

¿IE IXILOIOCAN, YN IMIYAOAYOCAN OACICO TLATOLLI?
¿YA LLEGÓ A JILOTE, YA LLEGÓ A MAZORCA EL DISCURSO?

CONSIDERACIONES EPISTEMOLÓGICAS INDÍGENAS
EN EL LIBRO IV DE LA *HISTORIA GENERAL*¹

PATRICK JOHANSSON K.

Parte integrante de una estrategia evangelizadora iniciada en 1533, a petición de la Audiencia de México, y que tenía como fin conocer mejor al *otro* indígena que se buscaba convertir, la recopilación de textos e informaciones por los religiosos españoles permitió rescatar una parte importante del acervo cultural náhuatl prehispánico.

Entre estos religiosos recopiladores, destaca fray Bernardino de Sahagún quien, siguiendo el ejemplo de fray Andrés de Olmos, emprendió la magna tarea de establecer una relación de usos y costumbres indígenas que revelara los "síntomas" de esta enfermedad que constituía la religión indígena a los ojos de los españoles.

Asistido por sus auxiliares nativos, los famosos "latinos", y "según la minuta que tenía preparada", Sahagún, conversó largas horas, diariamente, durante años, con principales y sabios sobre distintos aspectos de la cultura indígena. Lo que *sabían* los informantes indígenas se transformó asimismo en un *conocimiento* por parte de los españoles mediante esta investigación cuyos resultados quedaron plasmados en los textos y testimonios contenidos, en última instancia, en la *Historia General de las cosas de la Nueva España*.

Ahora bien, cabe preguntarse si al pasar del saber indígena al conocimiento español, el hecho o el objeto por conocer, cualquiera que fuera su tenor específico, no sufrió cambios que podrían haberlo desvirtuado tanto en sus aspectos axiológicos como funcionales, y si los mismos informantes que habían proporcionado los datos *reconocían* el hecho o el objeto que ellos mismos habían descrito, en la versión alfabética que yacía en las páginas del documento español.

¹ Este estudio se inscribe dentro del proyecto "El fenómeno del transvase del pensamiento indígena en la *Historia General* de Sahagún".

Considerado por los frailes españoles, como un cristiano potencial, pero sobre todo, en este contexto, como un "objeto" de estudio, el informante indígena era también un *sujeto* conocedor, aun cuando el tenor y las modalidades de su cognición diferían notablemente del conocimiento europeo tal y como se configuraba en el siglo XVI. La recepción de sus ideas, de sus palabras, su transcripción alfabética, su "procesamiento" en el aparato conceptual del recopilador, y la petrificación gráfica de su *decir*, suscitaron a veces una reflexión en torno a la veracidad de lo *dicho*.

Si rastreamos las fuentes, pocas son las instancias en que un informante expresa una opinión sobre el valor de lo consignado gráficamente. El libro IV de la *Historia General de las Cosas de Nueva España*, dedicado esencialmente al calendario indígena, recela, sin embargo, reflexiones que hoy percibimos como metatextuales² y epistemológicas,³ sobre el trabajo en proceso y su estado definitivo. La enumeración de los signos, los atributos astrológicos que determinan un destino, y más generalmente, informaciones que conciernen la cronología calendárica indígena, así como el discurso mismo, fueron objetos de consideraciones reflexivas por parte del (o de los) informante(s).

Los metatextos de índole reflexiva, como los que aquí analizamos, no son frecuentes en contextos orales de expresión, si bien un *enunciado* se ve a veces enriquecido con metatextos que corresponden a la instancia específica de la *enunciación*. En función del lugar, del momento, del auditorio, del humor en que se encuentra, y de otros factores circunstanciales, el orador improvisa, informa, advierte, exhorta, adapta, y de manera general sitúa su texto en relación con los determinismos prevaletentes en el acto de elocución. Ahora bien, si encontramos metatextos en circunstancias orales de enunciación, éstos no atañen, generalmente al valor heurístico de lo dicho ni a las peripecias de la construcción discursiva. La funcionalidad de un texto oral así como sus rasgos expresivos no propician la ingerencia de consideraciones epistemológicas sobre lo *dicho* del decir, en la continuidad enunciativa.

Es probable por lo tanto que las reflexiones indígenas aquí consideradas hayan surgido de una modalidad muy particular de comunicación: la que presidió a la recopilación de textos e informaciones acerca de la cultura nativa por parte de Sahagún y de sus colaboradores. En efecto, el esquema inquisitorio que implicó la *minuta*, y más generalmente los determinismos específicos de la recepción y transcripción alfabética de los datos reunidos, generaron un texto estruc-

² Texto que glosa otro texto o versa sobre él.

