

Autoridades indígenas en el discurso *sahaguntino*. Construcción y usos discursivos sobre el Otro

Indigenous Authorities in the *Sahaguntine* Discourse: Construction and Discursive Usages on the Other

Óscar López
Universidad Veracruzana (México)
Universidad de Zaragoza (España)
oscarlopez03@uv.mx

Resumen

Este artículo reflexiona sobre la acción de fray Bernardino de Sahagún como parte de una larga trayectoria occidental cuyo propósito ha sido el de (d)escribir al Otro; un fenómeno que ha intentado contar con participación de las élites vencidas para mostrar finalmente la superioridad cristiana. Aquí defendemos la hipótesis de que en Sahagún el trabajo sobre la alteridad se basa justamente en ejercicio intelectual de incorporar el Otro al esquema occidental por medio de un juego de espejos. Los *Coloquios* y la *Historia general de las cosas de las Nueva España* han sido las dos fuentes principales en este estudio.

Palabras clave

Otredad, Discurso colonial, Acción discursiva, Franciscanos

Abstract

This article shall reflect on Fray Bernardino de Sahagún's action understood as a part of a longstanding western trajectory to describe the otherness, a phenomenon which attempted to count with the participation of defeated elites, to eventually showing the Christian superiority. Here we defend the hypothesis that in Sahagún the work on the otherness has been based upon that intellectual exercise to incorporate the Other into the Western scheme as though it was a set of mirrors. The *Coloquios* y la *Historia general de las cosas de las Nueva España* has been the foremost sources in this study.

Keywords

Otherness, Colonial discourse, Discursive action, Franciscans.

Introducción

El interés por la idea del *otro*, por el estudio de *l'autre*, es relativamente reciente, a pesar de que el discurso que lo contiene tiene una larga historia. La forma de construirlo y los intereses que ha perseguido han sido varios, siendo uno de ellos la necesidad de nombrar al vencido. De acuerdo con Tzvetan Todorov, la relación con el otro no se construye sobre una sola dimensión, sino sobre tres ejes: Primero hay un juicio de valor, un plano axiológico: el otro es bueno o malo, o bien, es mi igual o inferior a mí; en segundo lugar, está la acción de acercamiento o de alejamiento en relación con el otro, un plano praxeológico: adopto los valores del otro, me identifico con él; o, por el contrario, asimilo al otro a mí, le impongo mi propia imagen; y en tercer lugar, conozco o ignoro la identidad del otro (éste sería un plano epistémico).¹

Estos tres planos están presentes en el encuentro entre occidentales y americanos desde el primer momento de sus relaciones.² Los conquistadores calificaron de manera ambivalente a los naturales americanos: fueron casi ángeles, pero también salvajes cercanos a las bestias, o simplemente menores de edad. En el segundo eje, una de las prioridades de la escritura occidental sobre el derrotado ha sido la de imponer su concepción del mundo con sus estructuras y usarla como guía para dar a conocer al otro. Y, por último, la ignorancia o incomprensión de una cultura tan alejada de los patrones culturales occidentales también se dio.

Primero la admiración permite la apropiación, después el asombro frente a la diferencia es puesto al servicio de la conquista de las tierras, los cuerpos y las almas. Palabras, gestos y registros legitiman la dominación española y la conversión cristiana. La alteridad que significa lo americano para la sociedad europea de la época es sorprendente, pero también amenazadora,³ y por ello debe ser traducida. Nada debe existir fuera de la episteme cristiano-occidental.

Por ello, el pasado se actualiza. A partir del descubrimiento, se efectúa la transferencia a suelo americano de una acumulación de experiencias y saberes occidentales. Las Antillas, México y los Andes se convierten en extraordinarios laboratorios humanos. Los que dejan testimonio se empeñan en construir la réplica de una sociedad europea sobre las espaldas de los indígenas vencido, y en ocasiones una valoración relativa de lo indígena, como lo demuestran Cortés y Las Casas.⁴ Más tarde, los cronistas religiosos seguirán

¹ Tzvetan Todorov, *La conquista de América. El problema del otro* (México: Siglo XXI, 1997), 195.

² El pueblo cristiano en España estuvo en permanente relación con otras identidades. Moros, judíos, conversos, vascos después brujas y protestantes son, por decirlo de algún modo, los *otros* más representativos. Esas experiencias le marcaron un antecedente al conquistador europeo en el “Nuevo Mundo”. Sobre la idea del extranjero en tierra ibérica a comienzos del siglo XVI. Véase Carmen Bernard y Serge Gruzinski, *Historia del Nuevo Mundo. Del descubrimiento a la Conquista. La experiencia europea, 1492-1550* (México: FCE, 1996), 168 y ss.

³ Sólo hay que recordar, por ejemplo, la obsesión del canibalismo y el temor a ser devorados que invaden las imaginaciones de los descubridores europeos.

