

Traducción de  
JORGE FERRERO

SERGE GRUZINSKI

# La colonización de lo imaginario

*Sociedades indígenas y occidentalización  
en el México español  
Siglos XVI-XVIII*



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA  
MÉXICO



penetrados o alcanzados superficialmente por el Islam y puestos ante una *literacy* importada. Con ello, la originalidad de la experiencia mexicana destaca mejor: permite renovar el debate sustituyendo la pareja oral/escrito por una relación más compleja entre el alfabeto, la imagen pintada y lo oral y, por encima de las preocupaciones del antropólogo y del historiador, muestra el recorrido de una cultura que de pronto se desliza de la imagen a la escritura, a contrarcorriente de lo que en la actualidad podemos observar a nuestro alrededor. Tampoco dejemos de comparar las reacciones de las noblezas mexicanas con los comportamientos adoptados por los chinos ganados para el cristianismo, a fin de medir la importancia decisiva de las relaciones de fuerza y apreciar mejor el grado de plasticidad del catolicismo.<sup>78</sup>

Limitemonos a subrayar que la conquista española, concebida en el sentido más lato, no sólo acabó en prohibiciones, destrucciones y aboliciones. Tuvo implicaciones menos espectaculares aunque igualmente disolventes en el largo plazo. Implicaciones latentes, mudas, que adoptaron tanto la forma de la descalificación (de lo oral), de la descontextualización (del lenguaje pictográfico respecto a sus referentes habituales, o de los elementos de este lenguaje respecto a la totalidad que los organizaba), como de la singularización, del encogimiento del campo de las connotaciones o del distanciamiento. Esas inflexiones, esos desplazamientos no fueron juegos mentales o producto de un enfrentamiento abstracto entre grandes entidades que por comodidad llamamos culturas, sino resultados concretos de prácticas tan diversas como la pintura de glifos, la puesta por escrito, el dibujo cartográfico o la creación plástica. A través de estas prácticas se transmitió la revolución de los modos de expresión y de comunicación que desencadenó la colonización española. Revolución inconclusa por ser ahogada demasiado pronto, la experiencia mexicana sólo prosperó mientras se prestó a ello el equilibrio de fuerzas. Pues todo nos conduce al peso de los hombres y a la muerte colectiva: el retroceso y la mortandad de las antiguas noblezas, la movilidad social, la decadencia del "imperio de los mendicantes", el ascenso de los mestizos y los blancos. Por lo demás, del *Códice Telleriano-Remensis* al *Códice Aubin* o al *Códice Sierra*, las "pinturas" no dejaron de evocar las epidemias, los enfermos y los muertos que éstas dejaban. Sin embargo, si la incidencia inmediata, social y económica de la hecatombe de las poblaciones indias es claramente perceptible (y relativamente conocida), todavía es preciso definir su impacto sobre las memorias antes de observar en otros medios el surgimiento de nuevas opciones culturales, a medida que la nobleza indígena se hundía en un interminable crepúsculo.

## II. MEMORIAS POR ENCARGO

La ORIGINALIDAD de las formas que hemos visto aparecer en el México indígena del siglo XVI difícilmente es dissociable de lo que es preciso llamar la "modernidad" de esta España conquistadora y del imperio de Carlos V. Aun cuando haya habido el precedente morisco, se sabe que fue en la Nueva España donde la Iglesia y el Estado lanzan la colosal empresa de someter poblaciones considerables a una "policía", a un género de vida uniforme, que también es ahí donde la práctica impone una definición precisa del matrimonio cristiano, o una pedagogía en gran escala de la confesión, que igualmente es ahí donde la Corona hace la economía del feudalismo. . . . "Modernidad" sorprendente es también la de esos cuestionarios enciclopedicos concebidos, reconsiderados, luego adaptados antes de ser lanzados por toda la península y por la inmensidad de un continente apenas conocido.

De 1578 a 1585 en toda la Nueva España de entonces los corregidores y los alcaldes mayores convocaron a los cuestionarios elaborados por el cronista y cosmógrafo del rey, Juan López de Velasco, en 1577. La empresa no tenía nada de nuevo pues se inspiraba en las conquistas y los cuestionarios preparados por Juan de Ovando y Godoy, quien se había propuesto —hasta su muerte ocurrida en 1575— reunir tantas informaciones como fuera posible sobre los territorios sometidos a la Corona. Cuestionarios de 37 (1569), 200 (1570) y luego de 135 preguntas (1573) fueron sucesivamente perfeccionados y transformados por el famoso legista. Una encuesta análoga se realizó en Castilla a partir de 1574. Esta produjo el cúmulo considerable de las *Relaciones topográficas de los pueblos de España*. Por consiguiente, un cuestionario impreso fue enviado en 1577 a Nueva España y dirigido al virrey, quien lo transmitió a los corregidores y a los alcaldes mayores. Se componía de 50 capítulos, a su vez subdivididos en varias preguntas cuyo conjunto abordaba más o menos todos los aspectos del mundo colonial. La geografía física, la toponimia, el clima, los recursos agrícolas y minerales, la botánica, las lenguas, la historia política, la población, las enfermedades, el comercio son algunos de los numerosos temas traídos a colación por esas preguntas. Por sí sola, la gama da fe de la ambición del proyecto que alimentaban el Consejo de Indias y el cosmógrafo del rey. La empresa fue llevada a feliz término y las *Relaciones* enviadas a España aunque nunca se exploraron, buen ejemplo del abismo que separaba las curiosidades del Estado de su capacidad de "tratar la información" que había recibido.<sup>1</sup>

Las 168 *Relaciones* de la Nueva España que subsisten tratan aproximadamente de 415 pueblos. Constituyen un *corpus* excepcional aun cuando esté incompleto.

<sup>78</sup> Jack Goody, *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968; Jacques Gernet, *Chine et Christianisme. Action et réaction*, Paris, Gallimard, 1981.

<sup>1</sup> Sobre las *Relaciones*, véanse los estudios de H. F. Cline y D. Robertson contenidos en *HNAI*, parte I, vol. 12, 1972; Manuel Carrera Stampa, "Relaciones geográficas de Nueva España, siglos XVI y XVIII", *Estudios de Historia Novohispana*, II, 1968, pp. 233-261.



Unas *Relaciones* nunca salieron a la luz, otras fueron destruidas, algunas más todavía esperan ser exhumadas. Un buen número de las que aún existen van acompañadas, conforme a las instrucciones del cuestionario, de mapas entre los que muchos fueron pintados por indígenas. El total constituye un material de un interés considerable, prácticamente inagotable y que todavía sólo ha sido objeto de explotaciones parciales. De él no se examinará aquí sino un aspecto muy limitado: el que concierne a la manera en que los indios o más exactamente los informantes indígenas describieron su propio pasado a la luz de las orientaciones de la encuesta. Antes de abordarlo, tal vez no esté de más evocar el torrente de preguntas a las que fueron sometidos aquellos informantes. Sucesivamente, tenían que dar cuenta del significado del nombre del pueblo; de las circunstancias de su descubrimiento o de su conquista; de las características físicas de la comarca; del número de habitantes y de sus variaciones; del hábitat; de los modos de vida; inclinaciones y manera de vivir; de las lenguas; de los caminos y de las distancias; de las circunstancias y de la fecha de la fundación del pueblo; del número de sus primeros ocupantes; de su sitio; de su estatuto y de su régimen político en la época prehispánica; del tributo; de las "adoraciones, ritos y costumbres, buenas y malas, que tenían"; de las formas de gobierno; de la guerra; de las modificaciones del vestido, de la alimentación y de la condición física; de la salubridad de la región, de las enfermedades que hacían estragos, de los remedios con que se combatían; de la geografía, de la fauna y de la flora; de las minas y de las canteras; del comercio, etc. La lista, como vemos, resulta asombrosa. Las respuestas, por lo general, lo son también. En otras palabras, los encuestadores pedían números, fechas, hechos, comparaciones, interpretaciones, juicios de valor y señalamientos objetivos. Tarea considerable para la cual pocos indios estaban preparados y que complicaban las circunstancias particulares que instauraba la encuesta.

Lejos de surgir en el seno de la comunidad o del linaje, en el marco de una enseñanza, de una festividad, de un litigio de sucesión o incluso de ritos clandestinos, las respuestas indígenas fueron así fruto de una coacción externa, perfectamente ajena al medio y al grupo. Convocados por el alcalde mayor, los gobernadores indígenas de la comarca, los principales y todos los ancianos de los pueblos que dependían de su jurisdicción se hacían explicar el cuestionario antes de informarse sobre todos los puntos requeridos con la misión de "confiar a su memoria" el mayor número de respuestas posible y de presentar una declaración verídica que dijera lo "esencial", es decir "la verdad de lo que todos y cada uno de ellos supiese y alcanzase así por experiencia como por oídas".<sup>2</sup> La comunicación de la información por consiguiente era objeto de una coacción (a veces brutal), en la medida en que era inseparable de los grupos que implicaba. Sus poseedores y sus portadores, como sus eslabones intermedios, pertenecían a los estratos dominantes de la sociedad indígena —a ello volveremos— o de la sociedad colonial. Así, por encima del in-

<sup>2</sup> *Papeles de Nueva España*, Francisco del Paso y Troncoso (comp.), Segunda serie (citado PNE), Madrid, 1905, VI, p. 13.

térprete y del notario, los indígenas se dirigían al corregidor, al alcalde mayor, a veces en presencia de regulares o de seculares que asistían, incluso que participaban en la encuesta. Es evidente que de la relación de fuerzas y de la calidad de los lazos establecidos entre los notables indígenas y las autoridades españolas, tanto como de la presencia o la ausencia de un clérigo sensible a los resabios de idolatría, dependieron por una parte la abundancia y la densidad de las informaciones recibidas. A ello se agregaron factores personales: el tiempo dedicado a la encuesta, la curiosidad manifestada por los encuestadores y la familiaridad que tenían con las cosas indígenas. Huelga decir que se podría epilogar indefinidamente sobre la confiabilidad y la calidad de las informaciones reunidas en esas condiciones y que, como la mayor parte de las fuentes tocantes a los mundos indígenas, éstas sufrieron a todas luces los azares habituales o imprevistos de la comunicación social, lingüística y cultural, sus malentendidos tanto como sus aproximaciones.

