

Herencias discursivas y escritura retórica misional en la indagación sahaduntina sobre el pasado mesoamericano

Discursive Legacies and Missionary Rhetorical Writing in Sahagún Inquiry into the Mesoamerican Past

Óscar Fernando López Meraz
Escuela Normal Superior Veracruzana
“Dr. Manuel Suárez Trujillo” (México)
sthi2009m@gmail.com
ORCID ID: 0000-0002-1185-6424

Resumen

Las reflexiones sobre la obra de fray Bernardino de Sahagún constituyen un campo muy amplio, prácticamente inabarcable. Muchas de ellas se han posicionado desde la antropología, la etnología, la etnografía, la etnohistoria, por ejemplo. Aquí se busca proponer un análisis desde el discurso, para atender la interrogante: ¿Cómo se presentaron las herencias discursivas occidentales en la obra sahaduntina? La propuesta sugerida para responderla parte de un ejercicio epistemológico/historiográfico por medio de un acercamiento foucaultiano desde la genealogía y la arqueología. La primera requirió los conceptos de procedencia (pertenencia a un sector con usos de memoria) y emergencia (donde el vencedor se impone entre las fuerzas discursivas en disputa). La segunda permitió conocer el sistema de discursividad sahaduntino. Desde esa aproximación, se identificaron en fray Bernardino tres estrategias discursivas (evemerismo, *interpretatio* y agustinianismo), y dos maneras de acercarse a un tipo de conocimiento (*inquisitio* y diálogo como disputa) que facilitaron la escritura retórica misional, cuyo objetivo fue participar, desde la construcción de saberes con tecnologías de producción de “verdad”, en aspectos tales como la cura de la idolatría, enfermedad demoníaca del viejo pueblo mesoamericano.

Palabras clave

Escritura retórica misional, *inquisitio*, *interpretatio*, evemerismo, agustinianismo

Abstract

Reflections on the work of Friar Bernardino de Sahagún form a vast, almost boundless field, with many studies positioning themselves from anthropology, ethnology, ethnography, and ethnohistory, among others. Here, an analysis from a discourse perspective is proposed to address the question: How did Western discursive legacies manifest in Sahagún’s work? The suggested approach to this question begins with an epistemological/historiographic exercise using a Foucauldian approach based on genealogy and archaeology. The former has required the concepts of provenance (belonging to a sector with memory practices) and emergence

(where the victor imposes itself among competing discursive forces). The latter has allowed for an understanding of Sahagún's system of discursivity. From this approach, three discursive strategies (euhemerism, *interpretatio*, and Augustinianism) and two ways of approaching knowledge (*inquisitio* and dialogue as dispute) have been identified in Friar Bernardino's work. These have facilitated the development of missionary rhetorical writing, whose goal was to participate, through the construction of knowledge with "truth" production technologies in realms such as the cure of idolatry, demonic affliction of the ancient Mesoamerican people.

Keywords

Missionary rhetorical writing, *inquisitio*, *interpretatio*, euhemerism, Augustinianism

"Quizá la historia universal es la historia de la diversa entonación de algunas metáforas".¹

Introducción

La escritura sobre la alteridad en el siglo XVI construyó conocimientos como supuestos de verdad desde una posición retórica.² El otro, en toda la historia de Occidente, ha sido descrito en función de los parámetros del poder de la grafía. La presencia de experiencias de escritura sobre el otro, con su actualización en la centuria de la caída de México-Tenochtitlán, y la declarada pretensión de decir quién es el derrotado, encuentran en la figura del demonio a uno de sus más eficaces y más usados recursos.³ Ajeno a la cultura que conquista, el natural mesoamericano fue identificado como animal, salvaje, bárbaro, idólatra. Esta última categoría junto con la noción paternalista de menores de edad, fueron dos ejes discursivos frecuentes entre los frailes franciscanos.

Este trabajo se propone indicar brevemente algunas estrategias discursivas utilizadas por Fray Bernardino de Sahagún⁴ a la hora de referirse a la cultura que pretendieron evangelizar (y dominar) interesándose para ese fin en los elementos sobrenaturales.⁵ Este

¹ Jorge Luis Borges, "La esfera de Pascal", *Otras Inquisiciones* (Buenos Aires: Emecé, 1983), 23.

² Alfonso Mendiola, *Retórica, comunicación y realidad: la construcción retórica de las batallas en las crónicas de la conquista* (México: UIA, 2003).

³ Fernando Cervantes, *El diablo en el Nuevo Mundo. El impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica* (Barcelona: Editorial Herder, 1996); Juan Estenssoro, "El simio de Dios: -La fe y sus gestos- 1565-1582", en *Del paganismo a la santidad: La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750* (Lima: Institut français d'études andines, 2003), 1532-1750.

⁴ Miguel León-Portilla, *Bernardino de Sahagún, pionero de la antropología* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1999). Nicolás D'Owler, *Fray Bernardino de Sahagún, 1499-1590* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1987). También se pueden revisar José Klor de Alva, Henry Nicholson y Eloise Quiñones, *The Work of Bernardino de Sahagún. Pioneer Ethnographer of Sixteenth-Century Aztec Mexico* (Albany: University of Albany Press, 1988), y John Schwaller, *Sahagún at 500: Essays on the Quincentenary of the Birth of Fr. Bernardino de Sahagún* (Berkeley: Academy of American Franciscan History, 2003).

⁵ Luis Villoro, "El primer momento: lo indígena manifestado por la providencia", en *Los grandes momentos del indigenismo en México* (México: Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, 1950), 29-77.

mendicante es un autor fundacional para nuestro presente: es piedra angular del canon mesoamericano. Su figura y acciones han sido mitificadas de manera más sistemática desde el siglo XIX, a partir de una lectura extemporánea con intereses nacionalistas.⁶ A diferencia de esa posición, aquí se coincide con Marc Augé en la dificultad para la construcción etnológica basada en relatos de culturas ajenas, incluso teniendo acceso a fuentes disponibles.⁷

El ángulo de observación de este ensayo concibe al franciscano como un misionero interesado en lograr la conversión indígena y desterrar para siempre al demonio que todo lo gobernaba en Mesoamérica. Y, como tal, utiliza todas las herramientas, probadas con anterioridad, a su alcance para *traducir/inventar* la cultura precolombina y explicar su lugar en la historia salvífica. Una pregunta guía este esfuerzo: ¿Cómo se presentaron las herencias discursivas occidentales en la obra sahumantina? Responderla implica colocar el acento en un ejercicio epistemológico/historiográfico, donde el discurso será lo analizado por medio de un acercamiento foucaultiano arqueológico y genealógico, para comprender el marco en el que se produce un saber. Una parte del archivo, como la existencia acumulada de discursos sobre el otro, será lo que interese aquí,⁸ y para ello se han identificado tres ejercicios específicos de producción de verdad que acompañan a nuestro religioso:⁹ herencia clásica (evemerismo e *interpretatio*), medieval (agustiniana e *inquisitio*), y el desarrollo de una escritura retórica misional desde el discurso de un creyente letrado.¹⁰

Acercamiento teórico-metodológico

No hay duda de que Sahagún construyó conocimiento utilizando tecnologías de producción específicas que aquí se vislumbran desde una mirada panorámica con la metodología foucaultiana utilizando el “gran método”, como le llama Ana Mercedes Abreo.¹¹

⁶ Jesús Bustamante, *Fray Bernardino de Sahagún. Una revisión crítica de los manuscritos y de su proceso de composición* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 1990).

⁷ Marc Augé, *Las formas del olvido* (Barcelona: Gedisa, 1998).

⁸ Michel Foucault, *La Arqueología del saber* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2003).