⁴ Es sabido cómo Cortés veía en derredor suyo mezquitas, “aposentos amoriscados”, cómo comparaba las ciudades indígenas con Granada, Sevilla, Córdoba, Burgos, Génova, Pisa, Venecia, llegando a confesar que el orden u policía que en ellas imperaban superaban a los que caracterizaban entonces las ciudades africanas, o sea, tratándose de un hispánico, del Maghreb. Hernán Cortés, *Cartas de relación* (México: Porrúa, 1960), 17,

utilizando este tipo de procedimiento y lo irán desarrollando, puesto que no sólo se valdrán de él para describir la realidad del mundo indígena sino también para explicar su pasado, con todos sus desafíos culturales. Mostrando que el procedimiento analógico anclado en experiencias previas resulta inseparable del problema de la identidad americana. No hay que olvidar que se vive la época del Humanismo, caracterizada por la actualización del mundo grecorromano y propiciando la recreación del mundo gentil en el México Antiguo, enmarcada en el programa de salvación cristiana.⁵

En este trabajo se ha decidido reflexionar sobre la acción de fray Bernardino de Sahagún, el más importante de los franciscanos interesados en narrar la cultura de los vencidos, como parte de una larga trayectoria occidental de describir al otro destacando la supuesta participación de élites vencidas en la construcción de discursos en los que queda claro la superioridad cristiana. A partir de ello se podría adelantar que el trabajo sobre la alteridad en Sahagún tiene en el centro de ese ejercicio intelectual incorporar al Otro por medio de un juego de espejos, al esquema occidental. Los *Coloquios* y la *Historia general de las cosas de las Nueva España* serán las dos obras que utilizaremos para el análisis.⁶

Las posibilidades de la comprensión del *otro* en la América del siglo XVI

Luis Villoro destacó tres posibilidades para la comprensión por parte de los europeos hacia lo americano.⁷ La primera es cuando la cultura del indio, en la medida en que no puede traducirse a la cristiana, sólo puede ser demoníaca; esa creencia básica marca los límites de lo inteligible. La segunda tiene que ver con la labor de fray Bartolomé de las Casas, quien comparte con sus adversarios, como Juan Ginés de Sepúlveda, que el otro no puede tener más sentido ni destino que convertirse al cristianismo; así, existiría igualdad, pero no reconocimiento pleno del otro. Por último, la tercera posibilidad tendría que ver con el reconocimiento del otro en su diversidad.

De acuerdo con este filósofo mexicano, la última opción fue vislumbrada para retroceder enseguida. El más notable en ubicarse en ella fue fray Bernardino de Sahagún, quien durante más de cuarenta años reunió testimonios sobre los más diversos aspectos de la cultura mexicana. A pesar de incluir en su método la “voz del otro” para escribir en su

33, 46, 51, 55. Por su parte, Bernal Díaz del Castillo habla de encantamiento, “como en el libro de Amadís”, al contemplar el mundo lacustre de Tenochtitlán, y luego de su tierra, Medina del Campo, Salamanca y hasta del “gran Cairo”, Roma, Constantinopla. Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de Nueva España*, (México: Editorial Valle de México, 1985), 314, 334, 336 y 338.

⁵ Algunos puntos nodales sobre Sahagún y la Modernidad en Walden. Browne, *Sahagún and the Translation to Modernity* (University of Oklahoma Press, 2000).

⁶ Por asuntos de espacio, y dado que no podríamos agregar ninguna novedad a la biografía de Sahagún, se remite a la lectura de Miguel León-Portilla, *Bernardino de Sahagún. Pionero de la antropología* (México: UNAM, 1999), y especialmente a Jesús Bustamante García, *Fray Bernardino de Sahagún. Una revisión crítica de los manuscritos y de sus procesos de composición* (México: UNAM-Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 1991), así como Jorge Klor De Alva, *The Work of Bernardino De Sahagún: Pioneer Ethnographer of Sixteenth-Century Aztec Mexico* (University of Texas Press, 1988).

⁷ Luis Villoro, “Sahagún o los límites del descubrimiento del otro”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, [vol.] 29, (1999).

propia lengua, Sahagún interpretó de acuerdo al paradigma cristiano. La evangelización de América es el único acto que permite comprender su existencia.

Ante esto surgen las siguientes preguntas. ¿Cómo se pueden comprender la participación de informantes educados cuando apoyan a la pluma occidental? ¿Cuál fue el proceso que utilizó la racionalidad franciscana para aprovechar los testimonios del otro? Y ¿cómo se construyó “la voz de los vencidos” en textos franciscanos? Al respecto se han dado, en lo general, dos respuestas: la colaboración indígena no fue únicamente el resultado del proceso de aculturación/occidentalización iniciado con la conquista con el que pueblos indígenas adoptaron la cultura ajena en detrimento de la propia,⁸ ni construyó manifestaciones de resistencia ancladas en su herencia cultural en clave de permanencia para combatir la dominación española.⁹