Parece ser que fueron las circunstancias específicas de cada encuesta las que pesaron principalmente sobre las respuestas registradas y la amplitud de las reticencias y las censuras. Nada indica que informantes oficialmente cristianos desde hacía unos 40 años hayan tratado *de manera sistemática* de guardar silencio en el terreno de la idolatría. Incluso allí donde —en ciertas regiones del obispado de Oaxaca— flotaba aún el recuerdo reciente de campañas de extirpación, algunos indios describieron el origen de los sacrificios y la naturaleza de sus prácticas, lo que, según los contextos, no excluye intervenciones más o menos confirmadas. En cambio, es más difícil evaluar en qué medida trataron los indios de disimular la naturaleza de los recursos y el número de hombres que ocultaba su comarca. Sabido es que la carga fiscal dependía directamente del número de los tributarios declarados por cada pueblo. Ciertas *Relaciones* agregan un sesgo complementario que complica aún más su análisis. Ocorre así que las de Texcoco y de Tlaxcala fueron redactadas por Pomar y Muñoz Camargo, dos historiadores mestizos muy enterados de las tradiciones locales. Pese al inmenso interés de sus obras, he preferido descartarlas aquí en la medida en que el estudio de la aculturación de las memorias indígenas a través de una reinterpretación mestiza mezclada con ambiciones historiográficas y políticas presenta escollos demasiado considerables.<sup>3</sup>

Sin pretender que se ha evitado el obstáculo del filtrado y de las interferencias, por el contrario quizás sea posible sacarles partido. Tal vez con dos condiciones. La primera, seleccionar como objeto de estudio las inflexiones, incluso las distorsiones que los indios imprimieron a sus declaraciones para responder a las exigencias españolas, en vez de partir tras la búsqueda sistemática de materiales prehispánicos. La segunda —correlativa a la primera—, aceptar que la encuesta española no se reducía a un juego más o menos torpe de preguntas y respuestas, sino que desartollaba confrontaciones tan sutiles y subterráneas que escapaban a la generalidad

<sup>3</sup> Pomar, *Relación de Texcoco*, op. cit.; Diego Muñoz Camargo, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, ... México, UNAM, 1981.



de los protagonistas. Y es que al mismo tiempo que una demanda de informaciones a la que los indígenas respondían o no, la encuesta imponía una concepción del saber que quizás no era la que preferían los indios. ¿Qué podía significar, por ejemplo, para unos informantes indígenas, esa doble exigencia de ir a lo esencial y de decir lo *verdadero* frente a la cual se veían a colonizados? Podían los criterios de enunciación ser los mismos para colonizadores y colonizados? Por el contrario, ¿no dependía todo de la manera en que cada grupo percibía la realidad y medía la exactitud y el sentido de una información? ¿Igual cabe preguntarse sobre la pertinencia que concedían los indios a un dato surgido de la experiencia personal —la *experiencia*— o transmitida de boca en boca. ¿No equivalía a suponer e imponer una concepción del saber y de su comunicación que tendía a apelar tanto al individuo como a la tradición recibida, aunque hubiera sido pintada o dicha?

Mas la encuesta no paraba ahí. Con un mismo movimiento juntaba un enfoque de la sociedad, de la política, de la religión y de la economía, en otras palabras un desglose de la realidad, con su prefabricado, sus supuestos previos, sus lógicas explícitas e implícitas, sus evidencias mudas, su organización inconsciente. Obligaba a todos los informantes indígenas a entregar datos pasados por el tamiz de categorías y de asociaciones que no necesariamente eran las suyas.<sup>4</sup> Por lo demás, la diligencia no operaba en un solo sentido en la medida en que los encuestadores españoles se veían obligados no sólo a traducir en el sentido literal del término, sino también a interpretar lo que los indios accedían a decirles. A decir verdad, lo esencial de la empresa recaía sobre las espaldas de los informantes. Si bien la situación no era nueva dado que se remontaba a los primeros momentos del contacto, la encuesta de 1578-1582 contrastaba con todas las anteriores, pues la demanda española tal vez nunca había cobrado un giro tan sistemático y enciclopédico dado que se extendía a toda la Nueva España y abordaba prácticamente todos los campos del saber, de la geografía a la economía, de la población a la historia, de la religión a la alimentación. Por vez primera todos los pueblos indígenas eran invitados a describirse y a hacerlo en el lenguaje de los dominadores.

Visto desde este ángulo el asunto ya no —o no sólo— era apreciar la autenticidad o el carácter incompleto de los testimonios indígenas, escurrir el efecto de las relaciones de fuerza o el celo de los funcionarios de la Corona. Alzanra niveles más fundamentales. Conciérne a las matrices conceptuales que ordenan esas informaciones y a la manera en que pudieron alterrarlas. La percepción del tiempo y la relación con el pasado fueron, como ya lo sospechamos, dos de los terrenos en que, presionadas por los encuestadores españoles, las memorias indígenas hubieron de decir "lo más esencial y verdadero". Así lo hicieron entre 1579 y 1582 del valle de México a las montañas de Oaxaca, del golfo de México a las costas del Pacífico. Como en España unos años antes (1575), otras memorias habían respondido

<sup>4</sup> Por ejemplo la concepción del clima, el mecanicismo de los vientos, la noción de excepcional y de maravilla natural.

más o menos a los mismos rubros, empuñándose también en distinguir "lo verdadero de lo dudoso".

Las *Relaciones geográficas* con frecuencia han servido de base para describir el pasado de las sociedades mexicanas, por no disponer de otros testimonios, o para dar cuerpo a saberes lacunarios. Sin embargo, nada indica que los indios de las *Relaciones* percibieran su pasado de la manera en que los españoles del siglo XVI podían concebirlo o, a *fortiori*, en que nosotros pretendemos aprehenderlo en la actualidad. Por consiguiente, fuerza es hacer a la par el análisis de los contenidos y el estudio de la organización y de los azares de la memoria indígena. Del valle de México a la región de Oaxaca o a Michoacán, la tradición oral parece haber desempeñado por doquiera un papel importante en la vuelta atrás que suscitaba la encuesta española. Fueron los ancianos —los antiguos viejos— quienes la mayor parte del tiempo parecen confundirse con los nobles y los notables locales, los principales autoridades coloniales. En reiteradas ocasiones se alegó su desaparición para explicar la amnesia, incluso la confusión y las incertidumbres del saber. Las fuentes atribuyen a esos ancianos edades avanzadas: los de Ixtepejil, al noreste de Oaxaca, tenían entre 75 y 90 años. Poco importa aquí el margen de error o la aproximación. Recordemos más bien que los ancianos, quienes en la época de la encuesta (1579-1582), llegaban a los 80 años, habían nacido antes de la Conquista española (1519) y por tanto se habían formado en un medio prehispánico exento aún de toda influencia occidental. Tratábase de los últimos testigos de un mundo acabado, portadores no sólo de una información preciosa sino también de las técnicas que aseguraban su conservación y su transmisión, así se haya tratado del aprendizaje de la tradición oral, de la rememoración —tal como la practicaban las sociedades indígenas— o del examen de las "pinturas". Es comprensible que su extinción haya podido al mismo tiempo afectar la memoria del grupo como también los medios de conservarla y de comunicarla.<sup>5</sup>

Por otra parte, es sabido hasta qué grado estaba la oralidad estrechamente vinculada a la observación de las "pinturas" y cómo de su acción sutil dependía la conservación de la integridad de la información. La consulta de las "pinturas" a veces fue mencionada de un modo explícito por los indios interrogados. En ocasiones, sólo la naturaleza y la densidad de los testimonios permiten augurar su existencia. Existencia ésta que implicaba no sólo la conservación material del objeto sino también la facultad conservada de interpretarlo. Y, nos arrebataríamos a agregar, de reproducirlo e incluso de elaborarlo de nuevo con base en documentos antiguos e informaciones más recientes, como lo sugieren las fechas de realización de los mapas indígenas que todavía acompañan un buen número de *Relaciones*. La *Relación de Mexicaltzingo* incluso nos da el nombre de uno de aquellos pintores, Domingo Bonifacio, a quien el corregidor encargó el mapa del pueblo en 1579.

<sup>5</sup> PNE, IV, p. 11.



Cuando aún existían, aquellas "pinturas" fijaban el recuerdo de la fundación, la sucesión de los caciques, la toponimia, los cómputos del tiempo y de las fiestas, a la manera de la *Tira de Tepechpan* que probablemente consultaron los informantes de este pueblo. Ellas "enseñaban las cosas de antaño", eran "la memoria de los venideros". Resulta imposible establecer —salvo en cuanto a los mapas— en qué medida estos documentos eran de concepción tradicional o si ya los había invadido la glosa en caracteres latinos, lo que probablemente ocurría con frecuencia en aquellos fines del siglo. ¿Disponían ya los informantes de textos en escritura latina que consignaran la historia local, por ejemplo, en forma de anales? Es difícil descubrirlo. Lo más que se sabe es que en Tepeaca, Mexicalzingo o Huichapan había indios que llevaban esos registros. Cierta es que si el altiplano nahua (e incluso otomí) es rico en documentos de esta especie, esos documentos son más raros en Michoacán y casi inexistentes en la región de Oaxaca.<sup>6</sup> Sea como fuere, las *Relaciones* siguieron siendo muy discretas en este capítulo, limitándose a revelar la difusión de la firma, sistemática entre los gobernadores indígenas, más irregular entre los principales y los alcaldes que sirvieron de informantes, y a mencionar escuelas y a indios que sabían leer y escribir.

En aquel siglo xvi que espiraba, los apoyos de la memoria indígena enfrentaron los ataques conjuntos de la muerte en masa y de la desculturación. Muerte de los informantes que habían memorizado las "palabras de los ancianos", pérdida de las técnicas de lectura y de elaboración de las "pinturas", desaparición en fin de aquellos documentos extraviados, confiscados por los religiosos, destruidos por los propios indios u olvidados a medida que se hacían indecifrables. Pero la situación era aún más crítica cuando las culturas locales habían desarrollado poco el lenguaje pictográfico y es probable que a esta desventaja se deba la pobreza y la escasez de las memorias de Michoacán. Así se habían reunido en las últimas décadas del siglo las condiciones difíciles y precarias del surgimiento de memorias profundamente distintas de lo que habían sido.

¿Podían confundirse las múltiples "historias" recabadas de Michoacán a la región de Oaxaca con una visión indígena del pasado y de la dinámica de los acontecimientos? No cabe duda de que, aunque consignado torpemente por el escribano español, se haya tratado de relatos indígenas. Mas el cuestionario invitaba a los indios a evocar su pasado de una manera fragmentaria y desde una perspectiva burdamente lineal, sin preocuparse por referencias cíclicas que sin embargo aún se hallaban muy presentes en las sociedades europeas del siglo xvi. Los informantes incluso se hallaban intelectualmente obligados a ello si deseaban ofrecer elementos de respuesta satisfactorios, por lo cual entiendo inteligibles, para interlocutores que desconocían los arcanos de los pensamientos indígenas. El cuestionario exigía de los

<sup>6</sup> Mención de pinturas: PNE, VI, pp. 41 (Coatepec), 65 (Chimalhuacán), 79 (Chicoloapan); IV, p. 22 (Ixtepeji), 70 (Tilantongo); V, pp. 70-73 (Petalcingo); Gibson y Glass, "A Census of Middle American Prose Manuscripts. . .", *HMAI*, vol. 15 (1975), pp. 344, 337, 325-326; Gibson, "A Survey. . .", *ibid.*, p. 314.

pueblos que se remontaran a sus orígenes, que dieran el año, que evocaran su historia política y militar hasta la Conquista española y, sobre todo, que confrontaran bajo numerosos aspectos el pasado de la "infidelidad" o de la "gentilidad" con el presente cristiano de la Colonia. Sometidos al lecho de Procuusto de una historia en esencia lineal, los informantes fueron conducidos a sacar de su pasado episodios conformes con los criterios de una encuesta que favorecía las indicaciones de fecha, de identidad y de cantidad.