⁹ No se pretenden invisibilizar otras influencias presentes en la *Historia general de las cosas de la Nueva España*, como el enciclopedismo tanto clásico como medieval, u otros elementos discursivos como tratados de virtudes y vicios. Véase Ilaria Palmeri Capesciotti, “La Fauna Del Libro XI Del Códice Florentino De Fray Bernardino De Sahagún. Dos Sistemas taxonómicos Frente a Frente”, *Estudios De Cultura Náhuatl*, 32 (2009), 189- 221; Guy Rozat, “La visión de los vencidos y la mito-historia de la conquista de México”, en Margarita Guerra y Denisse Rouillon, *Historias paralelas. Actas del Primer encuentro de Historia Perú-México* (Pontificia Universidad Católica del Perú, El Colegio de Michoacán, 2005), 33-60; y Arthur James O. Anderson, “Las Obras evangélicas De Sahagún y Los Códices Matritenses”, *Estudios De Cultura Náhuatl*, 29 (1999): 143-162.

¹⁰ Se prefiere esa conceptualización a la de “intelectuales” de Jacques Le Goff: *Les intellectuels au Moyen Age* (Paris: Editions du Seuil, 1985), “gente de saber”, de Óscar Mazin: “Gente de saber en los virreinos de Hispanoamérica (siglos XVI a XVIII)”, en Jorge Myers (ed.), *Historia de los intelectuales en América Latina I, I, La ciudad letrada, de la conquista al modernismo* (Buenos Aires: Katz Editores, 2008), 53-78, y “élite letrada” de Magdalena Chocano: *La fortaleza docta. Élite letrada y dominación social en México colonial (siglos XVI-XVII)* (Barcelona: Ediciones Bellaterra, 2000).

¹¹ Ana Mercedes Abreo Ortiz, “El ‘gran método’ de Foucault: una arqueología-genealógica y una genealogía-arqueológica”, *Papeles: Revista especializada de la Facultad de Ciencias de la Educación*. Universidad Antonio Nariño, vol. 3, 6 (2011): 77-84. Un autor que también se ha interesado por el análisis de Sahagún con

En él, la arqueología permite observar cómo la investigación del pasado facilita narrar e interpretar hechos humanos (es decir, la formación del discurso), mientras que la genealogía facilita el comprender una forma de hacer historia para comunicar saberes desde estrategias específicas y desarrollar conocimiento.¹² Parte esencial de la genealogía son los conceptos de procedencia y emergencia. El primero refiere a la pertenencia de un grupo o clase, por ejemplo, que indicaría referentes específicos relacionados con la historia y la identidad, mientras que el segundo se localiza en un contexto donde existen varias fuerzas discursivas que parecería que se enfrentasen, pero que en realidad será el bando triunfador quien imponga las reglas y se las aplique a los vencidos.¹³

Al respecto, se mencionan un par de ejemplos en los que participó Sahagún. Por un lado, el ejercicio desarrollado en *Los Coloquios*, en donde se registra retóricamente el “diálogo” entre los “primeros doce” franciscanos y sabios nahuas. En cuanto a esa función de “diálogo” se puede observar que, en la tradición occidental desde Platón y su “dialéctica”, se desarrolló ese ejercicio para llegar al “bien”. Es evidente para nuestro religioso, quien además no estuvo presente en ese supuesto “encuentro”, que solo el dios cristiano representaría eso. Más que una forma de convencimiento era, a decir de Danièle Dehouve,¹⁴ una forma de alcanzar la verdad. En el proceso de ese hipotético ir y venir de cosmovisiones entre los participantes, se puede reconocer como un tipo específico de diálogo dirigido por el fraile como disputa, un género muy conocido y utilizado en Europa desde Gregorio El Grande, Erasmo, Ginés de Sepúlveda y Las Casas. El núcleo central de ese ejercicio retórico consiste en que un maestro se pone ante un discípulo, y “el primero tiene la verdad y posee la respuesta a todas las preguntas y objeciones del segundo”.¹⁵ Esto se puede observar en el capítulo IV donde los franciscanos hacen preguntas a las cuales responden inmediatamente.

El otro ejemplo con el que se puede comprender cómo desde la emergencia se estructura el actuar sahaduntino es la *Historia general*, en el cual se profundizará más adelante. Alfredo López Austin ha destacado que es el mendicante quien construye una minuta para buscar respuestas específicas.¹⁶ Este ejercicio no es nuevo entre los miembros de la orden seráfica, como lo demuestran las acciones de fray Andrés de Olmos. Incluso fuera de la orden franciscana también existen ejemplos, como el del dominico Durán, de acuerdo con Antonio Rubial.¹⁷ Para el caso sahaduntino, han pasado por el filtro de una pequeña élite intelectual. Ahí, lo que queda de la memoria prehispánica sufre reacomodos de acuerdo con el tamiz cristiano.

el apoyo de Foucault es Walden Browne, *Sahagún and the Transition to Modernity* (Norman: University of Oklahoma Press, 2000).

¹² Alfredo Barragán Cabral, “Genealogía e Historia en Michel Foucault”, *Sincronía*, 62 (julio-diciembre 2012): 1-5.

¹³ *Ibid.*, 4.

¹⁴ Danièle Dehouve, “Un diálogo de sordos: Los Coloquios de Sahagún”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 33, (2002): 185-216.

¹⁵ *Ibid.*, 194.

¹⁶ Alfredo López Austin, “Estudio acerca del método de investigación de fray Bernardino de Sahagún”, *Estudios de cultura Náhuatl*, 42 (2011): 353-400.

¹⁷ Antonio Rubial, “Ángeles en carne mortal. Viejos y nuevos mitos sobre la evangelización de Mesoamérica”, *Signos históricos*, 7 (enero-junio 2002): 19-51.

Desde este posicionamiento se analizan la contextualización del sujeto y las formas discursivas que permite la conformación de los saberes. En el corazón de ello está un ejercicio que permite conocer cómo se construye el saber desde el poder. Asimismo, se parte desde la perspectiva foucaultiana sobre las tecnologías, de las cuales el pensador francés identifica cuatro tipos principales, con múltiples interacciones entre sí y sin actuar nunca por separado, a saber: 1) tecnologías de producción, mediante las cuales se produce y transforma; 2) tecnologías de sistemas de signos, las cuales usan elementos simbólicos (significantes); 3) tecnologías de poder, para someter; 4) tecnologías del yo, dirigidas a facilitar objetivos como la pureza o la verdad. Estas tecnologías, al decir de Foucault, actúan unidas para desarrollar diferentes procesos de dominación.¹⁸

También se hará uso del análisis de un discurso que reporta elementos extraños para lectores contemporáneos, por lo que la narración del otro, con sus lugares y temporalidades, se estructura desde lógicas propias del siglo XVI. Organizado desde prácticas retóricas,¹⁹ para sus coetáneos se posicionó desde la confirmación de expectativas construidas previamente. En ese discurso se observan procesos de larga duración, como el uso de la memoria y la palabra escrita, con el propósito de hacer inteligible lo desconocido por medio de categorías occidentales antiguas y medievales, principalmente.

Siguiendo a Michel Foucault,²⁰ se examina el discurso en el nivel de lo enunciado y en tanto producto de otras narraciones que le dieron origen y significación. También se advierte que discurso es una categoría analítica para comprender la manera de ordenar las estructuras de pensamiento de otra época, tomando en cuenta las condiciones de posibilidad del conocimiento. Además, se reconoce en los textos franciscanos cuatro funciones del discurso, a saber: legitima, otorga poder, prohíbe y proscribire.

Contextualización epistemológica

En 1524 arriban a México los primeros frailes franciscanos destinados a la conversión de los indios. Los “Doce”²¹ fueron dirigidos por fray Martín de Valencia y pusieron en práctica elementos de su memoria histórica y colectiva, pues la orden de Asís tenía experiencia misional desde el siglo XIII en escenarios ajenos a los europeos.²² Su participación movilizó ejercicios retóricos y puso en marcha acciones en busca de una dominación epistemológica de la que son buenos ejemplos *Los Coloquios* y la *Doctrina Christiana*, impulsadas por nuestro *miles christi*. Al respecto, el papel de la traducción en la *Historia general de las cosas de la Nueva España* es un tema que ha sido estudiado de manera

¹⁸ Michel Foucault, *El orden del discurso* (Barcelona: Tusquets Editores, 1990), 49.