Aquí, sin embargo, se optará por otra respuesta. No intenta negar posibles canales que permitirían algunas continuidades entre las producciones culturales prehispánicas y las coloniales en otros tipos de fuentes producidas durante el siglo XVI,¹⁰ pero sí cuestiona la sobrevivencia en los dos textos señalados de los códigos de la expresión indígena mesoamericana. Esto en función de que en un modelo hermenéutico: “Toda tradición vive por la gracia de la interpretación; perdura a ese precio, es decir, permanece viva”,¹¹ además de que la descripción del mundo y sus actores se hace desde quien interpreta, da sentido y genera marcos de verdad a partir de encerrar lo visible desde un específico punto, o mirada, rasgos presentes en los procesos de traducción.¹²

Discurso colonial

El esfuerzo interpretativo desarrollado aquí pretende ubicarse en los estudios sobre discurso colonial debido a su interés por reflexionar el colonialismo en obras construidas o dirigidas por sujetos coloniales, en este caso misioneros que afirman respetar la palabra del Otro.¹³ Para hacerlo, se ha realizado un esfuerzo genealógico, desde una posición de Foucault sobre la acción emprendida por Occidente cuando se relaciona con sujetos no alineados o extraños a él, donde los fines colonizadores son claros y primordiales.

En particular, se coincide con Klor de Alva cuando define discurso colonial “como las formas de hablar, escribir, pintar y comunicar las ideas que permiten pasar de un discurso, o registros limitados de signos, códigos y significados, a otro orden para autorizar

⁸ Uno de los más destacados intelectuales que se guían bajo esta premisa es Gonzalo Aguirre Beltrán, *El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México*.

⁹ Destaca en esto Guillermo Bonfil, *México Profundo. Una civilización negada*. Por su parte y entre otros, a Alfredo López Austin le ha interesado observar continuidades en las “cosmovisiones” indígenas después de la conquista. Véase López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan* (México: FCE, 1994).

¹⁰ Serge Gruzinski, *El pensamiento mestizo* (Barcelona: Paidós Ibérica, 2000), desarrolló la idea de que existen ámbitos privilegiados para el intercambio cultural, a los que denomina “atractores extraños”.

¹¹ Paul Ricœur, *El conflicto de las interpretaciones* (Buenos Aires: FCE, 2003), 31.

¹² Hans-George Gadamer, *Verdad y método I*, (Salamanca: Sígueme, 2012), 372.

¹³ Patricia Seed, “El discurso colonial y poscolonial”, *Estudios. Revista de Investigaciones Literarias*, 8, (1996): 7-29.

y hacer posible el fin del control colonial [...]”.¹⁴ Un discurso que cobra materialidad en la historicidad que lo conforma y da coherencia, pero que también, afirma Foucault, se vuelve en un campo práctico, un lugar de acción, un punto de emergencia de acontecimientos. Encontrar su significado requiere encontrar las condiciones históricas de posibilidad, sus respectivas formaciones discursivas y los umbrales que muestran cómo la positividad de cada saber se modifica sumariamente y transforma la *episteme* de una época, reordenándola o sustituyéndola por otra,¹⁵ siempre en busca de la construcción de enunciados “científicos” o de enunciados de “verdad” en un contexto determinado.

Contexto de la acción discursiva

La misión franciscana en México tuvo entre sus filas a miembros de la corriente espiritual caracterizados por una fuerte vocación misionera impulsada por el misticismo. Pertenecientes a la custodia de san Gabriel, el grupo representaba a la corriente más estricta de los franciscanos, heredera de las corrientes del reformismo español de los últimos años del siglo XV e inicios del XVI.¹⁶ El objetivo de su ideal misionero era en sus orígenes, como lo afirma Francisco Morales, un tanto vago, pues no sabían con claridad entre quienes desarrollarían su labor.¹⁷

A pesar de ello, tenían claro que se dirigían a una tierra vendimiada por el demonio y, en consecuencia, “Cristo no goza [en ella] de las ánimas que con su sangre compró”.¹⁸ Así, se dibuja al antagonista de los misioneros, y quien justificará todo el proceso evangelizador: el demonio.¹⁹ De esta forma, la misión de los nuevos doce, en clara imitación de los apóstoles

¹⁴ Klor de Alva, Jorge, “Nahua Colonial Discourse and the Appropriation of the (european) Other”, *Archives des sciences sociales des religions*, 77 (1992): 15- 35.

¹⁵ Donovan Hernández Castellanos, “Arqueología del saber y orden del discurso: un comentario sobre las formaciones discursivas”, *En-Claves del pensamiento*, 7, (2010): 47-61.

¹⁶ Sobre esto puede verse, entre otros, el trabajo de Antonio Rubial, *La hermana pobreza. Del franciscanismo de la Edad Media a la evangelización novohispana*. (México: UNAM-FFyL, 2001).