Es cierto que los antiguos nahuas y sin duda otros grupos —por ejemplo los mixtecos— conocían y practicaban el registro de los hechos singulares cuando les era menester marcar de manera irrecusable el origen y la justificación de los derechos adquiridos o conquistados, la delimitación de un territorio o la distribución de los *calpulli* en un terreno. Mas esta aprehensión lineal de los acontecimientos al parecer estuvo subordinada al retorno de los ciclos, puesto que terminaba por alimentar con sus materiales lo que a falta de un nombre mejor llamaríamos "mito". El acontecimiento era catalogado, interiorizado y comprendido en la medida en que podía insertarse en una matriz preestablecida, dentro de esquemas preexistentes. La asimilación de la imprevisible llegada de Cortés con el regreso esperado de los dios Quetzalcóatl nos ofrece un ejemplo notablemente elocuente. El cómputo de los ciclos (del día, de la treceña, del mes y de los años) ejercía pues una indudable primacía dentro de una percepción del tiempo que ya hemos entrevisto líneas arriba. Culminaba en el *xubmopolilli*, es decir el periodo de 52 años al término del cual, habiendo recorrido todos los nombres de años (que resultaban de la combinación de 13 números y de cuatro signos), se creía que el universo podía tocar a su fin. Como aquellos ciclos de 52 años se sucedían sin recibir nombres para identificarlos, todo punto de referencia cronológico a la europea resultaba extremadamente difícil.<sup>7</sup>

En cambio, la encuesta española modificaba el sentido, las modalidades y la sustancia de la rememoración indígena. El sentido, porque aquella encuesta no se interesaba por una exégesis de ese orden. Las modalidades, porque instauraba una situación de escucha, de actualización del pasado del todo inhabitual y ficticia. La sustancia, porque situaba al acontecimiento como hito singular de una trayectoria que conducía a un desenlace colonial y cristiano. Para responder a ella, los informantes indígenas hubieron de esbozar una verdadera construcción histórica declinando un *pasado* y una *historia* (más o menos) en favor de la manera en que los entendían los representantes de la Corona. Partiendo de una fecha indígena —que no lo era para los europeos— les fue preciso descubrir una equivalencia con el calendario cristiano. En este caso, decidir un punto de partida desde el cual se contarían los años transcurridos y señalar cuántos ciclos de 52 años separaban la fecha de la "pintura" del presente de los informantes. Ocurrió así que en Tepeaca, al sureste de Puebla, se presentaron sucesivamente dos fechas de fundación.<sup>8</sup> La pri-

<sup>7</sup> López Austin (1973), pp. 79-106.

<sup>8</sup> PNE, V, p. 13.



mera, tomada con toda probabilidad de una "pintura", estaba de acuerdo con el viejo calendario: *Ce-Techatl*, 1 Silex. Hecha de un número y un nombre, no permitiría ninguna localización cronológica, cuando mucho daba la indicación de una posición en un ciclo de 52 años y de una serie de 13 números y de cuatro nombres de año. Por consiguiente, carecía de pertinencia a ojos de los españoles. La segunda fecha tomó la forma de una cuenta hacia atrás: "Ha que se fundó esta ciudad trescientos y trece años." Y esta cuenta que partía del año de la encuesta (1580) permitiría medir un periodo, aunque no se llegara nunca a la forma de fijación de fecha al parecer absoluta y universal que nos es conocida. La reflexión india recorría por tanto una parte del camino que la separaba de una cronología occidental sin llegar a producir una fecha cristiana, pues el curso de tiempo indicado —313 años para Tepeaca— sólo podía tener sentido respecto al momento preciso del desarrollo de la encuesta. El procedimiento fue el mismo en Chimalhuacán Atenco (320 años), Coatpec (415), entre los otomíes (de Tonalacuxtla: 160 años; de Huejopxtla: 360 años o de Tezcatpec: 300 años), entre los nahuas y los totonacas de Jonotla, algunos de los cuales se hundían mucho más lejos aún en el pasado. Una información de Ixtrepeji describió excepcionalmente este procedimiento: "Podrá haber nueve o diez edades o tiempos, contando por edad ciento y más años, por manera que puede haber novecientos años poco más o menos salieron tres señores del pueblo de Yoloxonecuila. . . ." En consecuencia, el cálculo del número de edades —aquí probablemente de 104 años que corresponderían a dos ciclos indígenas de 52 años— era lo que permitiría remontarse en el tiempo y fijar la fecha de fundación.<sup>9</sup>

De lo anterior se desprende que nahuas, totonacas o zapotecas y otros grupos más se hallaban en perfecta posibilidad de tender un puente entre su cómputo del tiempo y el de los españoles, y de efectuar lo que era a la vez una conversión y una modificación profunda de la aprehensión del tiempo y de la fecha de un acontecimiento. Pues si es evidente que ambos sistemas no eran irreductibles, no por ello dejaban de expresar preocupaciones radicalmente distintas, poniendo uno el acento en la medición, la localización cronológica, mientras que el otro favorecía la calidad, la naturaleza del momento. "*Ce-Techatl*, 1 Silex" no remitía a un *siglo* pasado, a un lapso temporal singular, sino a un tipo de año, a una gama de influencias recibidas o a otros años de nombre similar. Y la puesta en Ixtrepeji de dos ciclos de 52 años uno detrás del otro para dar casi uno de nuestros siglos no podría hacernos olvidar que estas dos unidades —el ciclo de 52 años y el siglo— emanaban de conceptos del tiempo profundamente disímboles. Sin contar con que los dos mundos se oponían en un registro complementario: mientras que el calendario cristiano era único y tenía aspiraciones de universalidad, los cómputos indígenas eran múltiples, variando su punto de partida y el año inicial del ciclo de 52 años según los grupos y los señores. En lugar de seguir el flujo de una cronología uniformada,

<sup>9</sup> PNE, VI, pp. 66, 42, 24, 26, 32; V, pp. 131, 139; IV, p. 14.

muchas genealogías e historias dinásticas dividían lapsos de tiempo que tenían cada cual su coherencia, su duración y su sustancia propias. Es probable que la unicidad y la universalidad de la fijación de fecha cristiana hayan desconcentrado a las poblaciones tanto más cuanto que eran inmediatamente perceptibles.

El tiempo que había transcurrido entre la fecha de fundación y el año de la encuesta también se aprehendía desde una perspectiva colonial en la medida en que se concebía como una sucesión de periodos. Para los españoles y el cuestionario, la Conquistista y sobre todo la cristianización debían constituir la ruptura principal en torno a la cual se ordenarían el pasado próximo y el pasado lejano. Todo inducía implícita y explícitamente a los informantes a pensar su pasado de acuerdo con esa separación que adoptaba también la forma de una dicotomía —evidente, banal para los encuestadores y para nosotros— entre el antes y el ahora. De ese modo aquellos indios fueron llevados a interrogarse sobre las transformaciones alimentarias, de vestido y sanitarias que habrían acompañado la colonización y, de tal suerte, a hacer balances que se apoyaban en una oposición potencial entre el tiempo de la "gentilidad" y la sociedad posterior a la Conquistista. Como si por su propio peso se impusiera que había tenido lugar una ruptura esencial e imborrable. Aún faltaba que los indios tomaran el camino que los españoles les abrían de manera más o menos implícita. Mas, como de costumbre, las reacciones indígenas resultaron sorprendentemente diversas y complejas. Algunos se asieron a la percha que se les tendía por simple comodidad. En efecto era cómodo arrojarse a un pasado ya lejano, de 50 años atrás, todo lo que podía vincularse con la idolatría, con los "ritos y ceremonias que practicaban y hacían antiguamente en tiempos de la infidelidad", lo que permitía escamotear a la vez el tema harto espinoso de la conversión del paganismo. Al tiempo bien terminado de los ídolos sucedía el presente sin tacha de la cristianización, como si de manera entremetida involuntaria la formulación de la pregunta española centrada en la época antigua y la prudencia de los informantes convergieran para oponer los dos periodos. ¿Equivale a decir que los indios adoptaron tal cual la articulación cronológica basada en la Conquistista española y que concedieron a este episodio una resonancia crucial? De manera bastante paradójica, sobre ese capítulo sus respuestas fueron vagas y alusivas. A este respecto el testimonio de Tamazula que evocaba la irrupción de "otro mundo" hace las veces de excepción. También es cierto que no se irritaba a los indios a expresar su sentir sobre la Conquistista sino sólo a dar el nombre del español que había descubierto o sometido la comarca. Cuando se mencionó la Conquistista, por lo común se hizo mediante el rodeo de una cronología ("en cuyo tiempo llegaron los españoles a conquistar esta tierra. . ."), mientras que la evangelización sólo apareció de vez en cuando en ocasión del bautizo de un cacique. No por ello es menos cierto que los informantes difícilmente se detuvieron en estos acontecimientos, en tanto que sí lo hicieron en torno a otros puntos sin que, por otra parte, los españoles lo hubiesen solicitado. Sin duda fue que, si bien la Conquistista española instauraba un corte innegable, no era excluyente de rupturas más antiguas igualmente



brutales y percibidas tal vez como igual de decisivas, pues los indios no dejaron de introducir en la relación de su pasado secuencias del todo ajenas al esquema diacrónico y binario postulado por los españoles. En vez de limitarse a distribuir su pasado entre un *antes* y un *déspués* de la Conquista, los informantes de algunos pueblos se mostraron capaces de evocar etapas lejanas y perfectamente diferenciadas de las que los españoles no podían tener la menor idea. Al hacerlo esbozaban, libre de toda envoltura cíclica, una historia lineal compuesta de un encadenamiento de periodos más o menos contrastados: el origen autóctono (zapoteco, mixteco) o la migración lejana (nahua); la fundación del pueblo, la sucesión de los caciques; las campañas y las invasiones; las transformaciones culturales en el sentido más lato del término. Los periodos se sucedían un poco a la manera en que los diferentes planos del paisaje, la tridimensionalidad, invadía los mapas indígenas en aquel fin de siglo, como si la difusión de la profundidad histórica acompañara la adopción de la profundidad de campo. Esto, desde luego, en el mejor de los casos.

Operaciones bastante complejas parecen animar este esfuerzo de presentación del pasado. Por principio de cuentas está el recurso implícito de esquemas prehispánicos fundamentales: pienso, por ejemplo, en el tema de la migración originaria salida de Chicomoztoc, el antro primordial, el "Lugar de las Siete Cuevas", común a numerosos testimonios nahuas,<sup>10</sup> en el del origen telúrico de Oaxaca,<sup>11</sup> en el relato sobre el encuentro en el sitio del pueblo de un animal prodigioso, futura divinidad protectora, o incluso en la introducción de la agricultura o en la llegada a formas rituales complejas. Mas con ello se mezclan otros procedimientos nacidos, al parecer, de la necesidad de plegarse a la demanda española y que pueden haber conjugado, en grados diversos, la negativa a informar, la depuración de los datos, la manipulación política e ideológica de los hechos y el levantamiento de las censuras ejercidas antaño por un vecino poderoso, una metrópoli quisquillosa o los emisarios de la Triple Alianza. Estos procedimientos fueron conscientes y calculados.