³ Ciencia relativa a la investigación, a sus métodos, y a su valor para el conocimiento.

turalmente híbrido, ajeno a la cognición indígena del momento. La “trans-formación” del *decir* oral en un *dicho* manuscrito, suscitó consideraciones prospectivas y retrospectivas, en torno a la configuración discursiva del tema tratado: el calendario indígena.

Analizaremos brevemente la forma y el contenido de estas consideraciones, no sin antes evocar, en términos generales, ciertos aspectos de la cognición indígena tal y como se manifiesta en el momento del contacto, así como el encuentro de dos sistemas cognitivos que representó el transvase de la cultura náhuatl en el aparato gráfico y conceptual español, lo cual ayudará a comprender las observaciones críticas de los informantes.

1. LA COGNICIÓN “SENSIBLE” DE LOS INFORMANTES INDÍGENAS

A diferencia del conocimiento de corte occidental heredado de la mayéutica helénica, el saber indígena prehispánico, necesariamente *objetivante* como cualquier cognición humana, buscaba sin embargo una aprehensión sensible del objeto por conocer. Buscaba “comulgar” afectivamente con dicho objeto para lograr su aprehensión plena.

1.1. Tlamati: *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 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 consideraba como comprendido hasta que fuera *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 aiama teyollipán in aiama teiollo quinamiqui, in aiama teiollo contoca [...] in aiama*

*teilloitlan quiça, teillo ipan yauh tlàtollì.*⁴ “Lo que todavía no está en el corazón, lo que el corazón no sigue todavía, lo que no sale todavía del corazón, la palabra va al corazón”.

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, tlaiolteuuiani.*”⁵ El buen pintor: prudente, corazón divino, endiosa el corazón”.

1.2. La abstracción

Como lo demuestra la etimología de la palabra que la refiere, la noción de “abstracción” remite al hecho de “traer fuera” algo que estaba “dentro”, cuando este algo: la idea, estaba entrañablemente vinculada con una cosa, un hecho, o una acción específicos. Es decir que entre más abstracto es el pensamiento más se *aleja* de las cosas tangibles y de los hechos manifiestos.

Todo parece indicar que el pensamiento indígena no favorecía mucho la “ab(s)-tracción” eidética, y la subsecuente elucubración conceptual como eje de su conocimiento. Como ya lo vimos, el hecho de que la *sensación* tuviera que estar presente, de alguna manera, en la configuración cognitiva que el indígena tenía de algo, hacía que la idea “hiciera cuerpo” con lo que intentaba representar. En este contexto, lo simbólico, o mejor dicho lo “simbo-lógico”, las afinidades visuales o sonoras, la “simbiosis” semántica de las palabras, la retórica, y la poesía, permitían al saber cristalizarse sobre la palabra de los hombres.

1.3. Tlalnamiqù: recuerdo luego pienso

Si bien evolucionó a lo largo de la historia, adaptándose a los determinismos de cada época, la cognición indígena no tuvo el carácter especulativo que tiene la cognición occidental. Por muy sabios que fueran el *tlamatini náhuatl* o el *Ah wojel* maya, nunca pusieron en tela de juicio lo que “habían dicho los abuelos”, ni siquiera lo comentaban como lo hicieran los escolásticos medievales europeos con los textos de Aristóteles.

Siendo el pasado la matriz del presente y del futuro, los textos que se gestaron un día para responder a una demanda cognitiva específi-

⁴ *Códice Florentino*, libro IV, cap. 32.

⁵ *Códice Florentino*, libro X, cap. 8. Traducción de Miguel León-Portilla, cf. *Filosofía náhuatl*.

ca, tienen un carácter casi sagrado que los protege de las embestidas inquisitorias que podrían surgir de una situación existencial determinada. "Lo que dijeron los abuelos" es un *dixit Magister* inapelable, sometido a la erosión cultural del tiempo mas no a la especulación de los hombres. Este hecho frenará notablemente la elucubración filosófica.

En este contexto "pensar" será ante todo traer a la memoria lo que dejaron dicho los abuelos, es decir *recordar*.