¹⁷ Las posibilidades comprendían la misión entre los moros recién conquistados en el sur de España, los pueblos recién descubiertos en la misteriosa América, o los pueblos de Oriente, un anhelo permanente en la orden. Véase Francisco Morales, “De la utopía a la locura. El Asia en la mente de los franciscanos de la Nueva España: del siglo XVI al XIX”, en Elisabetta Corsi (Coordinadora), *Órdenes religiosos entre América y Asia*. (México: El Colegio de México, 2008), 57-83. Sobre el tema milenarista, se pueden consultar los trabajos de Oesterreicher y Schmidt-Riese, *Conquista y conversión. Universos semióticos, textualidad y legitimación de saberes en la América colonial*, (De Gruyter, 2013), sobre la idea apocalíptica de la reunificación del mundo y reformulación de la fe de las comunidades cristianas primitivas en los pueblos indígenas. Elsa Cecilia Frost, *Historia de Dios en las Indias. Visión franciscana del Nuevo Mundo* (México: Tusquets Editores, 2002) critica la tesis milenarista de John Phelan, *El reino milenarista de los franciscanos en el Nuevo Mundo* (México: UNAM, 1972), y Georges Baudot, *Historia y utopía en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)* (Madrid: Espasa-Calpe, 1983).

¹⁸ Al formarse la primera misión oficial a la Nueva España, el nuevo ministro general, fray Francisco de los Ángeles, dio a quienes la formaban una “instrucción” (4 de octubre de 1523), a la que siguió una “Patente y obediencia” (30 del mismo mes y año). La referencia a estos documentos se encuentra en Mendieta y Torquemada. A diferencia de la Instrucción que presenta una pequeña mención de este personaje antiguo, la Patente y Obediencia hace un hincapié mucho mayor en la acción del diablo sobre los desdichados habitantes del Nuevo Mundo.

¹⁹ Para una referencia rápida de este personaje de la historia occidental. Véase Georges Minois, *Breve historia del diablo* (Madrid: Espasa-Calpe, 2002).

de Cristo y los mismos hermanos con los que inició el proceso evangelizador san Francisco, tendrá como misión:

Librar de la cabeza del dragón infernal las ánimas redimidas con la preciosísima sangre de nuestro Señor Jesucristo y que, engañadas con la astucia del Satanás, viven en las sombras de la muerte... [gente] detenida so el yugo del cautiverio de Satanás, con la ceguera de la idolatría... Armados con el escudo de la fe... pelead con la antigua serpiente que procura detener por suyas las ánimas redimidas con la preciosísima sangre de Jesucristo.²⁰

El demonio para la mentalidad franciscana, y cristiana en general, habría orillado a los naturales a la idolatría, y la acción evangelizadora se propuso evitar continuara su propósito y salvar almas. Pero los desafíos no fueron pocos, y para enfrentarlos se echó mano del pasado, de la experiencia previa a América. En ello se registran, al menos, dos caminos: uno relacionado con el encuentro entre los Doce franciscanos con los sabios indígenas, relatado en los *Coloquios*, y otro que resultó ser un cambio de estrategia: intento por investigar características culturales de los naturales para su mejor conversión.

De sabios a sabios: la imposición de una cosmovisión

Los coloquios relatan el encuentro entre frailes y *tlamatini*, término que literalmente significa "aquel que sabe algo", en el alba de la presencia cristiana en la antigua Mesoamérica. El organizador de ese documento fue fray Bernardino de Sahagún, quien llegó sólo cinco años después de los primeros frailes y no participó en el episodio que relata. De acuerdo con fray Jerónimo de Mendieta "luego que llegaron a México [1524], los doce célebres franciscanos tuvieron por lengua de Jerónimo de Aguilar y [la Malinche] o de otro intérprete de Cortés [¿fray Pedro de Gante?], pláticas con los señores y caciques, dándoles cuenta de su venida [...]".²¹ El mismo Mendieta añade que sabía él que "fray Bernardino de Sahagún [...], [que] trabajó en esta obra de la conversión y doctrina de los indios más de sesenta años".²² Según Miguel León-Portilla, debió escuchar relatos de sus hermanos de Orden sobre su experiencia desde que llegaron a México que se vieron actualizados al encontrar viejas memorias y papeles en su paso por Tlatelolco.

En ese momento, el fraile menor se propuso ordenar y poner "en lengua mexicana bien congrua y pulida"²³ los textos de esas pláticas. Para ello, se apoyó en los colegiales más hábiles del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, conocedores de la lengua mexicana y latina, a saber: Antonio Valeriano, vecino de Azcapotzalco, Alonso Vegerano, vecino de Cuauhtitlán, Martín Jacobita, vecino deste Tlatilulco y Andrés Leonardo también de Tlatelolco. A este grupo, se le sumaron cuatro viejos "entendidos en su lengua como en todas sus antigüedades".²⁴

²⁰ "Patente y Obediencia" en Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica Indiana* (México: CNCA, 2002), Lib. III, Cap. 10, p. 203-206), y en Torquemada, *Los veintiún libros rituales y monarquía indiana*, (México: UNAM. 1975-1983), Lib. XV, Cap. 8, 34-8.