Pero ocultan otros aún, más difícilmente detectables. Reunidos en torno al calde mayor o al corregidor, interrogados por intérpretes o encargados de transmitir a sus comunidades las demandas españolas, los informantes en cierto modo fueron obligados a hurgar en su memoria y a sacar de ella hechos abstraídos de su contexto cíclico, retirados de su inserción en secuencias preestablecidas y recurrentes, convertidos, reducidos en acontecimientos singulares. A este respecto las *Relaciones* de manera muy evidente guardan silencio. Por lo demás, ¿cómo habrían podido registrar un proceso de poda que se les escapaba plenamente a unos españoles incapaces de concebir que se pudiera evocar el pasado y pensar la historia de un modo distinto del que ellos empleaban? Esta descontextualización de la información fue correlativa e incluso perfectamente indisoluble de la readopción

<sup>10</sup> Christian Duverger, *L'Origine des Aztèques*, París, Ed. du Seuil, 1983; López Austin (1973), pp. 56, 80 y *passim*.

<sup>11</sup> PNE, IV, pp. 73, 78.

de categorías que respondían a los criterios de las autoridades españolas. Fue el caso, entre otros, de las preguntas sobre las "ceremonias y los ritos", erigidos en terreno específico, mutilados de sus prolongaciones sociales, políticas y económicas. Así ocurría también con aquellas fundaciones atribuidas a iniciativas *individuales*, cuando derivaban de esquemas cosmogónicos o repetían episodios arquetípicos. De tal suerte, los indios fueron inducidos a seleccionar en su memoria materiales que podían entrar en las casillas del cuestionario español, a costa de las configuraciones originales que antaño les daban sentido. Agreguemos sin embargo que, lejos de permanecer pasivos, ciertos informantes supieron desviar y explotar esas cribas para hacer hincapié en pasados lejanos, sin ídolo, destinados a hacer olvidar la actualidad de un embarazoso paganismo. Vale decir que si bien impuso a las memorias indígenas acrobacias y ejercicios con frecuencia empobrecedores, la encuesta española no las paralizó ni las asfixió.

La dificultad provino de otra parte. El pasado más reciente era portador de una ruptura profunda cuya intensidad rebasaba el efecto múltiple de las invasiones de la Triple Alianza o incluso de la Conquista española. Una ruptura vivida por doquiera cuyas proporciones inauditas difícilmente daban pábulo a las matrices recurrentes de una historia cíclica, a diferencia de las conquistas que se habían sucedido en suelo mexicano. Más que la "llegada del marqués [Cortés]", esta catástrofe que desafiaba el entendimiento, la interpretación y la comparación, transmitió a los indios la sensación de haber entrado en una era aterradora y sin proporción común con lo que hasta entonces habían vivido. En su simplicidad, las estimaciones modernas sólo aciertan a darles la razón: de una población de quizás 25.2 millones de habitantes (según los investigadores de Berkeley), el centro de México había descendido en 1532 a 16.8 millones, luego a 6.3 en 1548, antes de alcanzar los 2.6 millones en 1568. En 1585, el país ya sólo contaba con 1.9 millones de indígenas y, sin embargo, el estiaje todavía estaba lejos de alcanzarse. Hecho aún más crucial, en vísperas de la elaboración de las *Relaciones*, las poblaciones indígenas habían sido diezimadas por una epidemia de *cocoliztli*, la más mortífera del siglo, cuyos múltiples síntomas disimulan todavía su naturaleza exacta. Aunadas a la ausencia de sistemas de defensa adaptados a las enfermedades introducidas por los europeos, sus nuevas condiciones de vida explican esa inverosímil hecatombe.<sup>12</sup>

De acuerdo con los testimonios indígenas, la mayoría de las veces la muerte epidémica fue sentida como un fenómeno sin precedente. Sin embargo, las poblaciones indias habían conocido los estragos de las epidemias, aunque su recuerdo se había borrado y tal vez no habían revestido el carácter generalizado y la frecuencia cercana de las que habían acompañado y seguido la Conquista española. Ante males nuevos

<sup>12</sup> Borah y Cook (1971-1979) y *The Indian Population of Central Mexico, 1531-1610*, Berkeley y Los Angeles, 1960; Enrique Florescano y Elsa Malvido, *Ensayo sobre la historia de las epidemias en México*, I, México, Seguro Social, 1982.



o recrudescidos —la viruela, el sarampión, la fiebre tifoidea—, los testimonios sólo pudieron denunciar la impotencia de los curanderos —cuando la muerte los perdona— y de la vieja farmacopea: "A las cámaras han tomado muchas yerbas y que no han hallado provecho para ellas", "no es poderosa ningún género de medicina de yerba ni purga a librarse del dichoso riesgo tan arrebatado".<sup>13</sup>

La conciencia de la envengadura de la catástrofe asoma en las relaciones que hicieron los informantes y entregaron a los españoles. Los indios de Chimalhuacán Atenco confesaron haber pasado de 8 000 a casi nada, los de Coatepec Chales de 10 000 guerreros a 700 tributarios y 400 niños en su mayoría huérfanos; Cuicatlan, en los confines de los obispados de Puebla y Oaxaca, se derrumbó de 40 000 a 900 tributarios; Xalapa, en el actual estado de Veracruz, de 30 000 a 639 tributarios. El pueblo mixteco de Milantongo había perdido las tres cuartas partes de su población en las epidemias y la provincia de la Chinantla sólo contaba con 1 000 tributarios cuando antes de la Conquista pretendía haber alineado 100 000 guerreros. Cualquiera que haya sido el margen de aproximación, de pánico y en ocasiones de cálculo que las desvirtúe, estas cifras nos revelan en su simplicidad la mirada de una población que estaba asistiendo a su propia desaparición. La observación se hace en todas partes: "antes había mucha gente", "la comarca por el contrario rebosaba de gente". Antaño, según los nahuas de Coatepec, los indios vivían hasta edad avanzada, hasta "ochenta, noventa, y ciento y ciento y diez, y ciento y veinte años, y otros más tiempo", "había pocas pestilencias", en tanto que desde 40 años atrás proliferaban enfermedades y pestes "que no había en aquellos tiempos", diezmando a los pueblos. En Coatepec, en Chimalhuacán Atenco, en Chicaloapan, en Tepoztlán se hacía el inventario mórbido de aquellas "mil especies de males": el sarampión o *malalaguna*, "el punto de lado", el *cocoliziti*, la fiebre tifoidea o *malalototique*, el entumecimiento, las paperas, las hemorroides, la viruela, los flujos de sangre.<sup>14</sup>

Pero el cuestionario también pedía a los indios interpretar el fenómeno y explicar las modificaciones que afectaban su condición física. Ahora bien, esta interrogación cerraba una larga pregunta que trataba de las formas de gobierno, las prácticas guerreras, alimentarias, de vestido y sus transformaciones: "¿Cómo se gobernaban y con quién traían guerra y cómo pelcaban y el hábito y traje que traían, y el que ahora traen y los mantenimientos que de antes usaban y ahora usan, y si han vivido más o menos sanos antiguamente que ahora y la causa que de ello se entendierte?" Tal como se plantaba, la pregunta no necesariamente implicaba articulación o relación de causa efecto entre la primera parte (el gobierno, la guerra, el vestido, la alimentación) y la segunda (la salud). Por el contrario, parece contentarse con yuxtaponer temas sin nexo entre sí (lo político y el vestido, por ejemplo). Mas por un extraño fenómeno de deslizamiento y de colisión, numerosos informan-

<sup>13</sup> PNE, VI, pp. 243, 125, 246, 258-259; IV, p. 240.

<sup>14</sup> PNE, VI, pp. 67, 46; V, pp. 49, 100; IV, pp. 80, 59; VI, pp. 278, 57, 245, 315.

tes indígenas intentaron responder a la última pregunta relacionando todos los temas anteriores y confinando a la partícula de coordinación "y" un valor que probablemente no posea.

No siempre ocurrió así, prueba ésta, si acaso, de que debemos más a la reflexión indígena que al texto de la pregunta, la instauración de un nexo entre la mortalidad y la evolución de los tipos de vida. En diversos lugares la ignorancia y el desconocer se impusieron a todo ensayo de interpretación. En la amnésica Chiconautla, al norte de México, los naturales "se dejan morir como bestias sin hacer remedio". En Tepexpan, no lejos de Teotihuacán, "poco antes de la venida [de Cortés], que sería un año, les dio una enfermedad por todo el cuerpo como viruelas de que murieron muchos de ellos y después nunca acá les han faltado enfermedades y no entienden la causa por qué". La misma respuesta hubo en Totolapan, en el actual estado de Morelos; entre los nahuas y los repchuas de Huejutla, en la Huasteca; entre los mazatecos de Ixcapuzalco, en Guerrero, en Michoacán o incluso entre los chontales de Tlaxtepec. Otros indios parecieron refugiarse en una visión idealizada de un pasado sin males en Tezcatepec o en Teloiloapan, también en Guerrero. Los indios de Oaxaca dieron respuestas análogas. Por más que los zapotecas de Ixtrepejé tenían conciencia de una considerable disminución de la longevidad y de haber vivido más sanos, "con todos los trabajos que padecían", confesaron que no comprendían nada de lo que los afectaba. La misma incapacidad había entre los indios de Teotitlán del Valle, entre los mixtecos de Tlanantongo o de Nochtitlán, de Acatlán o de Chila.<sup>15</sup>

Sobreponiéndose a su desconocimiento, otros informantes trataron de aportar respuestas retomando las preguntas que antecedian a la que trataba de la salud. Estas respuestas se hallan lejos de ser uniformes. Cada cual a su manera, revela el esfuerzo de una sociedad que trata de explicar lo inaudito, de pensar lo singular. Ciertos enfoques parecen desembocar en la línea de una explicación tradicional. En Coatepec se recuerda que es la muerte de las personas jóvenes en aquello que podía tener de excepcional lo que antaño exigía ser interpretado, "lo tenían por agüero y ponían entre ellos admiración y decían que debían de haber hecho algún pecado pues morían mozos". En otras palabras, era atribuir las desapariciones prematuras a la violación de algo prohibido que podemos suponer de orden ritual y sexual. La observación de los informantes nahuas de Coatepec es repetida por los de San Juan Turutla, cerca de Tetela, en la sierra de Puebla. En ambos casos la muerte golpeaba al individuo que era un *tezabahuil*, una citatura de la que emanaban fuerzas nocivas y que inspiraba temor, inquietud y escándalo. Si se recorre la continuación de la respuesta de Coatepec, se encuentra en ella una apología del antiguo orden que excluía la ociosidad y limitaba el consumo de alcohol, y, como la intuición de la vida, una nupura generalizada de las normas tradicionales, sin que

<sup>15</sup> PNE, VI, pp. 175, 235, 10, 189, 97; *Relaciones geográficas de la diócesis de Michoacán*, José Corona Nájera, comp., Guadalajara, 1958, I, pp. 12, 35; PNE, VI, pp. 150, 33, 147; IV, pp. 19, 106, 75, 208; V, pp. 61, 67.



se llegara sin embargo a vincular este estado de hecho con la mortalidad. Estos indios ponen así una tras otra, pero sin articularlas entre sí, las ideas de que una muerte prematura es la sanción de una transgresión, la pérdida de las reglas de vida y la catástrofe demográfica. Por lo demás, ¿cómo aunar esta interpretación antigua sobre decesos individuales y excepcionales a una muerte colectiva e incesante? El pueblo vecino de Chicoloapan tampoco se atriesa por este camino, contentándose con agregar a la lista de normas perdidas y abandonadas el matrimonio tardío de antaño (a los 30 años para los hombres y 25 para las mujeres). "Espantados" por la disminución de la población, los chontales de Coatepec de Guerrero también se limitan a oponer los dos modos de vida, el antiguo y el nuevo, sin hacer de ello la clave de la mortalidad. En la misma región, los tepuztecos de Uxtatlán se reducen a señalar la paradoja de una existencia pasada que asociaba condiciones de vida precarias a una longevidad y una robustez muy por encima de las ulteriores, aunque, confiesan, sin comprender las razones.