El verbo náhuatl *tlalnamiqui* "pensar" así como el sustantivo que le corresponde *tlalnamiquiliztli* "pensamiento" expresan claramente el estrecho vínculo eidético que existe entre el hecho de pensar y el recuerdo. En efecto, *tlalnamiqui* es, literalmente, "recordar algo (*tla-ilnamiqui*).

lnamiqui parece constituir una variante de *elnamiqui*, expresión que se compone del sustantivo *elli* "hígado" y del verbo (*tla-*)*namiqui* "encontrar". Recordar sería entonces literalmente "encontrar (su) "hígado", o (su) pecho ya que *elli* refiere también más generalmente el pecho. Esta expresión podría parecer algo insólita para la cultura occidental en que el recuerdo está vinculado etimológicamente con el corazón,⁶ sin embargo no debemos de olvidar que el hígado, al constituir el sitio orgánico de muchas manifestaciones afectivas, está entrañablemente implicado en los procesos cognitivo-sensibles.

Aún cuando el vocablo *elli* evoca también el pecho e incluye por tanto el corazón en el acto de recordar en la expresión *elnamiqui*, el carácter más "visceral" del hígado podría sugerir una fenomenología específica del recuerdo en el mundo mesoamericano.

Más allá de la enseñanza, de la *tinta roja y negra* (*tlilli, tlapalli*), que dejaron los abuelos y que permite "pensar" en el sentido indígena del concepto, el hecho de recordar atañe a la dimensión pretérita de la existencia, la cual funge en el mundo indígena precortesiano, como una verdadera matriz del presente y del futuro, y por tanto, muy probablemente, como el crisol donde se fragua la verdad.

Cabe señalar aquí que el pasado es una dimensión espacio-tiemporal isomorfa a la muerte en el pensamiento náhuatl precolombino, la muerte siendo a su vez el fecundo vientre materno de donde brota y a donde regresa inexorablemente todo cuanto sale a la existencia.

La primera manifestación del pensamiento, según el mito conocido como la "Huida de Quetzalcóatl a Tlillan, Tlapallan"⁷ es de hecho el *recuerdo* de que el ser tiene que morir, que la existencia tiene como contraparte la muerte.

⁶ La etimología latina de "recuerdo" establece una filiación inconfundible con el corazón (*cor, cordis*)

⁷ *Códice Florentino*, libro III, cap. 4.

Este mismo mito establece también, como lo hemos visto, el carácter especular (mas no especulativo) del recuerdo ya que la primera manifestación de la cognición humana: la finitud inexorable de la existencia encarnada por Quetzalcóatl-Ehécatl, se refleja en el espejo de obsidiana en el cual se mira. *Ximiximati* “conócete a ti mismo”, le dice el espejo, alias Tezcatlipoca, es decir piensa, o recuerda, que eres mortal.⁸

Pese a sus resonancias “délficas” es probable que el texto no haya sido interpolado y que esta expresión sea genuinamente indígena.

El pasado tiene un valor especular ya que todo cuanto ocurre tiene que reflejarse en *lo que ha sido* para cobrar un sentido. Este hecho se pone de manifiesto cuando Moctecuhzoma Xocoyotzin, en vez de encarar el futuro inminente de la llegada de los españoles, trata de “recordar” la presencia de este acontecimiento en los libros antiguos, es decir en el pasado así como Quetzalcóatl-Ehécatl recordó que el destino del ser vivo es morir (antes de renacer). Moctecuhzoma, para conocer su futuro lo tenía que leer en el pasado, tenía que recordar. La etimología de *ilnamiqui* “recordar”, tiende a confirmar lo antes dicho.

1.4. *Nemilia* “pensar”: proceder al acto de existir

El carácter polisintético de la lengua náhuatl que congrega los distintos lexemas y morfemas en verdaderos “racimos” verbales permite observar la construcción del sentido desde sus etapas primitivas, antes del discurso, en la gramática misma de dicha lengua.

Todo parece indicar, por ejemplo, que una de las palabras que expresa el acto de pensar: *nemilia*, se compone del radical *nemi* provisto del morfema aplicativo *-lia*. Ahora bien *nemi* es “existir”, por lo que el compuesto verbal que refiere el hecho de *pensar* significaría originalmente “proceder al acto de existir”.

Cabe recordar aquí que la lengua náhuatl establece una clara distinción entre el verbo *yoli* “vivir”⁹ que tiene un carácter esencial y *nemi* que corresponde más precisamente al andar humano en la dimensión existencial. De hecho, *nehnemi*, es decir, *nemi* con duplicación de su radical significa “andar”.

Yoli remite a la vida en el sentido más amplio del término, el cual incluye la existencia y la muerte. La existencia: *nemiliztli* es tan sólo el

⁸ Cf. Johansson, “La mort de Quetzalcóatl: un modèle exemplaire por les obsèques des seigneurs mexicains” en *Caravelle* No. 78.