²¹ Citado en Miguel León-Portilla, *Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl. Testimonios indígenas del siglo XVI*, (México: UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 1985), 282.

²² *Ibid.*

²³ Traducidos al náhuatl en 1564

²⁴ Citado en Miguel León-Portilla, *Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl. Testimonios indígenas del siglo XVI*, (México: UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 1985), 283.

De esta forma, tenemos la narración de un encuentro, con aspecto de diálogo, entre sabios de culturas diferentes. Varios estudiosos opinan que son pocas las probabilidades de que el dramático encuentro se haya dado, básicamente por la imposibilidad de comunicación,²⁵ pero ello poco importa; el verdadero interés de *Coloquios* se encuentra en otro lado. Pilar Gonzalbo²⁶ los considera un valioso testimonio de la forma en que los religiosos interpretaban la espiritualidad y el ritual prehispánico y pretendían defender la superioridad de lo que ellos proponían. Antonio Rubial,²⁷ por su parte, opina que aun si fueran una creación literaria de fray Bernardino, “el hecho es que en ese texto quedaron reflejadas las tres etapas del proceso que siguió la evangelización de los indios mesoamericanos”. Francisco Morales en su análisis de los *Coloquios*²⁸ ha coincidido con Burkhart en que éstos se rigen bajo una lógica diferente a la que se desarrolla en catecismos y sermones, principalmente, a partir de 1540.

Una de las más importantes diferencias, según Morales, es que el contenido teológico presente en el primer texto no contempló puntos tan importantes como las relaciones y atributos de las personas de la Santísima Trinidad, o el papel de la tradición de la fe, lo que indicaría la imposibilidad de producir un discurso de esa índole hacia 1564, fecha en la que Sahagún, junto con sus estudiantes, estaba trabajando en la redacción final de este texto. Lo anterior confirmaría el dicho de Sahagún sobre los papeles y memorias de los primeros franciscanos que sirvieron de base al texto que ahora conocemos.

Por nuestra parte, creemos que entre las cosas que resultan más interesantes de este encuentro es la continuidad del pensamiento cristiano para, primero, presentar una imagen que muestra un interés por entablar un diálogo con sus adversarios espirituales y, después, para declarar el triunfo y, obviamente, la adhesión del otro a las filas del catolicismo, sin que en realidad se hubiese logrado un cambio completo en los otros. También destaca, como lo ha manifestado Sandra Anchondo,²⁹ cómo Sahagún recurre a las autoridades indígenas para apoyarse en ellas en la transmisión de la nueva religión, y cómo las retoma y utiliza con el fin de proponer a la antigua religión indiana como fundamento de la cristiana.

Es necesario recordar que cuando fray Bernardino recrea el encuentro ya han pasado cuarenta años. Esto es significativo porque la empresa se convierte en un modelo o instrumento de predicación, en el sentido de que significaría un prototipo para las nuevas generaciones de misioneros, interés al que también dedicó el franciscano su obra más célebre: la *Historia general de las cosas de la Nueva España*, en un contexto en el que los resultados del proceso evangelizador fueron seriamente cuestionados por otros franciscanos, entre los que destacaría Jerónimo de Mendieta. Ambos textos podrían

²⁵ Miguel León-Portilla defiende la idea de que sí sucedió basado en que tanto Sahagún y Mendieta, principalmente, lo registran en sus textos. Miguel León-Portilla, *Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl. Testimonios indígenas del siglo XVI*, (México: UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 1985), 284.

²⁶ Pilar Gonzalbo, “La lectura de evangelización en la Nueva España”, *Historia de la lectura en México* (México: El Colegio de México, 1999): 9-48.

²⁷ *La evangelización de Mesoamérica* (México: Conaculta, 2001), 14- 15.

²⁸ Francisco Morales, “Los Coloquios de Sahagún: el marco teológico de su contenido”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, [vol.] 32 (2001).

²⁹ Sandra Anchondo, “La retórica de los antiguos mexicanos”, *Tópicos*, [No. 34], (2008).

insertarse en lo que Klor de Alva ha llamado contra-narrativa de la continuidad.³⁰ En ellos, el punto de partida es fundamentar la derrota y conversión de los sabios en sus propias palabras, y usar a los informantes como fuente del conocimiento que Sahagún considera idolatría, respectivamente.

Los *Coloquios* favorecen dos cosas. Primero, naturalizan la ruptura y la imposición. Ante la violencia de la conquista, la reacción de los ancianos con toda la autoridad de su palabra hace desaparecer las diferencias entre los tiempos, entre el pasado prehispánico y el presente colonial.³¹ Por otro lado, en el encuentro se desarrollan elementos para justificar la conquista hacia los indios, y fortalecerla entre los españoles. Ello responde a una necesidad de entender por qué Dios había permitido tanta injuria en estas tierras y por qué habían permanecido ocultas tanto tiempo, pero también necesitaban fundamentar que estos indios eran plenos hijos de Dios.