En cambio, los ancianos y los notables de Chimalhuacán Atenco dan el paso denunciando lo que consideran que es la "causa", "la ociosidad mucha que tienen los naturales por andar hechos holgazanes por el grande vicio que tienen en sus borracheras y, aunque tienen tierras para labrar, no se quieren valer de ellas y por lo dicho, en dándoles la más pequeña enfermedad, se mueren". Los mismos razonamientos se oyen en la región de Teotihuacán, o hacia el sur en los pueblos de la región de Cuernavaca o del estado de Guerrero.<sup>16</sup>

Independientemente de que los indios hayan relacionado de un modo directo la mortalidad con las modificaciones de sus condiciones de vida o de que sólo hayan esbozado prudentes acercamientos, en numerosas *Relaciones* presentaron un análisis al parecer paradójico puesto que exaltaba la sufrida existencia de antaño y denunciaba la ociosidad del presente como si la explotación colonial casi no hubiese pesado a sus ojos. La existencia sufrida y laboriosa que evocan los informantes según parece quiso expresar menos una tarea agotadora que un conjunto de actividades reguladas, organizadas por la autoridad tradicional y que incluían hasta la guerra. Implicaba la idea de una resistencia y de una costumbre al esfuerzo adquiridas mediante un entrenamiento constante y regulado: según los otomíes de Jilotzingo, "nunca paraban, ejercitándose en muchas cosas que les hacía ligeros". A ese ritmo tan característico de los tiempos antiguos se oponían el regalo, la "vida fácil, cómoda" que prevalecieron en lo sucesivo y que sustituirían ese régimen intensivo por una ociosidad y una pereza insoportables, acompañadas de un claro mejoramiento cuantitativo y cualitativo de la comida que consumían los indios, "el pan horneado, las gallinas, la carne de res y de cordero". Otros agregaban a ello las transformaciones del lecho (las camas sobrelevadas) y del vestido ("las camisas españolas que se les obligaba a usar"), incluso el abandono de prácticas corporales del tipo de aquellos baños tomados dos veces al día en Tepoztlán o a medianoche en Ocope-

<sup>16</sup> PNE, VI, pp. 57, 84, 135, 91, 119, 129, 76; V, p. 171; VI, pp. 224, 229, 217, 244, 91, 102, 111.

tlayuca. Otra paradoja: la paz colonial fue percibida como un factor suplementario de la disminución de las poblaciones indígenas porque en todas partes ponía fin a los conflictos periódicos y por consiguiente a las actividades militares en que se ocupaban los indios.<sup>17</sup>

El análisis sorprende. La austeridad, la frugalidad, las labores incesantes habrían estado vinculadas entonces a una existencia más sana y más larga, mientras que la "mayor comodidad" de las condiciones de vida bajo la dominación española daba por resultado esa sorprendente hecatombe. En primer lugar se piensa en ver en aquella evaluación del régimen colonial la huella de un encuestador español, propenso a minimizar la explotación de que eran objeto los indios y a presentar su gestión ante la Corona bajo una luz halagadora. Si no cabe duda de que el encuestador con frecuencia aplicó a la época colonial fórmulas estereotipadas ("la poca actividad y la gran comodidad...") y de que no podía sino acoger favorablemente comentarios que ofrecían una imagen dura y severa de los tiempos prehispánicos, si es patente que en ocasiones incluso dio rienda suelta a un profundo desprecio con respecto a las poblaciones dominadas, se halla muy lejos de haberse puesto en lugar de aquellos a los que interrogaba. En primer término, porque resultaba bastante incómodo el razonamiento que conducía a hacer de los "beneficios" de la aculturación material y del régimen español el origen de un fracaso demográfico que asustaba tanto a los españoles como a los indios. En seguida, porque la interpretación indígena con frecuencia resultaba demasiado circunstanciada para que hubiera sido apuntada o fabricada por la administración colonial que, por ejemplo, difícilmente tenía alguna razón para sospechar que en el abatimiento de la edad en el matrimonio —¿cómo habría podido apreciarlo?— residiera una causa o la causa de la mortalidad indígena.

En realidad, bajo los mismos términos, mezcladas las declaraciones indígenas y la transcripción española, sin duda es preciso distinguir dos lenguajes inconfundibles. Por una parte la mirada occidental, moralizadora y en ocasiones "racista", que deploraba la pereza, la ociosidad, el vicio que supuestamente prevalecían en la Nueva España. Por la otra el análisis indígena que, en resumen, se dedicaba menos a evaluaciones morales en el sentido europeo de la palabra que a un juicio más global, sobre la aculturación en su conjunto o, retomando la explicación de los informantes de Ocope-tlayuca, sobre "el hecho de haber cambiado de costumbres". Lo que en aislamiento puede parecer un notable mejoramiento del hábitat, de las prendas de vestir, de la alimentación (y que tal vez lo fue para los indios), antes que nada fue aprehendido por los informantes como la ruptura de un modo de vida, la alteración de un arreglo, de una totalidad de prácticas y de costumbres —las costumbres— tan diversas como la guerra, la edad para el matrimonio o los cuidados corporales. Tomemos por caso la embriaguez. Los españoles deploraban su difusión y el espectáculo despreciable. Por su parte, los indios insistieron en una

<sup>17</sup> PNE, VI, pp. 84, 57, 227, 244, 259; IV, pp. 117-118.



dimensión más profunda, en cierto modo más sociológica, denunciando el abandono de las reglas sociales y de las represiones rigurosas que regían —aunque sin prohibir— el consumo prehispánico del alcohol, así fuesen prohibiciones temporales (las fiestas) o procripciones vinculadas a una categoría social o a un grupo de edad. Se observaban normas —“la ley que existía entre ellos”— y se castigaba a quienes las infringían, ejecutándolos si era preciso. Otros terrenos experimentaron igual puesta en duda: el consumo alimentario que en la Colonia dejó de señalar distinciones de jerarquía y estrato, o incluso las prácticas matrimoniales que escapaban cada vez más a las prescripciones tradicionales.<sup>18</sup> Con frecuencia fue pues —las *Relaciones* de Oaxaca lo corroboran—<sup>19</sup> la desaparición de una tensión continua, de una regulación obligatoria, lo que parecía preocupar a los informantes, como si de ella procedieran las calamidades que los golpeaban una y otra vez.

La explicación de la mortalidad mediante el derrumbe de las normas constituía un enfoque particularmente original, aun cuando el pensamiento nahua establecía ya relaciones entre la armonía cósmica, social y el estado de equilibrio garantizado por la salud física. El enfoque era nuevo en la medida en que, obligado a expulsar las alusiones a la “idolatría” prehispánica, se encerraba en el terreno de la vida social y material y se apoyaba en una reconstrucción estereotipada y con frecuencia incluso idealizada del antiguo modo de vida: la norma habría reinado aquí por entero, quedando sometida a ella la totalidad de las actividades del individuo. Era esa una reconstrucción, una extrapolación que evitaba meticolosamente tocar el capitulo de los ritos y de las creencias tanto como poner en tela de juicio el régimen colonial. Sin embargo, algunas comunidades no se dieron por satisfechas con este análisis (que yo casi me vería tentado a calificar de prepositivista!) y se arriesgaron por brechas más conformistas o en ocasiones más peligrosas.

Se imponía una interpretación más simple que asombra leer con tan escasa frecuencia. A los informantes les bastaba retomar el discurso eclesiástico que hacía de las epidemias el castigo divino de la idolatría. Así lo hicieron los chontales, los nahuas y los itzucas de Tloloapan, considerando que su decrepitud física debía atribuirse a los “pecados de sus antepasados”, o los mazahuas de Temazcaltepec que invocaron “la voluntad de Dios”, los tarascos de Pátzcuaro o incluso los zapotecas de Amatlán. Mas esta interpretación fue rara y en ocasiones hasta parece haberse sobrepuesto al tema más indígena de la debacle de las normas de antaño.<sup>20</sup> Falta lo indecible, la explicación “anticolonialista” y a veces incluso anticitristiana. Desde luego minoritaria, pero cuando menos tan frecuente como la interpretación cristiana que por consiguiente los indios habrían interiorizado relativamente poco. Se la descubre en comarcas tan distantes como la sierra de Puebla (Tetela), el Guerrero de Taxco y de Chilapa o el corazón del valle de México. Los informantes de Mexicalzingo, al sur de la capital, no vacilaron en poner en duda el aumento de

<sup>20</sup> PNE, VI, p. 147; RGM, II, p. 114; PNE, IV, p. 121

<sup>18</sup> PNE, VI, pp. 57, 146-147, 16, 29, 91.

<sup>19</sup> PNE, IV, pp. 179, 141, 146; RGM, II, p. 114.

las agotoradoras faenas (más trabajo) y de manera un poco más velada la monogamia cristiana. Zumpango incriminó el peso de la explotación colonial y Taxco se quejó de las deportaciones de mano de obra indígena. Lo mismo ocurrió en Tepaca y en Tetela en la sierra de Puebla, donde la tomaron en particular con el encomendero Pedro de Escobar. Los zapotecas de Tehuantepec denunciaron la “congregación”, en otras palabras el reagrupamiento forzado de las poblaciones en la cabecera de distrito. En Epazoyucan y en Zempoala, se consideró que los “servicios personales”, el porteo de los *tamemes*, el trabajo de las minas y la mala alimentación habían elevado la mortalidad. E incluso en Yuriria, Michoacán, la construcción del monasterio agustino. Al hilo de estos testimonios el término trabajo al parecer fue tomado esta vez en su acepción occidental y colonial de tarea agotadora y no, como en Coatepec, de actividad reglamentada e importante. Por lo demás, en ocasiones se advina la presencia benevola de un corregidor o de un religioso que compartiría bastante las dolencias de los indios para unir a ellos su voz. En la región de Oaxaca los mixtecos y los zapotecas de Guajolotitlán, recordaron también que en tiempos de Morecuahzoma el tributo era más ligero y que en aquel entonces estaban exentos de servicios personales. Según los pueblos, la denuncia de la explotación podía adoptar un giro virulento o limitarse a algunas instancias con el rodeo de una frase, como la evocación de aquellos chinantecos muertos cuando extraían oro de sus ríos o a raíz de su deportación a tierras frías.<sup>21</sup> Pero donde algunos indios nahuas se atrevieron a atacar de frente la cristianización, fue en la diezmada costa del Pacífico: “Los apartaron de sus dioses que les solían decir lo que habían de hacer para sanar cuando caían enfermos y, como después que vinieron los cristianos se perdieron sus dioses, luego comenzaron a morirse. . . .” Por su parte, los zapotecas de Ocelotepec habían pasado a la acción reanudando en 1577, tras una epidemia que causó 1 200 víctimas, sus antiguos sacrificios para que sus dioses pusieran término a la enfermedad.<sup>22</sup> Estos dos testimonios revelan que medio siglo después de la Conquista algunos indios aún podían y se atrevían a oponer un tratamiento tradicional a la enfermedad. Por ejemplo, se sabe que los nahuas vinculaban el origen de los padecimientos con la violación de prohibiciones, con el surgimiento de ciertos signos calendáricos, con la acción maldéfica de los hechiceros y con la intervención de las divinidades. Esos mismos dioses podían curar males que ellos enviaban. Que unos indígenas hayan podido expresar ese razonamiento blasfemo ante funcionarios de la Corona dice mucho sobre lo arraigado de esta interpretación, sobre la superficialidad de la cristianización y, antes que nada, sobre el profundo desconcierto de las poblaciones locales. Evidentemente resulta imposible saber en qué medida lo expresado abietamente por indígenas de Huanulco reflejaba el pensamiento de otros grupos que se habrían refugiado en el silencio, en la explicación cristiana o la invocación en apariencia —pero sólo en apariencia— más neutra de

<sup>21</sup> PNE, VI, pp. 196, 318, 278; V, pp. 32, 145; RGM, II, p. 167; PNE, VI, p. 286; IV, pp. 200, 63.