⁹ No existe el modo infinitivo en la lengua náhuatl pero para mayor claridad traducimos los verbos en tercera persona por el infinitivo.

andar (*nehnemi*) del ser humano desde su nacimiento hasta la muerte: la parte diurna de su ciclo, la otra siendo su muerte, es decir, el recorrido que realiza el difunto en el inframundo desde su muerte hasta su despertar en otra existencia.¹⁰ Para expresarlo de manera metafórica podríamos decir que la existencia (*nemiliztli*) y la muerte (*miquiztli*) son respectivamente la sístole y la diástole del latido de la vida (*yoliztli*).

La relación estrecha entre el acto de pensar y el de existir evoca, curiosamente, el *postulado* cartesiano “pienso luego existo”, el cual constituye, según el filósofo francés del siglo XVII, una prueba ontológica de la existencia. El sentido implícito de la palabra náhuatl que vincula etimológicamente la existencia y el pensamiento, nada tiene que ver con la prueba lógica de la existencia del ser pensante que buscaba Descartes ya que el pensamiento indígena no necesitaba “pruebas” de la tangibilidad ontológica de su ser. Sin embargo expresa claramente que la existencia está estrechamente vinculada con el pensamiento. La luz de la inteligencia acompaña el andar existencial, exactamente como el sol brilla durante su recorrido del este al oeste antes de desaparecer en el inframundo.

1.5. Nenoyolnonotza “dialogar con el corazón”: la reflexión

Lo que se considera como la facultad cognitiva esencial del hombre fue probablemente la última en aparecer en el curso de la evolución. En efecto, la “secreción” orgánica de mitos, ritos y cantos como una respuesta a las primeras y muy difusas interrogantes del hombre ya dotado con la herramienta simbólica, cubrían perfectamente la demanda cognitiva de las colectividades humanas en estas etapas de la evolución. Vino después, posiblemente, una hipertrofia de las facultades intelectuales en relación con la sensibilidad, lo que provocó quizás un juego en los mecanismos cognitivo-adaptativos que representan el mito, el rito y el canto por lo que se formularon preguntas de índole “re-flexiva” a las que no respondían dichos géneros expresivos.

Este repliegue sobre sí mismo¹¹ en torno a los problemas existenciales que se percibían entonces tiene un tenor cognitivo muy distinto del que proporcionaban mitos, ritos y cantos. Mientras que en los mitos una respuesta cognitivamente difusa responde a una pregunta todavía vaga, “crepuscular”, en la reflexión, tanto en cuestionamiento como la respuesta son relativamente *claros*.

¹⁰ Cf. Johansson. *Ritos mortuorios nahuas precolombinos*, p. 66 sq.

¹¹ Etimológicamente “reflexión” implica una flexión o repliegue sobre sí mismo.

Sin embargo, por muy lógico y racional que fuera el cuestionamiento reflexivo, el pensamiento indígena lo concebía como un diálogo entre el intelecto y la sensibilidad, entre la mente y el corazón. Reflexionar era dialogar con su corazón *neyolnonotza*, es decir, en este contexto, fundir la argumentación intelectualmente configurada en el crisol de la sensibilidad.

1.6. Yuh quimati noyollo “*así lo sabe (siente) mi corazón*”: la creencia

Tanto la competencia lingüística como el uso discursivo de las palabras que aluden el ratiocinio indican que los antiguos nahuas consideraban el corazón como un lugar privilegiado de la reflexión. Las expresiones “conversar con su corazón” (*ne*)*yolnonotza*, “llegarle (respecto de algo) al corazón” (*yolmaxiltía*) o más sencillamente “hacer uso del corazón” (*yolloa*) sugieren que el corazón, más que la mente, fungía como un “procesador” o un *espejo* de las ideas.

La noción de “creencia” no tiene, en náhuatl, la relatividad cognitiva que tiene para el pensamiento occidental. Como lo revela la expresión que refiere este concepto, “creer” es “saber” sin que esto constituya una opinión personal sino una convicción colectiva.

1.7. Omeyolloa “*se parte en (o se hace) dos el corazón*”: la duda

El profundo arraigo del conocimiento en la dimensión sensible del indígena excluye la duda como un método para alcanzar la verdad. La verdad es algo sutil, difuso, que atañe a la totalidad del ser y no sufre una fragmentación. En este contexto, la duda, piedra angular del pensamiento occidental, es percibida como una ruptura, una disyunción, un extravío, y en última instancia, una pérdida de la verdad.