Los indios requirieron, o al menos eso se presenta en los coloquios, explicaciones ante la novedad de una historia universal lineal de la que, sin saberlo hasta ahora, formaban parte desde el inicio de los tiempos. En algunos casos, los elementos teológicos presentes se acercan más a la cosmovisión vencida que a la occidental. Ejemplo de ello se observa en uno de los temas centrales como el de la divinidad, tratada en varios capítulos (4, 9, 18 y 19). En el primero de ello, la traducción del texto náhuatl³² sería: “Capítulo cuarto, donde se dice quién es él, el Dios verdadero, que gobierna, Dador de la vida, Dueño del cerca y del junto”,³³ adjetivos empleados para referirse a Tezcatlipoca.³⁴

Pero más que una posible resistencia cultural, podría leerse como una estrategia para ofrecer toques de realidad al discurso y, claro, no perder de vista que los *Coloquios* pueden pensarse como un arma de evangelización dirigida a los naturales, quienes posiblemente estarían más cercanos a la comprensión de recursos nahuas que castellanos. La referencia al dios verdadero está inserta, con todo, a la tradición cristiana que se manifiesta como vencedora ante los otros dioses mesoamericanos que no lo son.

El desarrollo de este libro procura convencer que el dios cristiano, en un ejercicio comparativo, no es otro más que el *nelli teutl tlatoani*, (el verdadero Dios que gobierna) el *nelli ipalnemoani*, (el verdadero Dador de la vida) y el *nelli tloque nahuaque*, (el verdadero Dueño del cerca y del junto). Se intenta acercar a la cosmovisión nahua el pensamiento cristiano por medio de imágenes conocidas por los sabios ancianos, pero con el objetivo claro de desplazar su objeto de culto. Resulta una continuidad deseosa de ruptura.

³⁰ Jorge Klor de Alva, “El discurso nahua y la apropiación de lo europeo” *De palabra y obra en el Nuevo mundo. Imágenes interétnicas*, ed. Miguel León Portilla (México: Siglo XXI, 1992), 341.

³¹ *Op cit*, 349.

³² Para referirse al verdadero Dios se usa *uel nelli teutl*, para Señor Universal se usa *tlatoani* y como equivalente a “que da ser y vivir a todas las cosas” se emplea el difrasismo *in ipalnemoani*, *in tloque nahuaque*. Usamos aquí la traducción que ofrece Francisco Morales, *op. cit.*

³³ *Colloquios y Doctrina Cristiana con que los doce frailes de San Francisco, enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España. En lengua mexicana y española*. Edición facsimilar, introducción, paleografía, versión al náhuatl y notas de Miguel León-Portilla, México, Universidad Nacional, 1986, cap. IV, no. 354-56.

³⁴ Miguel León-Portilla, *La Filosofía Náhuatl* (México: UNAM, 1997), 151.

Un ejemplo más es la respuesta a la pregunta que se pone en boca de los sabios indígenas:

“¿Cuál es el nombre de vuestro Dios, del que vosotros habéis venido a hacernos conocer?”
Los frailes responden: “su reverenciado nombre es Jesucristo”.

Y a continuación a él le atribuyen los títulos que han venido dando a la divinidad: *ipalnemoani*, *tloque nahuaque*, y *nelli teutl*, al cual añaden, *nelli oquichtli* (hombre verdadero) y *temaquixtiani* (libertador de la gente, o sea redentor).³⁵

Resulta también importante destacar el hecho de hacer patente la victoria cristiana no sólo con las armas, sino en lo intelectual-doctrinario. Los coloquios son una de las mejores pruebas de ello. En su corazón está la máxima: los dioses de los otros son demonios. Testimonio retórico de que el cristianismo había vencido desde el inicio de la empresa evangelizadora. Al mismo tiempo, es un ejercicio para desenmascarar al enemigo del género humano, y decirles que por él no han conocido las sagradas escrituras. También colocan en el camino correcto, el de la verdad, a los máximos representantes de la jerarquía religiosa nahua que se rinde ante la evidencia de la existencia de dios. Las cosas, a partir de ese encuentro, deberían dejarse claras: dios había creado todo, el cielo, la tierra y el infierno, “él nos hizo a todos los hombres del mundo y también hizo a los demonios, a los cuales vosotros teneis por dioses y los llamais dioses”.³⁶

El interés de Sahagún por organizar los coloquios responde a un programa mayor en el que también deben sumarse los *Primeros Memoriales* y la *Historia general de las cosas de la Nueva España*. En él, fundar resulta esencial y se esfuerza por incorporar a los naturales a los márgenes de la historia salvífica. Para Klor de Alva el núcleo del mensaje de los *Coloquios* es de una agresividad extrema y su fin fue “implantar en la mente indígena la concepción franciscana de la religión autóctona”,³⁷ y ello porque para Sahagún era cierta su procedencia del tronco de Adán.