¹⁹ Alfonso Mendiola, *Retórica*.

²⁰ Michel Foucault, *El orden del discurso*.

²¹ Los doce frailes llegados a la Nueva España al mando de fray Martín de Valencia fueron: fray Francisco de Soto, fray Martín Jesús de la Coruña, fray Juan Suárez, fray Antonio de Ciudad Rodrigo, fray Toribio Benavente (Motolinía), fray García de Cisneros, fray Luis de Fuensalida, fray Juan de Ribas y fray Francisco Jiménez.

²² Georges Baudot, “Los precursores franciscanos de Sahagún del siglo XIII al siglo XVI en Asia y América”, en Jesús Paniagua y María Viforcós (coord.), *Fray Bernardino de Sahagún y su tiempo* (León: Universidad de León, 2000), 361-371.

minuciosa por Victoria Ríos Castaño,²³ y desde una mirada más general sobre ese ejercicio en el siglo XVI, por Klaus Zimmermann.²⁴ Estudiante de la universidad de Salamanca, fray Bernardino pertenece a la segunda generación de franciscanos que pisan la vieja Mesoamérica. En 1529 se puso a disposición de la Provincia del Santo Evangelio en donde desarrolló labor misionera, educativa y trabajó con pocos ancianos (dado el exterminio de las conquistas) y, al menos, siete jóvenes ya aculturados.

Los miembros de la orden franciscana desarrollaron tres elementos que les dan particularidad: filosofía específica, teoría de la idolatría y una escritura retórica misional. La primera se caracteriza por los siguientes puntos: “el conocimiento del mundo tiene sentido en la medida que es un reflejo divino y lleva al conocimiento de Dios”, “la verdad se debe, sobre todo, vivir [un sentido práctico]”, y “Dios, el hombre y el mundo son vistos e interpretados como un sistema simbólico que se integra en una visión unitaria y en una razón comunicativa llena de significaciones y lenguaje”.²⁵

Operativamente, en Sahagún se podría identificar la aplicación de esa filosofía en los siguientes términos: su obra misional, incluyendo sus tareas con la grafía, pretende conocer a Dios, y para el caso de la *Historia general*²⁶ eso es evidente porque desea señalar a los ídolos indios (es decir, los no dioses, a los que dedica la primera parte de su obra); encuentra útil la filosofía práctica de los americanos, dado que su relevancia no está en la “teoría”;²⁷ y la construcción de símbolos desde el lenguaje que significaran algo para quienes leyeran y escucharan su trabajo; y, finalmente, hallar en las palabras de los vencidos rastros de sus errores sobrenaturales. Ahí radican algunas diferencias significativas con otras propuestas contemporáneas como la de Vitoria, interesado más en los derechos y los deberes, y la de Las Casas, quien proponía una mirada socio-moral de los conquistados.

En cuanto al segundo punto señalado, también existen elementos que le dan identidad a la interpretación franciscana. Fray Andrés de Olmos, antecedente directo del accionar sahumaguntino, destacó en su *Tratado de hechicerías y sortilegios*²⁸ el carácter idolátrico de la cultura vencida. Según ese misionero, toda la cultura se veía invadida por la influencia demoníaca y, por ello, indicaba la pertenencia de la toma de conciencia de este hecho. Asimismo, en *Los siete pecados mortales*²⁹ presentó a la soberbia como el principal pecado y afirmó que era una manifestación de la idolatría que, como dice Fernando Cervantes,³⁰ fue la principal característica atribuida a Satán en la segunda mitad del siglo XVI. Al respecto,

²³ Victoria Ríos Castaño, “Domesticating the Nahuas: Sahagún’s Cultural Translation of Nahua Gods and Ceremonies in Book I of *Historia universal de las cosas de Nueva España*”, *Romance Studies*, 27 (2009): 211-22.

²⁴ Klaus Zimmermann, “Traducción, préstamos y teoría del lenguaje: la práctica transcultural de los lingüistas misioneros en el México del siglo XVI”, en Cristina Altman y Otto Zwartjes, *Missionary Linguistics II/Lingüística misionera II: Ortografía y Fonología* (Ámsterdam: Benjamins, 2005), 155-182.

²⁵ Sandra Anchondo, *Retórica y Filosofía Moral en los antiguos mexicanos según el Códice Florentino de Bernardino de Sahagún* (Tesis doctoral, Universidad Panamericana, 2012), 218.

²⁶ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España* (México: Porrúa, 2000).

²⁷ Bernardino de Sahagún, *Historia general*, Libro VI.

²⁸ Andrés de Olmos, *Tratado de hechicerías y sortilegios* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990).

²⁹ Andrés de Olmos, *Los Siete pecados mortales* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1996).

³⁰ Fernando Cervantes, *El diablo en el Nuevo Mundo*.

vale la pena indicar que la edad dorada de la evangelización, en la que según Motolinía se bautizaban a miles de indios,³¹ se había terminado para varios integrantes de la generación franciscana que tuvo en Mendieta y Sahagún a dos de sus máximos representantes; una concepción no exclusiva de los hijos de Asís, como se puede notar en el dominico Durán y el jesuita Acosta.

Si Olmos mismo ya había sentido la necesidad en insistir en la idolatría, motivado, quizá, por la guerra del Mixtón en 1553, fray Bernardino de Sahagún y fray Jerónimo de Mendieta dedicaron muchas líneas a la identificación de la supervivencia de la antigua religión, satánica claro. La crítica a integrantes de los “primeros doce” fue severa; especialmente la que indica Sahagún sobre Motolinía. Fray Bernardino utiliza la metáfora, bastante usual en la cosmovisión cristiana, de la enfermedad y el médico de las almas para referirse a la necesidad de combatir a la idolatría en el prólogo general de su *Historia general*. Sobre esto se regresará después; por ahora baste decir que hubo otras maneras de comprender la idolatría en el contexto sahumantino. Una de ellas la desarrolló Las Casas, para quien existían dos opciones de creencias: latría e idolatría. La corrupción de la razón, con su compañera ignorancia, dirigía al ser humano hacia el error de venerar seres y objetos faltos de divinidad, pese a que los caminos recorridos habían de ser impulsados para buscar al Dios verdadero. En este escenario, los demonios serían quienes se beneficiarían del culto que sería propio de Dios.³² Una tercera forma de comprender la idolatría fue la propuesta por Joseph de Acosta. Este jesuita consideraba que, desde la historia moral, tanto paganos grecorromanos y naturales americanos no eran estrictamente diferentes a los cristianos. El contexto de Acosta es el de la Contrarreforma, por lo que intenta alejarse de las tesis luteranas y calvinistas sobre la predestinación y exclusiva salvación de los elegidos de Dios.³³ La diferencia más grande observada por el jesuita entre los miembros del género humano era la cercanía con el demonio, y era evidente, a su juicio, que los americanos estaban íntimamente relacionados con Satán.

El tercer elemento: la escritura retórica misional requerirá más espacio, pues en ella se identifican las bases discursivas utilizadas por Sahagún en su esfuerzo dirigido más hacia lo retórico-misional³⁴ y menos a lo lingüístico y/o lo etnográfico. Líneas arriba se mencionó la metáfora del médico y la enfermedad, de raíces clásicas:

El médico no puede acertadamente aplicar las medicinas al enfermo [sin] que primero conozca de qué humor, o de qué causa proceda la enfermedad; de manera que el buen médico conviene sea docto en el conocimiento de las medicinas y en el de las enfermedades, para aplicar convenientemente a cada enfermedad la medicina contraria [y porque] los predicadores y confesores médicos son de las ánimas, para curar las enfermedades espirituales conviene [que] tengan experiencia de las medicinas y de las enfermedades espirituales.³⁵

³¹ Toribio de Benavente, *Historia de los Indios de la Nueva España, relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado* (México: Porrúa, 1969).