La connotación de la palabra náhuatl que refiere este concepto *ome yolloa* literalmente “hacerse dos el corazón” o “(dividirse en) dos el corazón” revela la diferencia que puede haber entre la convicción plena que nace de una intuición cognitivo-afectiva única sin otra opción que se le oponga, y la división con el desdoblamiento del corazón que genera la incertidumbre, el malestar, una ruptura entre el mundo y el conocimiento que el hombre tiene de él.

1.8. ¿Canin mach nemi noyollo? “¿Dónde acaso anda mi corazón?:
la especulación filosófica

Así como lo vimos para la duda, la especulación no era considerada como una reflexión fecunda sino como la pérdida de un rumbo existencial. El diccionario español-náhuatl de Molina aduce distintas palabras para esta noción como: *nitlanemilia* “yo pienso”, *nitlatemoa* “yo busco”, *ninoyolnonotza* “yo dialogo con mi corazón”, pero es probable que dichas palabras fueran *inducidas* a partir de conceptos europeos en el momento de la recopilación de informaciones y textos, concernientes al pensamiento indígena. Existe una entrada correspondiente a la noción de filosofía que traduce etimológicamente el término en español: *tlamatiliztlazotlaliztli* es decir “amor a la sabiduría”.

La expresión que traduce mejor el sentir de los antiguos nahuas respecto a la especulación filosófica es sin embargo la pregunta *¿Canin mach nemi noyollo?* “¿Dónde acaso anda mi corazón?” Esta frase revela de manera clara la pérdida de rumbo existencial que representa el hecho de pensar en términos especulativos. Los mecanismos cognitivos que son los mitos, los ritos, los cantos, los discursos de diversa índole y más generalmente, la tradición oral, permitían un perfecto equilibrio cognitivo entre el individuo (o la colectividad) y el mundo exterior por lo que un cuestionamiento especulativo se percibía como una alteración del orden de las cosas.

2. *El texto oral indígena en su contexto gráfico*

La objetivación del saber indígena que implicó su captación en la red gráfica del recopilador, realizó, asimismo, la fusión de dos maneras de concebir el mundo, y de dos formas de estructurar, conservar, y transmitir el saber.

2.1. *El contenedor y el contenido*

Al cuestionamiento lógico-analítico de la cognición española se opone 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 cognitivas en el cuerpo social de dicha 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.

2.2. *La fragmentación gráfica del texto indígena*

Una vez cautivada en la red del alfabeto, la parte verbal del texto oral se vierte en uno de los doce receptáculos temáticos ya preparados. Algunos textos recopilados como mitos, cantares y adagios, por ejemplo, se transcriben sin que el texto sufra cambios más 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 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 que se considere la funcionalidad propia de cada texto.

Esta descontextualización también inevitable de la expresión indígena se complica generalmente de una recontextualización en el espacio gráfico 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.

2.3. *Efervescencia semiológica indígena y concepto español*

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 cognición 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, desgarrará dicho texto y desvirtuá su sentido.

La objetividad de Sahagún se manifiesta, sin embargo, en el hecho de que tanto el testimonio oral de los informantes como los textos recopilados fueron consignados en náhuatl en la *Historia General*. Así, no sólo se podía acceder a la idiosincrasia indígena sin que ésta pasara por el prisma 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.

Estas divergencias eidéticas son el primer *corto circuito* en los canales de comunicación entre el interpretante y el interpretado. La dis-

tancia 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.

2.4. Comprender y sentir

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 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.

3. Reflexiones epistemológicas indígenas

Antes de emprender un breve análisis de los comentarios indígenas sobre la explicación del calendario contenida en el libro IV, es preciso considerar el nivel de pertinencia del lenguaje empleado por el informante: ¿Debemos situarnos continuamente a nivel del lenguaje figurado y considerar las metáforas, omnipresentes en el texto, como un recurso determinante (típicamente indígena) en la construcción del sentido?, o bien pensar que lo que consideramos como metáforas "vivas" podrían haberse fosilizado con el tiempo, dejando de ser

percibidas como tales a mediados del siglo XVI, en cuyo caso la expresión no tendría un valor trópico sino referencial.

La distinción es altamente significativa tanto a nivel del discurso como en lo que concierne a la traducción. Por ejemplo, el hecho de conceptualizar y traducir metafóricamente *tlatepeoa* como “sembrar” o “esparcir” genera una discursividad distinta de la que se produce si consideramos el término en una acepción referencial como “enumerar”, “abundar (sobre un tema)”.

Es difícil pronunciarse con seguridad sobre el tenor de la percepción del término por las comunidades indígenas que lo usaban, pero en el contexto expresivo aquí establecido, es probable que un semantismo metafórico y una discursividad correspondiente, determinaran la producción de sentido.