<sup>22</sup> PNE, IV, pp. 236, 140.



la alteración de los modos de vida. Y eso que sólo concernía a la interpretación de la impotencia para hacer frente a la enfermedad. Los informantes de Coatlán aportaron una versión más precisa de la etiología de la peste: "Desde el día que los españoles desembarcaron, les comenzó Nuestro Señor a castigar, que luego hubo enfermedad general de cámaras de sangre y muchos granos que por el cuerpo les salían, de que murió en general mucha suma de gente, y dicen que fue de miedo la primera enfermedad que tuvieron por que vinieron los *teutl* —que quiere decir gente del cielo— que fue mucho *el miedo y espanto* [. . .] que les sobrevino la dicha enfermedad."<sup>23</sup> Es reconocida la importancia que los indios concedían y aún conceden al miedo, al susto, al espanto en el surgimiento de las enfermedades.<sup>24</sup> Ese "Nuestro Señor" puede manifestar la introducción de un razonamiento cristianizado pero la falta de motivación precisa —por ejemplo, el castigo de los pecados— sugiere más una alusión velada a la ira de una antigua divinidad. Sea como fuere, el relato de Coatlán, tanto como el de Huatulco y de las prácticas clandestinas de Ocelotepec, emana de una región difícilmente accesible, largo tiempo agitada, sacudida en 1544-1547 por las rebeliones mesiánicas de Tetiquipa. Su combinación da fe de que, todavía en 1580, se conservaban al sur del obispado de Oaxaca todos los elementos de una interpretación tradicional de la enfermedad y de la muerte.

Pero tal vez haya que atribuir menos peso a la permanencia —al fin y al cabo banal— de un sistema de interpretación prehispánico que a su censura en un mundo colonial y cristiano y a la necesidad correlativa de recurrir a explicaciones nuevas de la catástrofe demográfica. Necesidad de explicar su *singularidad* y, llegado el caso, de compararla con un balance global de la transformación de las sociedades. A nuestro entender, mediante la comprobación de esta singularidad presente por partida doble en la muerte epidémica y la instauración de formas de vida radicalmente distintas pudo infiltrarse una percepción lineal de un tiempo sin retorno y sin recurrencia en las condiciones indígenas, al menos en las de los informantes que, para responder al cuestionario, tuvieron que exponer "lo que comprenden, aclaran e intercambian con otros". Singularidad de un presente que con frecuencia los dejaba sin voz, a menos de esbozar una interpretación de orden cultural y material que en muchos aspectos puede parecer más "moderna" y más elaborada que los razonamientos providencialistas que difundía la Iglesia. Dentro del marco limitante y del todo inhabitual de una encuesta española —e involuntariamente provocada por ella— se tendría allí la manifestación original de pensamientos confrontados con exigencias intelectuales y con esquemas mentales basados en una aprehensión muy distinta del tiempo, del acontecimiento y de la realidad. Invitación a confeccionar un pasado reducido a una cadena lineal de hechos singulares y desligado de sus horizontes cíclicos.

¿Será acaso que del tiempo indígena ya no queda sino una temporalidad aplas-

tada, reducida a la expresión pura y simple de una sucesión lineal? Distra mucho de ser cierto. Al margen de ese pasado vaciado en el molde burocrático surgen de manera subrepticia otras perspectivas, otros modos de captar un tiempo que sería reiterativo y preterminado. Paradójicamente, la ocasión la ofreció la pregunta relativa "a los ritos y a las ceremonias", aunque los españoles no hayan tratado en absoluto de explorar una temporalidad que no dependía ni del campo inmediato de la encuesta ni de sus marcos de pensamiento. Para responder a esa pregunta algunos indios trajeron a colación sus antiguos calendarios, revelando así que ni todos estaban perdidos ni todos olvidados. Por el contrario, ciertos informantes a veces se refirieron a ellos con una facilidad tan sorprendente que corrían el peligro de exponerse al cargo de idolatría. Basándose en el calendario de 18 meses, el *xibmolpili* o *xibpobualli*, los de Teotihuacán informaron que tenían 18 fiestas cada año, una cada 20 días. Los informantes muy cercanos a Acolman describieron los ritos a que daba lugar cada una de aquellas fiestas, con una abundancia de detalles que sólo se lee en Teotitlán del Camino. Vinculado al sistema vigesimal por doquiera presente en Mesoamérica, el ciclo de 20 días dejó huellas profundas en las memorias: se le encontraba entre los nahuas de Cuetzala, Guerrero, entre los otomíes de Ajacuba o de Tecpattepec. Los chontales de Oztoman, en Guerrero, explicaron que "contaban los meses de veinte en veinte días y que cada mes hacían una fiesta [. . .] Hacían el año de trescientos y sesenta días". En la región de Oaxaca los mixtecos de Tilantongo recordaban haber celebrado diez grandes fiestas anuales, los chinantecos cuatro en tanto que los cuicatecos de Atlatlahuca también tenían un año de 360 días al término del cual ofrecían sacrificios a su dios principal. Aquí y allá fueron señalados periodos más largos: el servicio de siete años que cumplían los sacerdotes de Atlatlahuca, la costumbre de cortarse el cabello a rape cada cuatro años entre los mixtecos de Tilantongo, los ayunos colectivos de cada ocho en Texcoco, etc. El retorno regular de los periodos de ayuno marcaba con tal fuerza el transcurso de lo vivido que numerosos informantes los evocaron de Guerrero a las montañas de Oaxaca, del valle de México a Michoacán, distinguiendo lapsos de tres, cuatro, nueve, 40, 80 o 140 días en el transcurso de los cuales los indígenas evitaban consumir ciertos productos o tener alguna relación sexual. El día también tenía sus divisiones inmutables: estaba marcado por seis sacrificios entre los mixtecos de Tilantongo o por dos baños rituales en Tepoztlán, mientras que en Epazoyucan, cerca de Zempoala, resonaban tres veces en la noche los llamados del caracol marino. En fin, el nacimiento, el matrimonio, la muerte abrían periodos de duración variable cuyas obligaciones describieron los indios de Tepoztlán y de Ixcateopan a los encuestadores españoles.<sup>25</sup>

Otros informantes se detuvieron en la periodicidad del tributo y a veces incluso en la de la guerra. Acolman entregaba cada 80 días el tributo que debía a su señor,

<sup>23</sup> PNE, IV, p. 135.

<sup>24</sup> Aguirre Beltrán (1973), pp. 109, 224 y López Austin (1980), II, p. 246.

<sup>25</sup> PNE, VI, pp. 222, 214-217, 139, 16, 36, 107; IV, pp. 73, 61, 166, 167, 79; VI, p. 74; IV, pp. 34, 101, 61, 48, 74; VI, pp. 244, 242, 90.



Chilia seguía una frecuencia análoga en tanto que Taxco expedía cada 20 días y una vez al año los productos que México-Tenochtitlán exigía del pueblo. En otras partes esta sangría de las riquezas locales tenía lugar tres o diez veces al año. Es cierto que en la extensa región de Oaxaca la periodicidad de los 80 días se mantuvo hasta 1555. Los ciclos del tributo remiten a los ciclos del trabajo. Alterar estos ritmos regulares equivalía a desorganizar la actividad cotidiana, a crear tiempos muertos. De ahí la sensación al parecer paradójica de una sobreocupación prehispánica y de una ociosidad colonial. Dicho lo cual, no se podrían identificar todos los ciclos con un equilibrio feliz, alterado o progresivamente roto por la Conquista. Los indios de Uclla observaban que también la dominación mexicana había significado la imposición de obligaciones rituales (un ayuno de 140 días, el cual consistía en comer sólo una vez al día absteniéndose de la carne y el vino, y dos sacrificios anuales), como si el poderío del vencedor hubiese llegado hasta someter a sus propios ciclos a esta población chinanteca.<sup>26</sup>

No inenememos sacar más de esos jirones de ciclos que recogieron en desorden los redactores españoles. Formaban parte de una concepción global de la temporalidad que orquestraba todas las actividades del hombre y que al azar de las respuestas sólo llega hasta nosotros irremediablemente disgregada y profundamente empujada. Lo que los indios realmente habían podido salvar en 1578-1582 dependía, como es sabido, tanto de la conservación de los calendarios pintados como de la supervivencia de los especialistas del *tonalpohualli*, el calendario adivinatorio. Los evocaron testimonios chontales, mazatecas, repuztecas o cuilatecas. Los nahuas y los otómics de Epazoyucan, al sudeste de Pachuca, describieron las actividades de sus "herbolarios" que "por sus cuentas [...] contaban cada día por sus pinturas y les decían a cada uno el día que nacía, los trabajos que habría de tener, si ha de ser rico o pobre o si ha de morir desastrado. Estos les llamaban *tonalpobques*". Entre los repuztecas de Uxatlán "los que nacían tenían puesto entre sí los nombres de los días". En otras parte tampoco se había olvidado que prácticas adivinatorias acompañaban los grandes momentos de la vida política, anunciaban la suerte de una guerra, el resultado de una enfermedad o la oportunidad de un matrimonio. Pero se apresuraban a agregar: "murieron los que lo sabían". Por lo demás, a diferencia del encuestador que afirmaba que si los indios difícilmente decían más al respecto "es que habían sido castigados por ello".<sup>27</sup>