³² Bartolomé de las Casas, *Apologética sumaria historia* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1967).

³³ Jeffrey Russell, *Mephistopheles. The Devil in the Modern World* (Ithaca, London: Cornell University Press, 1986), 46.

³⁴ Sandra Anchondo, *Retórica y Filosofía Moral*.

³⁵ Bernardino de Sahagún, *Historia general*, Prólogo general.

El propósito es detener el avance de la idolatría, pues el fraile ha observado que los indios los han engañado, el celo misionero se ha relajado, y el diablo se enseñorea en las tierras del Anáhuac. Con su empresa propone, desde la acción (de ahí que se dirija a confesores y predicadores), la reconciliación divina. La *Historia general* no se posiciona desde la crónica; es decir, desde el relato de los “hechos históricos”, sino desde el interés por los discursos de quienes participaron en la pesquisa sahumantina a partir de un guion construido específicamente por el mendicante, y desde el ensamblaje de una obra que él hizo solo. El lenguaje para el franciscanismo resultó articulador de su filosofía, y en el caso de fray Bernardino en la construcción de su obra, la medicina-retórica es posible que buscase la curación por medio de la palabra. La retórica, la medicina, la filosofía se entrelazan para un solo objetivo: la inserción del pasado indígena en la historia salvífica en un proceso simultáneo de defensa y condena de la cultura mesoamericana.

En ese sentido Mariana Zinni ha llamado a la utilización de metáforas utilizadas por Sahagún “modos metafóricos de enunciación”,³⁶ los cuales permitieron adecuar la realidad formada con anterioridad y el desarrollo de un discurso donde se presenta una episteme específica (el cristianismo medieval, principalmente) que requiere de formas de conocimiento desarrolladas con anterioridad donde estuvieron en juego formulaciones de dominación culturales. La misma autora, basada en Jacques Derrida, comprende que la metáfora es parte de un discurso del poder porque nombra de manera particular algo que no tenía nombre o a éste se le vacía de su significado.³⁷ Es la creación/*invención* (en el sentido o’gormaniano)³⁸ desde un conocimiento metafórico. Incluso, como lo ha trabajado Victoria Ríos Castaño, la traducción sirve como conquista en el trabajo de Sahagún, a quien considera la “mente controladora del proceso de traducción y como editor del producto de traducción cultural”.³⁹

Pero ¿qué es lo que está en juego discursivamente en el contexto sahumantino? Más allá de la salvación de las almas que el “nuevo mundo” venía a reponer por las numerosas pérdidas a manos del anticristo Lutero, de algunos sentidos milenaristas⁴⁰ a los que los franciscanos no se adhirieron,⁴¹ existen varios debates sobre la predicación ante las intensas polémicas religiosas de las primeras décadas del siglo XVI,⁴² pero también se vive una “crisis

³⁶ Mariana Zinni, “Modos metafóricos y adecuación retórica en dos textos de fray Bernardino de Sahagún”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 50 (2015): 186.

³⁷ *Ibid.*, 194.

³⁸ Edmundo O’Gorman, *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir* (México: Fondo de Cultura Económica:1995).

³⁹ Victoria Ríos Castaño, “Las técnicas de traducción de Sahagún en el siglo XVI”, *Revista de Investigación Ibérica y Latinoamericana*, vol. 21 (2015): 200.

⁴⁰ Como creían Phelan y Baudot. Véase John Phelan, *El reino milenarista de los franciscanos en el Nuevo Mundo* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1972); y Georges Baudot, *Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)* (Madrid: Espasa-Calpe, 1983).

⁴¹ Elsa Frost, *Historia de Dios en las Indias. Visión franciscana del Nuevo Mundo* (México: Tusquets Editores, 2002); Antonio Rubial, *La hermana pobreza. El franciscanismo de la Edad Media a la evangelización novohispana* (México: Universidad nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1996).

⁴² Danièle Dehouve, “Un diálogo de sordos”.

representacional”⁴³ debido a que la estructura del mundo cambió y se intentó, como en el caso de los mendicantes, resistir la novedad con estrategias retóricas del pasado. La teoría de la representación aristotélica, hegemónica hasta los tiempos de las conquistas americanas, consistía en observar y estudiar lo que deseaba comunicar para construir un arquetipo objeto de la representación para superar a la “naturaleza”, como indica Jesús Bustamante,⁴⁴ lo que dio origen una “ficcionalización” comprendida como la reinención de la realidad.⁴⁵

Esa representación encontró en los discursos occidentales la necesidad de reordenar y reclasificar. En el caso sahumantino es notorio ese esfuerzo en toda su obra, especialmente en lo relacionado con el panteón divino indígena. Esto es relevante porque en la primera etapa franciscana es notoria la falta de interés “taxonómico o cognoscitivo” en los dioses mexicas en la obra de Motolinía, como señala Sergio Botta, para quien esto sería un indicador de lo “innecesario que resultaba buscar un orden en la cosmovisión indígena”.⁴⁶ Como se ha dicho antes, esto puede resultar del contexto en el que se desarrolla la obra de fray Bernardino caracterizado por una desilusión y la ferviente observación de que la “llaga crece y reverdece”, como señaló Olmos para el caso de la idolatría.⁴⁷

Desde una mirada general, ese camino de la representación iría de la cartografía a la escritura. El uso de elementos simbólicos facilitó el “conocimiento” de quienes serían los receptores originales, como hace Sahagún al resignificar en el primer prólogo de su *Historia general* como “Nueva España”.⁴⁸ La lógica discursiva, en las crónicas de la conquista, por ejemplo, tuvo en la analogía un punto nodal, como también lo tuvo el recurso de las imágenes narrativas procedentes del arte de la memoria.⁴⁹ Hubo, sin embargo, otras maneras elegidas para las descripciones desde la escritura retórica misional. De ellas, se ocuparán las siguientes líneas.

Prácticas discursivas

Herencia antigua. El recurso retórico de la mitología grecolatina en el discurso cristiano pertenece a un proceso de larga duración. Para los autores defensores de la fe en Cristo, resultó necesario identificar a los dioses paganos con mortales al registrar de ellos datos esenciales como el nacimiento y la muerte. Sin embargo, no es el cristianismo el que funda esta acción, sino los griegos. Entre ellos destacaría Evémero de Mesene, cuya obra *La Historia Sagrada* (272-271 a. C.) está perdida hoy, pero que habría circulado durante la antigüedad. Este pensador observó en los protagonistas de los mitos características propias

⁴³ Jorge Klor de Alva, *Interethnic Encounters: Discourse and Practice in the New World* (Albany: SUNY Press and Institute for Mesoamerican Studies, Fall, 1993), 31.

⁴⁴ Jesús Bustamante, “La invención del indio americano y su imagen: cuatro arquetipos entre la percepción y la acción política”, *Nuevo Mundo/Mundos Nuevos* (diciembre 2017): 1-24.

⁴⁵ Itzá Eudave, “Invención, colonización y memoria indígena en la narrativa de Fray Bernardino de Sahagún”, *Diálogo Andino*, 49 (2016): 59.

⁴⁶ Sergio Botta, “El politeísmo como sistema de traducción. La obra misionera de Toribio de Benavente Motolinía frente a la alteridad religiosa de la Nueva España”, *Guaraguao*, vol. 12, 28 (2008): 13.

⁴⁷ Andrés de Olmos, *Tratado de hechicerías*, 4.

⁴⁸ Itzá Eudave, *Invención, colonización y memoria*, 58.