Consideraremos ahora los textos, destacando las ideas principales que se expresan en ellos.

3.1. In aiarno neci, in aiarno pani oalmotlalia¹²

“Lo que no todavía se ve, lo que no todavía aparece se viene a establecer” corresponde a una parte de la realidad que había permanecido oculta, hasta que se revela, aparece, mediante el discurso. Haciendo alusión a lo que se ha hecho, y hablando de lo que queda por hacer, el informante declara:

*Auh injc amo cenca oc noujian tonlatozque, tonltaanazque in amo zan iee tlatolli ticcueptinemjzque, tictequimattinemizque, tictequimatizque, ipan tonpípcatozque, titotequimatizque, titlatlatozque, in iuhquj atotenquauhtini, atentlatziujinj, zan ixqujch ic onmaantiquiza tocompapanqua, tocompapanquaticuiza, in zan uel neneztica, ixneztica, panj caca tlatolli.*¹³

Y así ya no hablaremos en muchas partes, seleccionaremos, corregiremos las afirmaciones erróneas, iremos aclarando, explicaremos, nos colgaremos de la palabra. Reflexionaremos, repetiremos como si nuestros labios no fueran de madera,¹⁴ como si nuestros labios no fueran perezosos. Todo así sale, se extiende, lo pensamos cuidadosamente, lo sacamos cuidadosamente de nuestra cabeza. Sólo se está revelando, se está mostrando, se manifiesta la palabra.

¹² “Lo que todavía no se ve, lo que todavía no aparece, se viene a establecer”.

¹³ *Códice Florentino*, libro IV, cap. 30

¹⁴ *Tencuahuitl* literalmente “labios de madera” es decir “reticente a hablar”.

El discurso se construye aquí mediante la yuxtaposición de términos prácticamente sinónimos, dentro de pequeños grupos que corresponden, cada uno, a una idea específica. Se logra así una verdadera “pintura” de lo que se busca expresar. Por otra parte, la repetición que caracteriza la explicación indígena, debe ser óptima y situarse entre una excesiva prolijidad que sería la de un hablador y una argumentación pobre que podría ser la de un “flojo” (*tlatziuhqui*).

La objetivación cognitiva de lo que “todavía no se ve, todavía no aparece” se realiza cuando las ideas “salen” y se “extienden”, “revelándose” asimismo.

3.2. Ipan tontlatepeoazque¹⁵

A las consideraciones prospectivas anteriores sigue un planteamiento metodológico sobre lo que se va a realizar:

*Injc amo zan iliujztlatolli toconnemjtzque, onmijtoz, onmotetequjmatiz, ipan tontlatepeoazque, tontlatequjtepeoazque, tocontlatepeoaltizque, tocontlaaqujizque, tocontlatlatlilizque: in amo zan ieoatl tictoqujmattinemjzque, ticouppavizque, tiqueexpavizque, ticnanappavizque: zan ieoatl ipan tontixpoa, tontoioipoa, toconjxtoca, ipan tontlaneiocolia, in aiama neci, in aiama panj oalmotlalia.*¹⁶

Para que no quede en vanas palabras, lo consideraremos, se hablará, se discutirá intensamente. Sobre ello sembraremos, lo esparciremos, lo enriqueceremos, lo plantaremos, lo estableceremos. Lo que difiere, lo iremos explicando en detalle. Lo haremos dos veces, tres veces, cuatro veces. Acerca de ello, reflexionamos, meditamos, tratamos de obtener algo, elucubramos sobre ello. Lo que todavía no se ve, lo que todavía no aparece se viene a establecer.

Para inducir la “revelación” de lo que está todavía adentro, todavía inmerso, es preciso “sembrar” ideas, “esparcir” semillas que puedan crecer, florecer, y permitir la aprehensión cognitiva del calendario.

En cuanto a los errores, se considerarán repetidamente hasta que *lo que no es* se ajuste discursivamente a *lo que es*, permitiendo el establecimiento de la verdad.

¹⁵ “Sobre ello sembraremos”.

¹⁶ *Códice Florentino*, libro IV, cap. 32.

3.3. Teyollo ipan yauh tlatolli¹⁷

El carácter oculto, encubierto, de *lo que es*, de la verdad profunda, se manifiesta en las siguientes consideraciones:

*in oc tlapachiuhtica, mocujlitica, mocujcujlitica, in aiame teyollipan, in aiame teiollo qujnamquj inaiame teiollo contoca, inaiame teiollo contoca (sic), yn aiame teiollo illan quiza, teiollo ipan iauh tlatolli.*¹⁸

Lo que está cubierto, lo que vale, lo que tiene valor, que todavía no está en el corazón, que todavía no encuentra el corazón, que todavía no sigue el corazón, que todavía no sigue el corazón (*sic*), que todavía no sale del corazón. Al corazón va el discurso.

