoco y Huejotzingo como verdaderos “estudiosos”, ayudando en los monasterios u ocupando cargos de poder político. Serge Gruzinski, en *The Conquest of Mexico*, recuerda a:

Often informants and collaborators who guided the investigations of the friars, especially those of Bernardino of Sahagún- Martín Jacobita, professor and rector of the college [Santa Cruz de Tlatelolco], Antonio Vejerano, also a professor, Pedro de San Buenaventura...¹⁵

Gruzinski reflexiona que estos “testigos privilegiados” dominaron al mismo tiempo dos espacios el indígena y el cristiano. Pero el conflicto de la “otredad” indígena no está resuelto ni aún dentro de la jerarquía eclesiástica y de una manera drástica el arzobispo de México decide en 1585 que la orden no enseñe más latín, ni retórica ni filosofía a los nativos. Es decir, los esfuerzos perseverantes de las órdenes mendicantes en especial la franciscana ven en Nueva España un reverso de todo ese sistema de comunicación bi-cultural, a ese programa etnográfico que dejó consignas tan encontradas como la realidad de la convivencia novohispana.

Para Patrick Johansson, a pesar de que el texto oral sufre las transformaciones de las modalidades gráficas de la escritura, el intento de abrir el mundo prehispánico por parte de los misioneros

política exterior de Felipe II, que prohibía los trabajos de la cultura mexicana. El desarrollo de este encuentro entre Sahagún y Sequera, se puede consultar en Georges Baudot: “Fray Rodrigo de Sequera, abogado del diablo para una historia prohibida”. *Caravelle. Cahiers du Monde Hispanique et Luso-brésilien*, Tolouse, 1969, no.12, p. 47-82.

¹⁵ Gruzinski, 1993, p. 58.

representó un trabajo de formidable anticipación, en el sentido de preservar una cultura sometida, vencida por la guerra europea. Dice Johansson:

El dominico Durán, el jesuita Carochi, los franciscanos Pedro de Gante, Olmos, Mendieta, Motolinía, Alonso de Molina y sobre todo el inmenso Fray Bernardino de Sahagún fueron, junto con sus auxiliares indígenas, los artesanos de un renacimiento gráfico de la cultura azteca.¹⁶

Pero en la ambivalencia propia del primer siglo colonial con respecto al conocimiento prehispánico, sus modos y su religiosidad, Martín Lienhard notará que:

El discurso de la resistencia cada vez más multiforme llega adueñarse de un género específico de la producción textual al estilo europeo: las actas de la Inquisición. En México, esta institución tuvo a su cargo, entre 1536 y 1545, la represión de las idolatrías indígenas.¹⁷

En suma una extraordinaria ola represiva, de gran control oficial pondrá también en duda, las historiografías como el *Códice Florentino*, creadas a partir de un auge utópico renacentista, y esas páginas que contestan a la curiosidad exterior del franciscano brillante e inquieto, terminarán silenciosas, sospechosas hasta ser editadas tres siglos después. Es decir, para iniciar tres siglos después nuevas preguntas no ya sobre lo investigado por Sahagún sino por lo no preguntado, por las zonas de silencio, el prejuicio, o la mentalidad conversora de una época de conquista espiritual. En la obra de Sahagún, por ejemplo, no se relata la cultura pictográfica de Texcoco, los libros mexicanos preservados por unos pocos sabios que contenían la información histórica que tanto preocupó e interesó a los humanistas renacentistas. Será mucho tiempo después cuando el intelectual indígena-mestizo pueda ser considerado como voz de su cultura como en el caso de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl en su *Compendio histórico del reino de Texcoco* (1608).

Con respecto a las relaciones del género me ha interesado observar en el *Códice* la presencia-ausencia del universo femenino, que se describe sin penetrar la vida íntima de las mexicas, más bien relacionándolas exteriormente con las prácticas locales prehispánicas a que estaban sujetas: el agro, el tejido y la familia. Y con ello una

¹⁶ Johansson, 1994, p. 308.

¹⁷ Lienhard, p. 69.

suma de silencios se hace inevitable a partir de lo que no conocemos o no se consideró importante registrar dentro de esta frondosa enciclopedia humana del México de los vencidos.