⁴⁹ Alfonso Mendiola, *Retórica, comunicación y realidad*, 183.

de los seres humanos. Héroes culturales, benefactores y personajes temidos, es decir históricos, habrían de ser divinizados.⁵⁰

Siempre será este enfrentamiento con el otro, al que se descalifica reduciendo a sus dioses en simples mortales, el contexto de las descripciones de los cultos religiosos. Bajo esa clave interpretativa reconocida en su aplicación, el uso de la mitología grecolatina sirvió en el momento de máximo desconcierto para los occidentales. No es extraño, entonces, que Sahagún resulte un excelente ejemplo en el uso del evemerismo a la hora de “documentar” el panteón divino mesoamericano. En su *Historia general*, Huitzilipochtli, dios del sol y de la guerra, aparece como “nigromántico o embaidor que se transformaba en figura de diversas aves y bestias”.⁵¹ Las características más importantes para ser objeto de culto serían su fortaleza y destreza. El tema de convertirse en diferentes animales no resulta menor, pues el imaginario cristiano lo traduciría como un aliado del Mal, así que además de ser humano éste se coloca como antípoda de la esencia cristiana. Otros ejemplos de dioses que primero fueron personas son Quetzalcóatl (sabio y creador), Painal (dios menor de la guerra), Chicomecóatl (diosa de la subsistencia) y Yacatecuhtli (dios del comercio).

Además, se pueden mencionar la creencia en los hombres-dioses. López Austin identificó dos puntos relevantes para el uso del evemerismo: el vínculo entre los dioses y sus adeptos, y la convicción de que las divinidades inventaron y comunicaron a los hombres oficios e instrumento.⁵² Bajo esta lógica, no es extraño que Sahagún afirme sobre Chicomecóatl ser “la primera mujer que comenzó a hacer pan y otros manjares guisados”.⁵³ Un paso obligado en la comprensión sahumantina fue relacionar el demonismo y el evemerismo, incluso esta confluencia se da, a decir de Alfredo López Austin, muy espontánea.⁵⁴ Una vez demostrado que los dioses de los vencidos no podían ser más que hombres, se procedió a construirles una identidad maléfica. Para los ojos evangelizadores, solo podían ser aliados del demonio. Pactos y amistades serían dos de los caminos que los mortales habrían de recorrer para tener el beneficio de Satanás. El caso más emblemático de cómo eran los amigos de Belcebú fue Huitzilipochtli, a quien el mendicante describe como: “gran nigromántico, amigo de los diablos, enemigo de los hombres, feo, espantable, cruel revoltoso, inventor de guerras y de enemistades, causador de muchas muertes y alborotos y desasosiegos”.⁵⁵

Otro recurso utilizado desde los romanos para nombrar a divinidades ajenas a las propias fue la *interpretatio*. Mediante esta acción intelectual lo que se conseguía era incorporar al conocimiento lo ajeno por medio de la analogía, básicamente a través de la enunciación de un nombre perteneciente al sistema que nombra (domina). Así, no resulta extraño que tengamos más conocimiento del pensamiento/religión romanos que el de las provincias. En esto, es evidente, existe un proceder conservador que no deseaba dioses

⁵⁰ Ana Alonso, “El evemerismo como motivo retórico en la literatura apologética cristiana”, *Revista de Ciencias de las Religiones*, 24 (2013).

⁵¹ Bernardino de Sahagún, *Historia general*, Libro primero, cap. 1.

⁵² Alfredo López Austin, “Fray Bernardino de Sahagún frente a los mitos indígenas”, *Ciencias*, 60-61 (octubre-marzo, 2000-2001): 6-14.

⁵³ Bernardino de Sahagún, *Historia general*, Libro primero, cap. VII.

⁵⁴ Alfredo López Austin, “Fray Bernardino de Sahagún”, 61.

⁵⁵ Bernardino de Sahagún, *Historia general*, Libro primero, Confutación.

nuevos.⁵⁶ Los cristianos no podían colocar los mismos nombres de sus dioses a los mesoamericanos porque se trata de una religión monoteísta, e incluso bautizarlos con la amplia cantidad de santos hubiera significado equipararlos, y de lo que se trataba era justo de diferenciarlos y colocarlos en el otro bando de la humanidad que merecía y necesitaba ser salvada. Así, lo que les queda por hacer es imitar a los romanos, pero utilizando a sus divinidades como traductoras de la diferencia. Por ello, no extrañan afirmaciones como que Tezcatlipoca era otro “Júpiter”, *Painal* otro “Mercurio”, y *Chicomecóatl* otra “Ceres”. Los nombres de las divinidades prehispánicas sólo podrían ser reales, tener existencia, en el marco de la antigüedad clásica, y, por otra parte, permitían igualar en grandeza civilizatoria a latinos y naturales americanos.⁵⁷

Modelos medievales. San Agustín fue uno de los combatientes por la hegemonía espiritual en el siglo V d. C. Uno de los terrenos de ese combate se da en la escritura, siendo central para el bando cristiano la *Ciudad de Dios*, en donde no se toleró ningún sistema religioso pagano como certero, y en su lugar se concibió a las acciones romanas como idolátricas. Despojada de la divinidad que habían creído tener, los habitantes del caduco Imperio deberán abrir los ojos ante cultos en cuyo corazón solo adoraban a seres humanos. El proceder del santo estaría dirigido a dismantelar el sistema pagano, con sus formas (pseudo) teológicas.

Lector de Agustín, Sahagún tuvo un ejemplo para acercarse al paganismo precolombino bajo la misma lógica cristiana: demostrar la inexistencia de dioses en tierra americana. Bajo este supuesto *a priori*, al mendicante no le queda más que comprobarlo. En el prólogo del Libro Tercero de su obra, construido para conocer el “principio que tuvieron los dioses”, cita explícitamente el ejemplo de *La Ciudad de Dios*.⁵⁸ Ahí, el mendicante registra algunos mitos prehispánicos para analizarlos a la luz de la fe verdadera:

No tuvo por cosa superflua ni vana el divino Augustino tratar de la teología fabulosa de los gentiles en el sexto libro de *La Ciudad de Dios*, porque, como él dice, conocidas las fábulas y ficciones vanas que los gentiles tenían cerca de sus dioses fingidos, pudiesen fácilmente darles a entender que aquéllos no eran dioses ni podían dar cosa ninguna que fuese provechosa a la criatura racional.⁵⁹

La actualización de la lectura agustiniana fue parte de la “caja de herramientas” de la que disponían los religiosos. Un paso adelante hacia la instauración de la cristiandad pasaría por demostrar las falsedades de las deidades y la exposición de ésta por medio de una didáctica que justificaría la destrucción de la memoria antigua de los naturales y la implantación de la palabra divina occidental. El discurso, sin embargo, no solo estaría dirigido a un combate en ese nivel, sino que se dirigió a trascender en la práctica por medio del dismantelamiento preciso de prácticas en el campo, donde confesores y predicadores

⁵⁶ Francisco Marco, “Interpretatio romana y asimilación indígena. Recursos en la identificación de los dioses ajenos”, *Sintria*, 3-4 (2007): 307-340.

⁵⁷ Cfr. Guilliemi Olivier, “El panteón mexica a la luz del politeísmo grecolatino: el ejemplo de la obra de fray Bernardino de Sahagún”, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, vol. 76, 2 (2010): 389-410.

⁵⁸ San Agustín, *La ciudad de Dios* (México: Porrúa, 2014).

⁵⁹ Bernardino de Sahagún, *Historia general*, Prólogo al Libro Tercero.

serían los agentes claves de ese proceso.⁶⁰ A ellos Sahagún dedicará su esfuerzo para alertarlos de que la vieja llaga de la idolatría crece y reverdece.