El lugar de predilección de la epifanía cognitiva es el corazón. Hasta este momento, sin embargo, el análisis es parcial, incompleto, "todavía no encuentra el corazón".

3.4. In ma iuh tepantli oalmochiuhtia tlatolli¹⁹

A las consideraciones prospectivas sobre lo que quedaba por hacer, siguen, algunos capítulos después, unas apreciaciones metafóricas sobre lo que debe ser un discurso de esta índole:

*In ma iuh tepantli oalmochiuhtia tlatolli, achchi, achchitoton oalmotlatitia, oalmozalotia, cequi vel omozazalo otzotzop, otzotzonma, yn itlamian vel omotlamamacac, omotlaaquili, omotlatlaqualti, omoteiolloti, omotetzicueoalloti, tetzicueoaltica, teiollotica, ynic vel oalzoquicoallotia tlatlatoltica, auh cequi zan omococoton, omococototz, concotonqui, cocotontica, cocotocatica, cocoiontica xixipuchauhtica, xixipuchauhtoc, amo centlachixtoc, xixiquipiltic, xixiquipi-liuhtoc, cocomotztic, cocomotzauhtoc.*²⁰

Como (se hace) un muro se hace el discurso. Poco a poco, poquito a poquito, se dispone, se viene juntando. En parte adhiere bien, se acabó bien, se emparejó bien. Al final, se dispuso, se colocó, se arraigó, se perfeccionó. Se integraron piedras, se rellenó de grava, con grava, con piedras para que cuajara con muchas palabras. Pero en algunas partes se rompió, se hizo pedazos. Está desbaratado, deshecho, estrellado. Se

¹⁷ "El discurso va al corazón".

¹⁸ *Códice Florentino*, libro IV, cap. 32.

¹⁹ "Como (se hace) un muro se hace el discurso".

²⁰ *Códice Florentino*, libro IV, cap. 39.

hacen agujeros, se producen abolladuras, se hincha. No está parejo, está hinchado, tiene pliegues, grietas, está agrietado.

Las palabras que se yuxtaponen en el discurso náhuatl se parecen a las piedras que se ponen unas sobre otras para construir un muro. La colocación juiciosa y armoniosa de las palabras permite una sólida argumentación así como la disposición adecuada de las piedras determina la estabilidad del muro.

A nivel eidético, es interesante observar aquí la articulación relativamente libre de las unidades léxicas dentro del discurso indígena que sugiere esta metáfora. Aun cuando una mezcla a base de lodo o de palabras rellena los huecos, y contribuye de alguna manera a la solidez del muro (o del discurso) lo esencial de la edificación radica en la *disposición* correcta de las piedras (o de las palabras).

Asimismo tanto el edificio como la argumentación se construye “poco a poco, poquito a poquito”.

En el caso preciso de la descripción del calendario aquí referida, el informante expresa metafóricamente su opinión acerca de lo expresado y quizás de lo ya transcrito, a saber que el texto verbalmente configurado tiene muchos defectos.

3.5. Nican cozcateuh, macuexteuh tilitica, tlapaltica²¹

En el mismo rubro de la disposición y de la reunión de los elementos léxicos, morféminos, y sintácticos, pero con una metáfora distinta, el informante pone ahora énfasis sobre la continuidad secuencial y la belleza formal de lo expresado:

*Jehica yn axcan zan nican tiqujmoncentlalia, tiqujmoncentlalitivetzi, tiquimoncentlalitiquiza, tiqujmonteupana, tiquimonteupantivetzi, timoquimonteupantiquiza, in ma iuh cozcattl, macuextli, nican cozcateuh, macuexteuh, tilitica, tlapaltica, tilitantica, tiqujmonzozo, tiquimoncenzo, tiquincozcozo, tiqujmoncenvipana.*²²

Entonces ahora aquí los reunimos, los juntamos apresuradamente, los disponemos juntos, los ordenamos, los ordenamos rápidamente, los colocamos como si fuera un collar, una ajorca. Se hizo un collar, una ajorca, con lo negro, lo rojo, con tinta negra. Los extendimos, los ensartamos, los ensartamos todos, los dispusimos todos uno por uno.

²¹ “Aquí se hizo un collar, se hizo una ajorca con tinta negra y roja”.

²² *Codice Florentino*, libro IV, cap. 40.