Es posible que en el contexto de nuevos interrogantes teóricos, encontremos también otras lagunas u omisiones que hacen del texto colonial, del documento de colaboración nativo/fraile una pieza de estudio todavía problemática. En este breve ensayo he considerado a tres estudiosos que siguen aportando nuevas informaciones y debates, Johansson dentro del espectro de la cultura oral azteca, Martín Lienhard con sus aportes teóricos a la historiografía y el texto en pugna entre dos culturas: la oral y la alfabética, y a Hans Robert Jauss que insiste en que la naturaleza dinámica del esquema pregunta-respuesta que parece abrir paso a lo desconocido, a veces tropieza, con un universo de prejuicios portador ya de las jerarquías que establecerán esas respuestas. Para la cristiandad, el esquema pregunta-respuesta se amplió desde el reducido escenario de los conventos europeos hasta la llegada a un continente y una humanidad desconocida en Mesoamérica, dice Jauss: "this method grew in importance not only for religious instruction but, little by little, as a model of transmission of knowledge in the life-world".¹⁸

Si las preguntas y respuestas producidas en el ámbito colonial etnográfico permitieron el acceso al "Otro" es también válido decir, que lo hicieron en una forma menos transparente y que una relectura del *Códice Florentino*, sigue siendo un ejercicio de descubrimiento en la medida en que unido a otros códigos que deseaban conocer, absorber, describir el pasado indígena lucharon con las ambivalencias propias de una época que trabajó para promover y sepultar el pasado nativo.¹⁹

¹⁸ Jauss, p. 77.

¹⁹ El ejercicio de preguntar y responder me parece crítico dentro del panorama colonial de las culturas mesoamericanas y andinas. Aunque no lo he tratado en este trabajo, Jorge Klor de Alva se ocupa del problema de las respuestas producidas con el ingreso de la tecnología cristiana en tierras indígenas, consultar: "Spiritual Conflict and Accomodation in New Spain; Toward a Typology of Aztec Responses to Christianity" en *1/Collier* 1982, 345-366. Es también indudable el aporte de León-Portilla para analizar el impacto de una nueva historicidad impuesta sobre los mesoamericanos consultar: "Testimonios nahuas sobre la conquista espiritual", *Estudios de Cultura Náhuatl*, 11, p. 11-36. La indagación histórica post-colonialista de nuestros días puede también aportar algunos datos nuevos, interesantes y valiosos a estas realidades históricas, en las que se trató de implantar un sistema de signos culturales y sociales que en realidad no respondían a ninguna de las preguntas del sector nativo, condenado a responder, readaptar y aceptar ese nuevo orden de los europeos en su propia geografía. Pero —a mi parecer— el estudio de Jauss abre canales de análisis para por lo menos, comenzar a sospechar, si realmente dos culturas se "encuentran", si no hay que poner en juego otros métodos y críticas al hablar de la "ouredad".

OBRAS CITADAS

- BAUDOT, Georges, *La pugna franciscana por México*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1990.
- _____. "Los huehuetlatolli en la cristianización de México: Dos sermones en náhuatl de Sahagún", *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, 1982, 15, 125-145.
- ELIADE, Mircea, *The Myth of the Eternal Return*, Princeton, Princeton University Press, 1974.
- GRUZINSKI, Serge, *The Conquest of Mexico. The Incorporation of Indian Societies into the Western World, 16th-18th Centuries*. Cambridge, Polity Press, 1993.
- _____. "Confesión, alianza y sexualidad entre los indios de Nueva España. Introducción al estudio de los confesionarios en lenguas indígenas", en *El afán de normar y el placer de pecar*, México, Joaquín Mortiz, 1988. p. 169-215.
- _____. "Individualization and Acculturation: Confession among the Nahuas of Mexico from the Sixteenth to the Eighteenth Century", en *Sexuality & Marriage in Colonial Latin America*, Asunción Lavrin (ed). Lincoln University of Nebraska P., 1992.
- JAUSS, Hans Robert, *Question and Answer*, Minneapolis, University of Minnesota P., 1989.
- JOHANSSON, Patrick K., *La palabra de los Aztecas*, México, Editorial Trillas, 1993.
- _____. *Voces distantes de los Aztecas. Estudios sobre la expresión náhuatl prehispánica*, México, Fernández Editores, 1994.
- LIENHARD, Martín, *La voz y la huella. Escritura y conflicto étnico-social en América Latina 1492-1988*, New Hampshire, Editorial del Norte, 1991.
- MERMALL, Thomas, "El texto icónico". *Hispanic American Historical Review*, v. 51., no. 1, 1983.
- MIGNOLO, Walter, "Literacy and Colonization- The New World Experience" en *1492-1992: Re/Discovering Colonial Writing*, R. Jara and N. Spadaccini eds. Minneapolis: University of Minnesota P., 1989.
- SAHAGÚN, Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Editorial Porrúa, 1992.