Otra manera de producción de la verdad fue la *inquisitio*. En su origen, entre el periodo carolingio y merovingio, se usó para el “buen gobierno” de las almas; básicamente se trataba de una investigación espiritual. Más adelante, como lo registra Oscar Martiarena, sufrió una adaptación secular. En el siglo XI se convierte en un elemento del proceder judicial siendo un buen ejemplo de ello el *Domesday Book*. Esta variación, si bien significativa, “no modificó el principio básico de autentificar la verdad y heredar elementos dignos de comunicación”.⁶¹ Desde el poder de la palabra, lo que estuvo en juego fue la construcción de un monopolio de la verdad. Técnica de la sospecha, que casi siempre recae en el adversario, tiene como característica construir una realidad sin distinción de tiempo, con un efecto claro de hacer presente algo del pasado.⁶² ¿Acaso Sahagún no procede esta manera? En él, y tantos otros, no existen prácticamente fechas. Todo es un *continuum*. La única señal válida será la llegada de los nuevos apóstoles, ahora con vestido de sayal. Es el cristianismo, por medio de sus defensores y propagadores, el que iluminará y oscurecerá todo, incluido el tiempo.

El cambio más significativo del procedimiento criminal sería consolidar el conflicto sociedad-individuo, para abandonar el tema de índole privado. Esto llevaría a la necesidad de mostrar avisos públicos para profundizar el escarmiento. El otro gran cambio, a la inversa del pasado, sería el abandono del debate público para dar paso a torturas de índole privada en los procesos. Pero la situación básica de la *inquisitio* se mantuvo: dos interlocutores en relación asimétrica, donde uno pregunta y otro responde, de tal manera que para Foucault “se cumplía con un procedimiento perfectamente ritualizado y regular,⁶³ en donde “la indagación no solamente era una forma de ejercer el poder, sino que se constituiría en una forma de producir el saber”.⁶⁴

En cuanto al método, Sahagún interroga a los nahuas por medio de técnicas de confesión e *inquisitoriales*.⁶⁵ El ejercicio de una herencia occidental, y la participación en procesos inquisitoriales como intérprete, testigo y denunciante permite sostener la afirmación. De la última tríada destaca el proceso, la sentencia y la ejecución aplicados al cacique don Carlos, de Texcoco; en ese caso fray Bernardino fue intérprete y quien fungió como inquisidor fue su hermano de orden, fray Juan de Zumárraga. El segundo caso se registró en 1569, en él nuestro autor fue testigo contra fray Alonso Urbán por proposiciones heréticas.⁶⁶ Lo último se dio con la denuncia que hace, ante el inquisidor Pedro Moya de

⁶⁰ El Concilio de Letrán (1215) hizo obligatorio la confesión anual, mientras que el Concilio de Trento profundizó el poder de los confesores otorgándole un peso más judicial.

⁶¹ Oscar Martiarena, *Estudios sobre Foucault* (Xalapa: Universidad Veracruzana, 2005), 198.

⁶² Norman Cohen, *Los demonios familiares de Europa* (Madrid: Alianza Universidad, 1987), 198.

⁶³ Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas* (Barcelona: Editorial Gedisa, 1996), 34.

⁶⁴ Michel Foucault, *Le Souci de Soi. Histoire de la Sexualité* (Paris: Gallimard, 1984), 79.

⁶⁵ Cfr. Victoria Ríos, *Translation as Conquest. Sahagún and Universal History of the Things of New Spain* (Madrid, Frankfurt: Iberoamericana Vervuert, 2014), especialmente el capítulo cuarto.

⁶⁶ Georges Baudot, *Utopía e historia*, 475.

Contreras, en 1572, de Motolinía.⁶⁷ Al autor de la *Historia general* no le gusta que uno de los primeros doce no se concentrara en la “adivinanza” de los indios.⁶⁸

Veamos ahora cómo enuncia Sahagún su acción, registrado en el prólogo al Segundo Libro de la *Historia general*:

[...] hice en lengua castellana una minuta o memoria de todas las materias de que habría de tratar, que fue lo que está escrito en los doce libros, y la postilla y los cánticos [...] Con estos principales y gramáticos, también principales, platicué muchos días, cerca de dos años siguiendo la orden de la minuta que yo tenía hecha. Todas las cosas que conferimos me las dieron por pinturas, que aquella era escritura que ellos antiguamente usaban, y los gramáticos las declararon en su lengua, escribiendo la declaración al pie de la pintura. Tengo aún agora estos originales. También en este tiempo dicté la postilla y los cantares. Escribiéronlos los latinos en el mismo pueblo de Tepepulco.⁶⁹

Después, el fraile siguió a Tlatelolco:

Donde juntando los principales los propuse el negocio de mis escrituras y los demandé me señalase algunos principales hábiles con quien examinase y platicase las escrituras que de Tepepulco traía escritas. El gobernador con los alcaldes me señaló hasta ocho o diez principales escogidos entre todos, muy hábiles en su lengua y en las cosas de sus antiguallas, con los cuales y con cuatro o cinco colegiales, todos trilingües, por espacio de un año y algo más, encerrados en el Colegio, se enmendó, declaró y añadió todo lo que de Tepepulco truxe escrito.⁷⁰

Y, por último, después de Tlatelolco, el franciscano comenta: “Vine a morar a Sanct Francisco de México, con todas mis escrituras, donde por espacio de tres años pasé y repasé a mis solas todas mis escrituras, y las torné a emendar y dividílas por libros, en doce libros, y cada libro por capítulos, y algunos libros por capítulos y párrafos”.⁷¹ Éste es el *método sahoguntino*. Construye una minuta de lo que desea conocer. Su proceder es buscar al otro, pero desde lo que considera pertinente para ofrecer una enciclopedia del mundo nahua con fines pragmáticos dirigida por la conversión que requiere la extirpación de las viejas prácticas mesoamericanas. Bajo esta premisa, Sahagún inicia el proceso para recabar información en los espacios ya señalados por él mismo. De él, Alfredo López Austin,⁷² en un análisis pormenorizado, ha reconstruido algunas acciones del franciscano. El hecho de que Sahagún hiciera preguntas resulta innegable. Realizó algunas como las siguientes:

¿Cuáles eran los títulos, los atributos o las características del dios? ¿Cuáles eran sus poderes?, ¿Qué ceremonias se hacían en su honor?, ¿Cuáles eran sus atavíos?, ¿Cómo se

⁶⁷ Georges Baudot, “Fray Toribio Motolinía denunciado ante la Inquisición por fray Bernardino de Sahagún en 1572”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 21 (1991): 127-132.

⁶⁸ El celo inquisidor sahoguntino rebasó esos procedimientos institucionalizados, y, contra Motolinía, siguió haciendo una campaña de denuncia, como se aprecia en el apéndice del Libro IV de la *Historia general*. La razón de la queja es la ignorancia, sí, aquella a la que ya se ha hecho referencia en los antecedentes sahoguntinos: el de Benavente ha confundido el calendario adivinatorio de 260 días de los indios con el calendario solar de 365 días. Esto lo lamenta mucho fray Bernardino porque aquella era muy perjudicial y llena de idolatría.