El orden y la organización del discurso son el tema principal de estas apreciaciones. Con “tinta negra y roja”, es decir con pinturas, pero este contexto también con el alfabeto, y más aún con sabiduría, se completó la argumentación como si se hubiera manufacturado un collar o una ajorca.

Además del orden secuencial de colocación que implica la realización de las joyas metafóricamente referidas, cabe subrayar el carácter “circular” de lo realizado que permite al fin coincidir con el principio, y que remite al concepto de “perfección” en el ámbito cultural náhuatl prehispánico.

3.6 ¿Ie ixiloiocan, yn imiyaoayocan oacico tlatolli?²³

En la parte final del estudio del calendario se sitúan las últimas consideraciones metatextuales contenidas en el libro IV:

*yc za njcan yciuhca, ixtomaoaca, za iuhqujn netlalolpan, yoan za iuhquin tonepatlalco, tonexiuhltatilco, tonexiuhltaticopa, tiqumocemitotivetzi yn izquileme in njcan ontlatzonquixtia, ontlatzopa, ontlatzommana, ontlatzonmjiaoaiotia, ontlapantlaza (ynjc ie ixiloiocan, yn imjiaoaiocan oacico tlatolli).*²⁴

y sólo aquí rápido, tontamente, como de carrera, como de volada, con cansancio, por la fatiga, hemos enunciado rápidamente cada uno (de los signos). Aquí acaba, concluye, termina, finaliza, culmina como mazorca, se da a conocer (porque el discurso llegó a jilote, a mazorca).

La gestación del texto ha sido apresurada, forzada, y parece haber generado un cierto malestar en el informante que concluye sin embargo que el estudio llegó a su fin.

El hecho de que la versión metafórica del juicio emitido esté entre paréntesis en el documento, parece indicar que se dio mayor importancia a la expresión referencial de la culminación, del fin del estudio.

La metáfora señala sin embargo claramente que para los antiguos nahuas una composición verbal en torno a un tema determinado, constituía un desarrollo parecido al de una planta; a partir de la semilla, pasando por una fase de crecimiento, hasta que se diera una flor y un fruto intelectuales o sensibles.

²³ “¿Ya llegó a jilote, ya llegó a mazorca el discurso?”

²⁴ *Códice Florentino*, libro IV, cap. 40.

Conclusión

“¿Qué es el tiempo?” decía san Agustín. “Si no me lo preguntan, lo sé. Si me lo preguntan, ya no lo sé.” Esta afirmación paradójica del Águila de Hipona podría expresar perfectamente la duda que se apoderó probablemente de los informantes indígenas cuando vieron su *decir* oral fijarse inexorablemente en un *dicho* manuscrito que no correspondía del todo a lo que sabían.

La cognición propia de la oralidad náhuatl es fluida, huidiza, a la vez tangible e inaprehensible. Altamente funcional, no puede ser reducida a algunos esquemas metacognitivos que buscan dar cuenta de ella.

Los informantes indígenas conocían la cronología calendárica que sus antepasados habían establecido para ubicarse culturalmente en el tiempo. Sin embargo, el cuestionamiento objetivante del europeo les impidió fundamentar claramente su conceptualización propia. El texto verbal que urdieron, y que quedó registrado en el libro IV de la *Historia General de las Cosas de Nueva España*, les pareció incompleto, imperfecto. Sus apreciaciones en torno a lo dicho, revelan la dificultad de formular con palabras lo que anida en estratos sensibles de la cognición, y en última instancia, expresan lo indecible de *lo que es*.

BIBLIOGRAFÍA

- Códice Florentino* (Testimonios de los informantes de Sahagún). Facsímile elaborado por el Gobierno de la República Mexicana, México, Giunta Barbera, 1979.
- JOHANSSON, Patrick, “La mort de Quetzalcoatl: un modèle exemplaire pour les obsèques des seigneurs mexicains” en *Caravelle* No. 78. Toulouse, p. 5-36.
- , “La historia general: un encuentro de dos sistemas cognitivos en Bernardino de Sahagún. *Quinientos años de presencia*, México, UNAM, 2002, p. 185-219.
- , *La palabra la imagen y el manuscrito. Lecturas indígenas de un texto pictórico en el siglo XVI*, México, UNAM, 2004.
- , *Ritos mortuorios nahuas precolombinos*, Puebla, Secretaría de Cultura de Puebla, segunda edición, 2002
- LEÓN-PORTILLA, Miguel, *La filosofía náhuatl*, México, UNAM, 1979.
- SAHAGÚN, fray Bernardino de, *Historia General de las Cosas de Nueva España*, México, Editorial Porrúa, 1989.