Fueran cuales fuesen las prácticas todavía en vigor en la época de las *Relaciones*, no cabe duda que algunos indios siempre tenían presentes los ciclos diurnos y nocturnos, las secuencias de 13 y 20 días y las periodicidades anuales que estructuraban la temporalidad tradicional y le conferían una densidad, una sustancia, pues regían, como se recordará, la llegada y la combinación de los influjos que descendían de los cielos o subían de los mundos inferiores. Habíamos mencionado su persistencia

hacia esas fechas, subrayando ya el riesgo principal que revestía la conservación de este uso. Rechasaba ampliamente la esfera de la confrontación religiosa, el campo estrecho de los ritos y de las creencias, y sin duda en ello radica su profundo arraigo. Raros fueron los religiosos que se mostraron sensibles a la especificidad profunda del tiempo indígena y se escandalizaron por ella como Bernardino de Sahagún, quien hacia 1578-1580, por consiguiente en las mismas fechas, consignaba este refrán indígena: "Lo que se hacía hace mucho tiempo y ya no se hace, otra vez se hará, otra vez así será, como fue en lejanos tiempos; ellos, los que ahora viven, otra vez vivirán, serán. . .", para agregar: "esta proposición es de Platón y el diablo la enseñó acá porque es errónea, falsísima, es contra la fe".<sup>28</sup>

Sin embargo, esta idea era la que afloraba de manera implícita bajo los testimonios que se orientaban menos a situar un momento en una escala cronológica que a penetrar en su sentido político, religioso, social como si las sociedades indígenas —a ejemplo de los balineses a los que describe Clifford Geertz—<sup>29</sup> hubiesen tratado más de describir, clasificar y describir las diversas manifestaciones de la realidad que de medir un tiempo o situar un acontecimiento. Así lo sugiere la fecha indígena (*Ce-Tepatl*) de la fundación de Tepeaca. Será más comprensible que indios que se confesaban y se decían cristianos hubieran podido seguir alimentando una percepción cíclica del tiempo si se recuerda que ésta no sólo escapaba a las predicciones del clero español, que por lo común se limitaba a las manifestaciones visibles del paganismo, sino asimismo que la Iglesia había impuesto un calendario litúrgico también cíclico, para confundir más los espíritus. Aunque no por ello es menos cierto que para conservar su sentido y sus funciones, esta temporalidad exigía disponer de técnicos que muy bien podían haber desaparecido y que las obligaciones de la sociedad y de la vida coloniales, de las que la encuesta es un ejemplo, presionaban a los indios para establecer correspondencias entre su enfoque y la cronología española.

Invisible para los españoles, otro tiempo se ocultaba en los ríos, dentro de las montañas, en lo más recóndito de las selvas. Allí donde los encuestadores sólo entendieron una interpretación anodina del paisaje, algunos indios transmitieron informaciones fugitivas que rebasaron considerablemente el terreno de la toponimia o de la geografía. De ese malentendido nació un conjunto de datos que en vano se buscarían en el capítulo de los ritos y de las ceremonias. Sin embargo, la percepción indígena del paisaje no tenía nada de inocente aunque escapara a la vigilancia de los españoles. Los indios no sólo "tenían también creído que todos los montes eminentes y sierras altas participaban de esta condición y parte de divinidad", sino que también consideraban que los lagos, las cuevas, las montañas eran puntos de contacto privilegiados entre el mundo de los dioses y la superficie terrestre. Eran los conductos que comunicaban el tiempo siempre presente de las crea-

<sup>26</sup> PNE, VI, p. 213; V, p. 66; IV, pp. 48, 73; VI, p. 276.  
<sup>27</sup> PNE, VI, pp. 90, 95, 133, 129; IV, p. 167.

<sup>28</sup> Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex, General History of the Things of New Spain*, 12 vols., trad. por Ch. E. Dibble y A. J. O. Anderson, Monographs of the School of American Research, Santa Fe, University of Utah, 1950-1969, vol. VI, p. 235 y López Austin (1980), I, pp. 71-72.  
<sup>29</sup> Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, Basic Books, 1973, pp. 391-394.



ciones y de los dioses con el de los humanos, los cambios que podían adoptar las potencias divinas, los hombres y los chamanes "frecuentemente se hace mención de la perplejidad de los personajes al regresar a la superficie de la tierra en un tiempo distinto del que esperaban encontrar".<sup>30</sup> Lugares de evolución de un tiempo a otro, objetos por naturaleza indestructibles a diferencia de los templos, de las imágenes y de las "pinturas", puntos de referencia secretos y guardadas de los dioses, estos elementos del paisaje manifestaban y mantenían en su inmutabilidad una antigua relación con los tiempos y con el entorno. En lo sucesivo tal vez se capte mejor por qué la introducción del paisaje occidental en los mapas indígenas pudo, dado el caso, significar algo enteramente distinto de una opción decorativa y de un "progreso realista", y sí en cambio la inclusión disimulada de otra realidad immanente en los bosques y en los montes.

Enlavado al pie de las montañas en las brumas luminosas y tibias del norte del estado de Morelos, Tepoztlán ejemplifica de maravilla esta geografía sagrada de los lugares, esta inercia de los paisajes. El pueblo toma su nombre del dios Ometochtli Tepuztecatl que allí se adoraba; al este, la estancia de Santa María Magdalena se denominaba Amatlán "porque en tiempo antiguo tenían en él un ídolo en que adoraban que llamaban Amatecatl y que reconocía vasallaje al Tepuztlán diablo". Los peñones que rodean el pueblo y todavía guardan el recuerdo de los sacrificios de niños y de los dioses que lo habitaban: *Cuauhtepec*, el "Cerro del Águila"; *Chicomocelotl*, el "Cerro de los Siete Tigres que así lo llamó el demonio"; *Tepuztecatl*, "porque el demonio tenía allí su asiento"; *Tlábuittepec* "porque iban a hacer allí sus sacrificios y hacían lumbre y por eso le decían el Cerro de la Lumbre". "Los cuales dichos nombres eran según los nombres de los ídolos que en los dichos cerros había donde subían antiguamente a hacer sus sacrificios": el Cerro del Viento, Huerta del Mico, el Cerro de las Piedras Preciosas, el Cerro del Cuervo, la Casa de la Noche.<sup>31</sup> En ocasiones una comarca entera conservaba su significado divino: la región otomí del norte del valle de México se seguía designando mediante la palabra *Teotlalpan* por ser "tierra que en su gentilidad no era poblada ni habitaba nadie en ella, porque la tenían dedicada a sus dioses"; y sobre todo el país de origen, las cuevas de *Chicomoztoc* de donde surgieron a la superficie de la Tierra los grupos nahuats. En lo cual nada hay de mítico ni de fabuloso para los informantes que, por el contrario, veían una dimensión esencial de su propia realidad. A veces, la alusión sólo se refería a un rasgo local y apenas revelaba la manera en que los indios captaban su medio: la aparición de una serpiente prodigiosa en una montaña (Coatepec Chalco y Coatepec de Guerrero), un juego de pelota (Taxco), una piedra de sacrificios (Tetela del Río), un ídolo suspendido o colgado (Pílcaya), un cerro de luz que iluminaba todos los alrededores (Tequisistlán), lagunas con ofrendas, cuevas dedicadas al dios del viento (Texcaltítlán), un árbol de los dioses en el cual "les aparecían

<sup>30</sup> Torquemada, *Monarquía indígena, op. cit.*, III, p. 78; López Austin (1980), I, p. 74.

<sup>31</sup> PNE, VI, pp. 239-245.

al pie de dicho árbol muchos demonios".<sup>32</sup> Más que en Tepoztlán, en Coatepec Chalco los cerros todavía resonaban con hechos a los que se consideraba pertenecientes a un pasado nunca acabado. Un monte pelado de mediano aspecto, el *Tonahtepec* —el "Cerro del Sol"— escondía en su flanco "una cueva oscura, honorable y temerosa" donde antaño los indios empezaron a ofrecer sacrificios al demonio en tanto que sus sacerdotes consultaban a un dios de piedras que les respondía. En la sierra más alta de *Quetzalcóatl*, la famosa divinidad se mostraba antes en forma de serpiente de plumas verdes, "se mudaba de una sierra en otra [...] Daba grandes silbos y aullidos que ponían grande espanto". Los informantes de Teotihuacán no podían dejar de describir el grandioso sitio donde se levantaban y se levantan aún los "cues de la luna, del sol *Tonacatecutli* y del señor del infierno", ciudad de los dioses adonde antes venían a depositar sus ofrendas los pueblos de los alrededores y el soberano mexica, ruinas divinas a las que dominaba el Gran Cerro de la Madre, *Tonan*. En fin, Michoacán y la región de Oaxaca podrían engrosar la lista de estos ejemplos.<sup>33</sup>

Como un inmenso lienzo imborrable, el paisaje y la toponimia mantenían la memoria con una presencia inevitable que reflejaban los comentarios indígenas al referirse tanto a la naturaleza profunda de los lugares como al significado de su nombre. Pues si la toponimia disimulaba por doquiera una cosmogonía, es que eran indisolubles una de otra. Para un buen número de indígenas, una montaña, una fuente, no podían ser sólo el marco material y efímero de una mala fábula supersticiosa; poseían una densidad sensible, afectiva, incluso sonora, incommensurable. Aún estaban marcadas por aquella presencia inquietante que infundía temor, por aquel *tetzabuitl* tan vinculado a la percepción autóctona de la divinidad. Por no hablar de aquellas teofanías cuya huella conservaban y cuya memoria repetían los múltiples Coatepec. Será comprensible que, partiendo de enfoques distintos del medio y de la realidad, cada cual haya obedecido a su propósito y que el pasado según los españoles con frecuencia haya podido ser el presente de los indios, lo que se imponía por su propio peso, pues ese pasado era parte de la misma inmutable realidad. Por lo demás, sus testimonios no establecían diferencia alguna entre el "mito" y la historicidad. Cuando mucho había veces en que guardaban silencio sobre aspectos demasiado embarazosos. Sin embargo, aun edulcorado, el relato conservaba su coherencia, basando en un mismo registro lo "fabuloso" y lo político. En Chimalhuacán Atenco, en Coatepec Chalco o en Alahuistlán, los ancianos informaban de la intervención del numen protector sin precaución retórica ni correctivo de ninguna especie: Teotonoc "aparecíaseles muy a menudo en figura de hombre, hablaba y trataba con ellos y deciales lo que habían de hacer". Incluso mostraban las huellas dejadas por el dios en la montaña, la marca hecha en la roca por el báculo divino.<sup>34</sup>

<sup>32</sup> PNE, VI, pp. 32, 34, 14, 26, 42, 118, 263, 132, 269, 229; V, p. 152.

<sup>33</sup> PNE, VI, pp. 45, 222; RGM, II, p. 21; RGM, I, pp. 11, 25, 33; PNE, IV, pp. 198, 184, 84, 79.

<sup>34</sup> López Austin (1973), pp. 86-90; PNE, VI, pp. 101, 45, 73; IV, p. 79.



Sin duda todavía equivaldría a expresarse imperfectamente el hacer del paisaje un cuadro pleno de susurros, saturado de colores y de presencias. Es un microcosmos en que el indio se incluye, se define, donde la vida cobra sentido, un universo orientado que quebraron los evangelizadores y los representantes del rey cuando se empeñaron en desplazar a las poblaciones y en reagruparlas en otros sitios. Basta con volver a los mapas indígenas de fines del siglo XVI para encontrar allí en un glifo-paisaje, en una línea del horizonte aquella presencia que las palabras son incapaces de sugerir.