⁶⁹ Bernardino de Sahagún, *Historia general*. Prólogo al Segundo Libro.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Idem.*

⁷² Alfredo López Austin, “Estudio acerca del método de investigación de fray Bernardino de Sahagún”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 42 (2011): 369.

llama esta fiesta?, ¿Por qué se llama así?, ¿Qué sacrificios humanos u ofrendas se hacían en esta fiesta?, ¿Cómo era la ceremonia?, ¿En qué fecha del calendario juliano caía este mes?⁷³ Son cuestionamientos que suponen un orden jerárquico y estricto que, si bien se hicieron acompañar con otras fuera de la minuta, señalan y dirigen los intereses del fraile. En ocasiones, sobre todo en los textos construidos en lengua natural, se da espacio para la espontaneidad de los interrogados. Pero incluso ahí, si resulta provechoso para el mendicante, éste hace preguntas circunstanciales o alguna fórmula para seguir obteniendo información. Sobre quienes le ayudaron a construir su monumental obra, López Austin afirma que no fueron sacerdotes del mundo mesoamericano, y que lo más probable es que hayan sido comerciantes, por lo que queda la duda de si realmente pudieron ser las mejores fuentes de información, particularmente en el caso de las divinidades. Esto explicaría por qué los interrogados no pudieron responder de manera extensa sobre Tezcatlipoca, dios tutelar mexica, y solo lo hicieron con algunas oraciones, los lugares donde se le rendía culto y algunos de los nombres con los que se le enunciaba. En este sentido, destaca que el mismo López Austin afirme que para el Libro II de la *Historia general* (“Que trata del calendario, fiestas y ceremonias, sacrificios y solemnidades que estos naturales de esta Nueva España hacían a honra de sus dioses”), el fraile, cuando preguntó a ancianos por himnos e hiciera recogerlos, no cuestionó a la gente correcta sobre ellos.

Por último, López Austin colocaría como supuesto que Sahagún no profundiza en esos himnos y no busca respuestas sobre ellos por su “aversión a aquella materia que juzgó diabólica”.⁷⁴ Lo cual podría ser cierto si creemos en la obsesión diabólica, pero incomprendible desde la búsqueda dirigida que se proponía el franciscano, en buena medida, a los elementos sobrenaturales nahuas. ¿No se tratará de un acto simplemente voluntario: no conservar parte de la memoria vencida? O, ¿solo existe un problema de traducción? Más adelante, el antropólogo mexicano afirma que Sahagún desdeñó información para construir el Libro III, dedicado al principio de los dioses. Según aquel, el misionero debió de tener noticias sobre el paraíso de los que mueren niños en Tepepulco, y no lo conservó en la versión castellana.⁷⁵ Tenemos, entonces, otra versión parcial desde lo occidental. Como sucede, por poner solo otro ejemplo, con la información sobre la escuela de doncellas, dando prioridad a las dos escuelas de varones: *telpochcalli* y *calmécac*. La voz indígena también se vio cortada en otros libros de la *Historia general*, como en el Libro XII, sobre La Conquista, donde López Austin identificó, entre el capítulo XXI y el XXXIII, la reducción de las frases de los informantes.

Conclusión

Sahagún identificó como principal enemigo de la salvación indígena al demonio, y él se encargaría de facilitar su cura mediante sus indagaciones dirigidas a los “predicadores y confesores médicos son de las ánimas”.⁷⁶ El proceso de construcción de su discurso se organizó a partir de sus herencias clásica y medieval, elementos que le permitieron utilizar al pasado y experiencias propias de la orden franciscana, desde el régimen de historicidad de

⁷³ *Ibid.*, 368, 372.

⁷⁴ *Ibid.*, 369.

⁷⁵ *Ibid.*, 370.

⁷⁶ Bernardino de Sahagún, *Historia general*, prólogo al libro primero.

su época, para explicar la encrucijada que observaba.⁷⁷ En ese proceso epistemológico, lo más importante fue sumar a la historia salvífica a los vencidos, y para ello utilizó el evemerismo, la *interpretatio* y la posición agustiniana. La *inquisitio*, que permitió la posibilidad de encontrar mecanismos para identificar prácticas no alineadas con la fe cristiana, y el diálogo como disputa, desde el cual se da un ejercicio retórico donde solo el maestro tiene la verdad, constituyeron bases sólidas para registrar la alteridad desde una escritura retórica misional, en donde la metáfora y el simbolismo tuvieron lugar fundamental como vehículos para la comprensión de sus contemporáneos.

Esta teoría del conocimiento propia del discurso retórico previo a la Ilustración requirió la figura del testigo para decir la “verdad” en la “aprehensión” del otro, lo que François Hartog llama “retórica de la alteridad”⁷⁸ y Marco Urdapilleta “etnografía retórica”.⁷⁹ El haber estado ahí y el escuchar a “informantes claves” para sus propósitos, le dieron validez y autenticidad al contenido de la *Historia general*. En ello, no hay duda, tanto en la etnografía contemporánea como en la escritura retórica misional lo que existe es la narración de quien decide qué comunicar.⁸⁰ El hacer ver y el hacer creer está presente en el discurso occidental siempre que desea responder la interrogante ¿quién es el otro? Cuestionamiento retórico para el siglo XVI organizado bajo la lógica aristotélica de los medios de prueba del orador, en cuyo centro se colocaban *logos*, *pathos* y *ethos* para persuadir desde representaciones creíbles ancladas siempre en la experiencia retórica del pasado.

Bibliografía

Abreo Ortiz, Ana Mercedes, “El ‘gran método’ de Foucault: Una arqueología-genealógica y una genealogía-arqueológica”, *Papeles: Revista especializada de la Facultad de Ciencias de la Educación*. Universidad Antonio Nariño, vol. 3, 6 (2011): 77-84.

Alonso Venero, Ana, “El evemerismo como motivo retórico en la literatura apologética cristiana”, *Revista de Ciencias de las Religiones*, 24, (2013): 91-116.

Anchondo, Sandra, *Retórica y Filosofía Moral en los antiguos mexicanos según el Códice Florentino de Bernardino de Sahagún* (Tesis de doctorado, Universidad Panamericana, 2012) (disponible en: <https://scripta.up.edu.mx/handle/123456789/8124>).

Anderson, Arthur James O., “Las obras evangélicas de Sahagún y los códices matritenses”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 29 (1999): 143-162.

Augé, Marc, *Las formas del olvido* (Barcelona: Gedisa, 1998).

⁷⁷ François Hartog, *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo* (Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2007).

⁷⁸ François Hartog, *El espejo de Heródoto* (México: Fondo de Cultura Económica, 2002).

⁷⁹ Marco Urdapilleta Muñoz, “La etnografía retórica en las relaciones de viaje a Indias hasta la primera mitad del siglo XVI”, en Álvaro Baraibar y Martina Vinatea (coord.), *Viajes y ciudades míticas* (Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2015), 171-183.

⁸⁰ Clifford Geertz, *El antropólogo como autor* (Barcelona: Ediciones Paidós, 1989).

Barragán Cabral, Alfredo, “Genealogía e Historia en Michel Foucault”, *Sincronía*, 62 (julio-diciembre 2012): 1-5.

Baudot, Georges, *Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)* (Madrid: Espasa-Calpe, 1983).

Baudot, Georges, “Fray Toribio Motolinía denunciado ante la Inquisición por fray Bernardino de Sahagún en 1572”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 21 (1991): 127-132.

Baudot, Georges, “Los precursores franciscanos de Sahagún del siglo XIII al siglo XVI en Asia y América”, en Jesús Paniagua, y María Viforcós, *Fray Bernardino de Sahagún y su tiempo* (León [España]: Universidad de León, 2000), 361-371.

Benavente, Toribio de (Motolinía), *Historia de los Indios de la Nueva España, relación de los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado*. Estudio crítico, apéndices, notas e índices de Edmundo O’Gorman (México: Porrúa, 1969).

Botta, Sergio, “El politeísmo como sistema de traducción. La obra misionera de Toribio de Benavente Motolinía frente a la alteridad religiosa de la Nueva España”, *Guaragua*, vol. 12, 28 (2008): 9-26.

Browne, Walden, *Sahagún and the Transition to Modernity* (Norman: University of Oklahoma Press, 2000).

Bustamante, Jesús, *Fray Bernardino de Sahagún. Una revisión crítica de los manuscritos y de su proceso de composición* (México: UNAM-Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 1990).

Bustamante, Jesús, “La invención del indio americano y su imagen: cuatro arquetipos entre la percepción y la acción política”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* (diciembre 2017): 1-24.

Cervantes, Fernando, *El diablo en el Nuevo Mundo. El impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica* (Barcelona: Editorial Herder, 1996).