Cambio de estrategia

El encuentro entre sabios nahuas y frailes, si lo aceptamos como un hecho histórico, formó parte de un proyecto que corrió en dos direcciones: convencer a los indígenas de la existencia de un único Dios, y destruir una amplia variedad de producciones culturales, templos, figurillas, códices, etcétera. De manera paralela, otro tipo de acción se desarrolló como requisito necesario para obtener los resultados de evangelización deseables. Si bien, el deseo de conocer al otro ya había aparecido de manera temprana con fray Andrés de Olmos, serán miembros de las siguientes generaciones quienes dirijan sus esfuerzos con esas intenciones y mayor conciencia del estado del proceso de conversión. Así, por

³⁵ Destaca la necesidad de los frailes por evitar el desarrollo del tema trinitario. El Espíritu Santo nunca es mencionado, y Jesucristo cuando es nombrado se le presenta como “verdadero Dios”, y no como su hijo, como bien lo observa Morales, *op. cit.*

³⁶ Christian Duverger, *La conversión de los indios de la Nueva España. Con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún (1564)* (México: FCE, 1996).

³⁷ Klor de Alva “La historicidad de los Colloquios de Sahagún”, *Bernardino de Sahagún. Diez estudios acerca de su obra*. Edición e introducción de Ascensión Hernández de León-Portilla (México: FCE, 1990), 203.

ejemplo, Sahagún se propuso identificar los síntomas de la idolatría para aplicar los remedios correspondientes.³⁸ Las acciones de conocer y reconocer e identificar se asumen imprescindibles en el contexto de una nueva estrategia de evangelización.

En la aspiración por conocer las antigüedades indígenas que aún se manifiestan en detrimento del cristianismo, la actividad franciscana echó mano de experiencias y prácticas desarrolladas con anterioridad. Varios elementos podrían mencionarse al respecto. El acercamiento inicial a las religiones indígenas encontró acomodo en una amplia tradición en el pensamiento y las prácticas de los franciscanos durante la edad media,³⁹ el concepto de *encuentro* con exponentes de otras posturas religiosas tampoco fue una novedad, la “llave de la nueva cultura, aquello que Fray Juan Tecto llamó “la teología que San Agustín desconoció”,⁴⁰ y el conocimiento de los idiomas indígenas tampoco representó algo desconocido.

La importancia del idioma vencido ya había sido reconocida por los cristianos. En el siglo XI, Pedro “el Venerable”, abad de Cluny, le encargó a Roberto de Chester la traducción del *Corán* del árabe al latín, con el fin de rebatir su doctrina una vez conocida en sus propios términos. Otros ejemplos de este esfuerzo lingüístico lo representaron el dominico Ricoldo de Montecroce, quien ponía el acento en la necesidad de conocer las lenguas y creencias locales, y el franciscano Raimundo Lullio, fundador en 1274 de un convento franciscano en Miramar, Mallorca, para enseñar el árabe a sus compañeros misioneros.

El Concilio de Viena de 1311 reconoció la importancia de aprender otras lenguas, y por ello se fundaron cátedras de hebreo, árabe, griego y sirio.⁴¹ En la evangelización de los moriscos se tuvo en cuenta el elemento diferenciador que constituía la lengua árabe. Pedro de Alcalá en su *Arte para ligeramente saber la lengua arábiga* (publicado en 1505)⁴² demuestra claramente la importancia que se concedía al idioma vencido. Una parte de la obra estuvo dedicada a describir las ocasiones en que se peca, donde se incluyen maleficios, encantamientos, adivinanzas, ciencias ocultas, creencias en signos de plantas, agüeros, graznidos de aves, además de que proporciona un vocabulario castellano-arábiga que pudo

³⁸ *Códice florentino* (testimonios de los informantes de Sahagún). Facsímile elaborado por el gobierno de la República de México (México: Giunta Barbera, 1979), Prólogo general, 1.

³⁹ Piénsese en los casos de casos del franciscano inglés Roger Bacon que intentó organizar toda la sabiduría occidental de su tiempo hacia un único fin: la persuasión o conversión de los infieles. Por su parte, el mallorquín Raimundo Lullio, cercano al movimiento franciscano, proponía que el mejor método evangelizador debía estar basado en una síntesis de la filosofía musulmana, la cábala judía, la filosofía occidental y la teología cristiana.

⁴⁰ Como se observa en el diálogo entre teólogos ortodoxos y cátaros, presentado por la apologética católica como un triunfo de los primeros. Por otra parte, los debates teológicos llevados a cabo entre judíos y cristianos, como el de Barcelona de 1263, servían más desde la perspectiva cristiana como sesiones de adoctrinamiento del Otro que como sincero debate entre iguales.

⁴¹ De destacar resulta la figura del dominico san Vicente de Ferrer, quien tras estudiar en el *studium arabicum et hebraicum* de Valencia ejerció labores de predicador entre judíos y árabes, además de convertir a un rabino de Valladolid que habrá de ser posteriormente obispo de Burgos.