En vez de afanarse por obtener de las *Relaciones* con qué conocer mejor las sociedades prehispánicas, quizá no estaría de más detenerse en las imágenes que de ellas conservan los indios a unos 60 años de la Conquista española—a riesgo de extraviarse en el dédalo de las culturas y los accidentes de la memoria que configuran un terreno tan apasionante como caótico y heterogéneo—sin que por ello deje esta visión plural de obedecer a presiones repetidas por todas partes: los informantes fueron sumergidos en el contexto insólito y exótico de una encuesta occidental; fueron obligados a presentar, en toda la extensión de la Nueva España, una información que pudiera adaptarse a una percepción lineal y descontextualizada de su historia; fueron arrastrados por la lógica de la encuesta a hacer abstracción de toda una dimensión cíclica o, antes bien, a aislarla como tal, encerrándola en esferas reducidas (los ritos) y de nuevo circunscritas por categorías occidentales; en fin, fueron llevados a hacer una reflexión global sobre la sociedad indígena de antaño y por ello mismo a distanciarse de ella. En lo cual no hay nada que se emparejara con un movimiento espontáneo ni tampoco con las relaciones más confiables y más personales que rodaban a las encuestas realizadas por los religiosos franciscanos. Los informantes se encontraban ante los representantes locales de las autoridades españolas y esos representantes sólo compartían de manera esporádica la curiosidad de los religiosos. Puestos ante una red de análisis del tiempo y de la sociedad que para los españoles era del orden de lo evidente, los informantes reaccionaron de diversos modos. No todos respondieron. Pero, cuando lo hicieron, con frecuencia fue conservando un apreciable margen de maniobra cuyas múltiples manifestaciones hemos podido seguir, aunque hayan adoptado la forma de una censura política o de una periodización original.

¿Tuvo la experiencia del cuestionario un efecto real en las memorias indígenas trastornando o desarticulando su concepto del tiempo y su visión del pasado? Ello sin duda equivaldría a conceder un alcance desmesurado a un encuentro demasiado breve y a intercambios con frecuencia superficiales. ¿O bien esa experiencia precipitó o profundizó simplemente una aculturación cuyos grados, huelga decirlo, variaban según los grupos y las regiones? Es lo que más bien parece ocurrir sobre todo en las comarcas más expuestas a la hispanización: el valle de México, la región de Puebla, Pátzcuaro en Michoacán, las zonas mineras. Lo que no impide que en ocasión de esas encuestas los informantes de todos los grupos étnicos sin excepción pudieran familiarizarse con la concepción del pasado que alimentaban los

encuestadores de la Corona. Tenían que ofrecer un relato "verídico", es decir conforme a los criterios de la administración española, tejido con hechos singulares, construido con base en una división entre el pasado de "gentilidad" y el presente cristiano. Indígenas de todas partes—y no sólo los que habían sido interrogados por eclesiásticos con curiosidad por las "antigüedades"—descubrieron la manera adecuada de hablar del pasado, de hacer su "historia" en el sentido español de la palabra, es decir ofrecer una versión que pudieran aceptar las autoridades coloniales, una interpretación "plana", "unidimensional" en que el tiempo ya no era sino una sucesión de hechos y el espacio un paisaje banal y una toponimia.

Resulta más fácil ponerse de acuerdo sobre la degradación de las memorias indígenas, que se hace perceptible al hilo de las respuestas por los fragmentos suminiztrados y con mayor frecuencia por sus silencios. Al margen de memorias ricas que se debilitan—para los encuestadores y para nosotros—en las tres facetas de lo lineal, de lo cíclico y de la perennidad, cuántos testimonios hay confusos y sobre todo inconsistentes que no son imputables sin excepción a un administrador con prisa o a la negativa a informar. La pérdida y la destrucción de las "pinturas", el ahogamiento de la tradición pictográfica, la poca difusión de la escritura alfabética—apreciable, por ejemplo, en la región de Oaxaca y en Michoacán—, la desaparición de los testigos y, sobre todo, la extinción de las memorias humanas parecen haber pesado considerablemente en la instantánea que ofrecen las *Relaciones* conservadas hasta nuestros tiempos. Tanto como una destrucción profunda de la percepción del tiempo o una recomposición del pasado en las conciencias indígenas, en aquellas últimas décadas del siglo XVI al parecer empezó el triple desdibujamiento de las categorías, de los soportes y de los hombres.

Múltiples, desiguales, diversas hasta la contradicción, esas memorias no por ello dejaban de compartir un rasgo común que imprime su sello a todas esas construcciones. Y es que las imágenes esquemáticas que nos tienden, las opciones que eligen, los acentos que subrayan obedecen menos al azar de las reminiscencias que al origen social de los informantes. Reclutados en el seno de lo que subsistía de la nobleza, entre los caciques y los principales, y en ocasiones descendientes directos de los señores prehispánicos, los informantes nahuas elaboraron por pinceladas sucesivas el cuadro de sociedades ordenadas donde el poder era indiscutible e indiscutido. La independencia política de la que antaño gozaban estos pueblos, la educación, la rigidez de la justicia y de las leyes, el respeto y la obediencia absoluta debidos a los caciques, el trabajo concebido como imperativo social constituían, si hemos de creerles, un conjunto extraordinariamente estable en el que cada cual permanecería en su sitio. Pero la situación había cambiado mucho y en más de una ocasión asoma la nostálgica amargura del informante cuando describe la etiqueta de los tiempos antiguos, cuando opone el recuerdo de los caciques de suntuosos aravíos de plumas que evocaban "tigres, leones o aves" a los machueales cubiertos de un simple taparrabo y de una capa de henequén. Las prohibiciones alimentarias, atropelladas ahora por las nuevas comidas y la confusión de las jerarquías, antes contribuían a



separar lo que debía estarlo puesto que "en su gentilidad ningún indio común podía comer sino tamales y un poco de atole y no gallinas", en tanto que "los señores usaban comer gallos y gallinas y cazas antiguamente y carne humana". Pues no podríamos olvidar que, fuera de sus funciones rituales y "dietéticas", el canibalismo servía de marcador social, puesto que los plebeyos no tenían derecho a comer carne de los sacrificados ni de absorber así la fuerza divina que contenía. Aboliéndolo e introduciendo el consumo de carne de puerco, de res y de cordero, los españoles habían sustituido las distinciones socioreligiosas tradicionales por criterios de orden económico que se aplicaban de un modo enteramente distinto.<sup>35</sup>

El discurso sobre la autoridad no tenía pues nada de inocente. Sea entre los otomíes, sea en el Guetretro chontal y tepuzteco, se escucha la misma apología del antiguo orden, de las prohibiciones y de la estricta regulación bajo los cuales vivía el individuo. Como tampoco se privan de recordar que los antiguos ritos funerarios —en adelante suprimidos— significaban la distancia entre el vulgo y las élites chontales, tepuztecas y mazatecas.<sup>36</sup> Ciertamente es que en la región de Oaxaca la idealización del pasado está claramente menos afirmada. Tal vez no sea indiferente que uno de los pueblos en que más se trató de exaltar la antigua sociedad haya sido el señorío nahua de Teotitlán del Camino. Los informantes incluso se arriesgaron a rehabilitar en parte el medio sacerdotal indicando que los sacerdotes de antaño "vivían como santos", tras haber evocado sus mortificaciones, su castidad y su sobriedad. Como si las culturas nahuas y sus áreas de influencia hubieran vivido con la obsesión de una ciudad civilizada mientras que otros pueblos zapotecos o mixtecos al parecer escaparon a ella. Estos testimonios sugieren organizaciones políticas menos complejas o cuando menos más flexibles que las de los nahuas. Agreguemos que la interposición frecuente de una dominación exterior —por ejemplo, la de Tezapotlán en Macuilxóchitl— probablemente contribuyó a matizar o ahogar la nostalgia de los informantes. Las memorias de Oaxaca con frecuencia fueron memorias de la dependencia, satélites de vecinos más poderosos. Tampoco queda excluido el que ciertos testimonios hayan emanado de sectores nuevos en ruptura con los antiguos medios dirigentes.<sup>37</sup>

Por encima de esas diversidades regionales cuyos ejemplos sería preciso multiplicar, recordemos que todas estas memorias se confundían con las de los poderosos, que en ellas se mezclaban a la vez el saber de los últimos testigos del tiempo ido con el de los indios que fueron los más expuestos a la aculturación, como lo revela la mención de su firma. Por consiguiente, en el plano local reflejaban el surgimiento y la difusión de una cultura cuya génesis hemos seguido y de la que ahora tal vez apreciemos mejor, para toda la Nueva España, el alcance, el dinamismo y los límites. A esos notables de fines del siglo XVI correspondía la tarea de conciliar

<sup>35</sup> PNE, VI, pp. 84, 242, 243, 141, 286. Sobre los cambios en la alimentación introducidos por los españoles, véase Borah y Cook (1979), III, pp. 129-176.

<sup>36</sup> PNE, VI, pp. 16, 36, 129, 91, 146, 123, 96.

<sup>37</sup> PNE, IV, pp. 220, 111, 149, 102, 146.

dos concepciones del tiempo. La de la administración española con sus referencias cronológicas, su periodización, su sentido del acontecimiento, sus criterios y sus exigencias. Y la de la tradición indígena que se preocupaba más por establecer el paralelismo de los hechos que por el análisis de su sucesión y para la cual, con el transcurso del tiempo humano, los estratos de acontecimientos se superponían, "perfeccionando una imagen que en cada vuelta el hombre perspicaz y ordenado podía ir delimitando en sus contornos vagos".<sup>38</sup> Entre estos dos enfoques existían sin embargo puntos de coincidencia: el tiempo litúrgico español era cíclico a su manera; mientras que la tradición nahua no sólo conocía una linealidad menor, sino que además alimentaba la idea de que un ciclo se ubicaba en una temporalidad destinada sin remedio a la degeneración y la desaparición; el Quinto Sol era perecedero y era el último. Agreguemos a ello los efectos más imprevisibles de la muerte demográfica que familiarizaron a las poblaciones con un hecho singular y sin precedente. La incapacidad para explicar el infortunio de los tiempos, la pérdida y el abandono de las técnicas adivinatorias y por tanto de los medios de leer el presente y de prever el futuro debían precipitar la toma de conciencia de una temporalidad que, sin ser realmente aprehendida como irreversible, en lo sucesivo era vivida como aberrante e insoportable. Como lo sugiere este abrumador testimonio del año 1582:

Nos somos informados que en esta tierra los indios naturales de ella por los malos tratamientos que sus encomenderos les hacen [...] muchos se ahorcan y otros se dejan morir sin comer y otros toman yerbas venenosas; y que hay madres que matan a sus hijos en partiéndolos, diciendo que lo hacen para librarlos de los trabajos que ellas padecen. . . .<sup>39</sup>

<sup>38</sup> López Austin (1973), p. 97.

<sup>39</sup> *Cédula real* de mayo de 1582 de Felipe II, en Genaro García, *Documentos inéditos o muy raros para la historia de México*, México, Porrúa, 1974, pp. 498-499.