Cohen, Norman, *Los demonios familiares de Europa* (Madrid: Alianza Universidad, 1987).

Dehouve, Danièle, “Un diálogo de sordos: Los Coloquios de Sahagún”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 33 (2002): 185-216.

D’Owler, Nicolás, *Fray Bernardino de Sahagún, 1499-1590* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1987).

Estenssoro, Juan, “El simio de Dios: –La fe y sus gestos– 1565-1582”, en *Del paganismo a la santidad: la incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750* (Lima: Institut français d’études andines, 2003).

Eudave, Itzá, “Invención, colonización y memoria indígena en la narrativa de Fray Bernardino de Sahagún”, *Diálogo Andino*, 49 (2016): 57-72.

Foucault, Michel, *Le Souci de Soi. Histoire de la Sexualité* (Paris: Gallimard: 1984).

Foucault, Michel, *El orden del discurso* (Barcelona: Tusquets Editores, 1990).

Foucault, Michel, *La verdad y las formas jurídicas* (Barcelona: Editorial Gedisa, 1996).

Foucault, Michel, *La Arqueología del saber* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2003).

Frost, Elsa, *Historia de Dios en las Indias. Visión franciscana del Nuevo Mundo* (México: Tusquets Editores, 2002).

Geertz, Clifford, *El antropólogo como autor* (Barcelona: Ediciones Paidós, 1989).

Hartog, François, *El espejo de Heródoto* (México: Fondo de Cultura Económica, 2002).

Hartog, François, *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo* (Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 2007).

Klor de Alva, José, Nicholson, Henry, y Quiñones Keber, Eloise (eds.), *La obra de Bernardino de Sahagún: etnógrafo pionero del México azteca del siglo XVI* (Albany: University of Albany, SUNY, 1988).

Klor de Alva, José, *Interethnic Encounters: Discourse and Practice in the New World* (Albany: SUNY Press and Institute for Mesoamerican Studies, 1993).

Las Casas, Bartolomé de, *Apologética sumaria historia*. Edición de Edmundo O’Gorman, con estudio preliminar (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1967).

León-Portilla, Miguel, *Bernardino de Sahagún: pionero de la antropología* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1999).

López Austin, Alfredo, “Fray Bernardino de Sahagún frente a los mitos indígenas”, *Ciencias*, 60-61 (octubre-marzo, 2000-2001): 6-14.

López Austin, Alfredo, “Estudio acerca del método de investigación de fray Bernardino de Sahagún”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 42 (2011): 353-400.

Marco, Francisco, “Interpretatio romana y asimilación indígena. Recursos en la identificación de los dioses ajenos”, *Sintria*, 3-4 (2007): 307-340.

Martiarena, Oscar, *Estudios sobre Foucault* (Xalapa: Universidad Veracruzana, 2005).

Mendiola, Alfonso, *Retórica, comunicación y realidad: la construcción retórica de las batallas en las crónicas de la conquista* (México: UIA, 2003).

Olivier, Guillem, “El panteón mexicana a la luz del politeísmo grecolatino: el ejemplo de la obra de fray Bernardino de Sahagún”; *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, vol. 76, 2 (2010): 389-410.

Olmos, Andrés de, *Tratado de hechicerías y sortilegios*. Edición de Georges Baudot (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990).

Olmos, Andrés de, *Tratado sobre los siete pecados mortales*, Paleografía del texto náhuatl, versión española, introducción y notas de Georges Baudot (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1996).

Palmeri Capesciotti, Ilaria, “La Fauna Del Libro XI Del Códice Florentino De Fray Bernardino De Sahagún. Dos Sistemas taxonómicos Frente a Frente”, *Estudios De Cultura Náhuatl*, 32 (5 octubre 2009): 189-221.

Phelan, John, *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1972).

Ríos Castaño, Victoria, “Domesticating the Nahuas: Sahagún’s Cultural Translation of Nahua Gods and Ceremonies in Book I of *Historia universal de las cosas de Nueva España*”, *Romance Studies*, 27 (2009): 211-222.

Ríos Castaño, Victoria, *Translation as Conquest. Sahagún and Universal History of the Things of New Spain* (Madrid, Frankfurt: Iberoamericana, Vervuert, 2014).

Ríos Castaño, Victoria, “Las técnicas de traducción de Sahagún en el siglo XVI”, *Revista de Investigación Ibérica y Latinoamericana*, 2 (2015): 199-212.

Rozat Dupeyron, Guy, “La visión de los vencidos y la mito-historia de la conquista de México”, en Margarita Guerra y Denisse Rouillon (eds.), *Historias paralelas. Actas del Primer encuentro de Historia Perú-México* (Universidad Católica del Perú, El Colegio de Michoacán, 2005), 33-60.

Rubial, Antonio, *La hermana pobreza. El franciscanismo de la Edad Media a la evangelización novohispana* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1996).

Rubial, Antonio, “Ángeles de carne mortal. Viejos y nuevos mitos sobre la evangelización de Mesoamérica”, *Signos históricos*, 7 (enero junio 2002): 19-51.

Russell, Jeffrey B., *Mephistopheles. The Devil in the Modern World* (Ithaca, London: Cornell University Press, 1986).

Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España* (México: Porrúa, 2000).

Schwaller, John F., *Sahagún at 500: Essays on the Quincentenary of the Birth of Fr. Bernardino de Sahagún* (Berkeley: Academy of American Franciscan History, 2003).

Urdapilleta Muñoz, Marco, “La etnografía retórica en las relaciones de viaje a Indias hasta la primera mitad del siglo XVI”, en Álvaro Baraibar y Martina Vinatea (coord.), *Viajes y ciudades míticas* (Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2015), 171-183.

Villoro, Luis, “El primer momento: lo indígena manifestado por la providencia”, en *Los grandes momentos del indigenismo en México* (México: Fondo de Cultura Económica, Colmex, 1950), 29-77.

Zimmermann, Klaus, “Traducción, préstamos y teoría del lenguaje: la práctica transcultural de los lingüistas misioneros en el México del siglo XVI”, en Cristina Altman y Otto Zwartjes (coord.), *Missionary Linguistics II/Lingüística misionera II: Ortografía y Fonología* (Ámsterdam: Benjamins, 2005), 155-182.

Zinni, Mariana, “Modos metafóricos y adecuación retórica en dos textos de fray Bernardino de Sahagún”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 50 (2015): 183-205.

Perfil académico

Oscar Fernando López Meraz es Posdoctorante internacional por el Conacyt, en la Universidad de Zaragoza (España). Posdoctorante del Cuerpo Académico “Aprendizaje y Transformación en la Educación Normal”. Doctor en Historia y Estudios Regionales por la Universidad Veracruzana (México). Ha concluido el Doctorado en Educación en la Universidad Popular Autónoma de Veracruz. Ha sido reconocido como miembro del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores (SNII) como candidato y nivel 1. Su línea de investigación es la historiografía y las representaciones e imaginarios del México colonial.

Academic profile

Oscar Fernando López Meraz is International postdoctoral researcher through Conacyt at the University of Zaragoza (Spain). Postdoctoral researcher of the Academic Body “Learning and Transformation in Normal Education”. Doctor in History and Regional Studies from the Universidad Veracruzana (Mexico). He has completed a Doctorate in Education at the Universidad Popular Autónoma de Veracruz. Recognized as a member of the National System of Researchers (SNII) as a candidate and level 1, his research line being Historiography and representations and imaginaries of Colonial Mexico.

Fecha de recepción: 4 de mayo de 2024

Fecha de aceptación: 28 de noviembre de 2024

Publicación: 31 de diciembre de 2024

Para citar este artículo: Oscar Fernando López Meraz, “Herencias discursivas y escritura retórica misional en la indagación sahaduntina sobre el pasado mesoamericano”, *Historiografías*, 28 (julio-diciembre, 2024), pp. 28-47.