⁴² Citado en Antonio Garrido Aranda, *Metodología misional. Moriscos e indios*, (México: UNAM, 1980), 43-44). El trabajo de Pedro de Alcalá resulta sumamente interesante porque muestra que varias acciones de Sahagún no representan una novedad, una creación o una inspiración que surge de una realidad diferente, sino que pertenecen a un proyecto occidental practicado en circunstancias en donde la propagación de la fe cristiana se ve en dificultades

realizar con la ayuda de unos sabios alfaquíes, ministros religiosos del Islam, que le proporcionó el arzobispo de Granada.⁴³ Algo no muy alejado de esto sucedió con fray Bernardino.

Los informantes de Sahagún, educados en el Colegio de Santa Cruz Tlatelolco, abierto en 1536 por los franciscanos,⁴⁴ responden a una larga tradición que bien podría extenderse a las *Partidas* del rey Alfonso X, en las que se recomendaba prestar especial atención a los hijos de los nobles. Existen también otros procesos que se relacionan con el simbolismo de la niñez, como cimienta de la nueva iglesia en las Indias, y el probable impacto que los infantes tuvieron en la conversión de sus padres, gobernantes de quienes se esperaba ser vasallos ejemplares y modelos para sus súbditos.

Las jóvenes generaciones cristianas de élites locales significaron un importante apoyo para los frailes, ya sea como detectores de prácticas prohibidas entre los miembros de la sociedad a la que poco a poco dejaban de pertenecer, como en la construcción de gramáticas y/o diccionarios. Niños desprendidos del seno cultural de sus padres y abuelos, para ser formados bajo la lógica del convento, luchar contra la carne y la idolatría. En una carta de 1531, antes de la instauración del colegio de Tlatelolco, fray Martín de Valencia exalta la labor de esta nueva semilla de cristiandad:

Entre los mismos indios, los niños hijos de los grandes y principales nos dan muy buena esperanza de su salud espiritual. Son éstos instruidos de nuestros frailes, y en vida y costumbres religiosamente criados en nuestros conventos, que casi veinte tenemos ya edificados con muy fuerte devoción por manos de los mismos indios. En otras casas que también han edificado junto a nuestros conventos, tenemos más de quinientos niños, en unas poco menos, y en otras muchos más, los cuales están ya instruidos en la doctrina cristiana.⁴⁵

Por supuesto, los conflictos generacionales no se hicieron esperar. Motolinía enuncia las contradicciones generacionales de esa primigenia época, donde se enfrentaron, sin duda, padres contra hijos:

estos señores y ministros principales [los mexicas paganos] no consentían la ley que contradice a la carne, lo cual remedió Dios matando mucho de ellos con las plagas y enfermedades ya dichas y de otras muchas y otros se convirtieron; y como de los que murieron han venido los señoríos a sus hijos, que eran de pequeños bautizados y criados en la casa de Dios; de manera que el mismo Dios entrega sus tierras en poder de los que en Él creen; y lo mismo han hecho contra los opositores que contradicen la conversión de los indios por muchas vías.⁴⁶

Pero regresemos al trabajo de Sahagún. Sus condiciones de producción indican los propósitos de su misión evangelizadora y de escritura. En principio, es él quien construye

⁴³ Hay que recordar que en el Reino de Granada había un volumen importante de población “autóctona”, descendientes de nazaríes para integrarse en el Estado- Iglesia, y que fray Juan de Guadalupe creó ahí una casa franciscana, al parecer a semejanza del Colegio de Tlatelolco, para la conversión de los recién conquistados mudéjares.

⁴⁴ El Colegio se propuso preparar a jóvenes indios para el ingreso en el rango eclesiástico. Setenta alumnos estudiaron música, latín, retórica, lógica, filosofía y medicina indígena.

⁴⁵ Mendieta, *Historia eclesiástica*, vol. II, 302.

⁴⁶ Motolinía, *Historia de los indios* de la Nueva España. (Madrid: Promolibro, 2003), 79-80.

las preguntas y las dirige a los informantes.⁴⁷ El franciscano tiene claro desde qué marco podría y debería interpretar e incorporar el saber-pasado de los naturales. Él ya tiene listo un paradigma desde el cual trabajar la información que recoge. Su celo cristiano también se presenta ahí.

Otro elemento fundamental de la acción del mendicante es la participación de los informantes. Todos eran indios trilingües, pero su formación estuvo basada en el latín y la tradición cristiana, especialmente de las autoridades. ¿Qué pasado traducen y comunican a Sahagún? Difícilmente podrían ser fieles a la tradición de sus padres y abuelos, pues la desconocerían casi por completo. Muy poco o nada lo practicaron. Ellos no vivieron el mundo mesoamericano, y sí se desarrollaron en el contexto cristiano. Si algo aprendieron de sus estudios con los frailes fue rechazar lo relacionado con los asuntos religiosos prehispánicos. En ese sentido podrían tener sentido el ejercicio de la comparación y la analogía construido para dar cuenta de algunas prácticas similares entre las dos tradiciones, como la comunión y la confesión. Muy probablemente, Sahagún mismo hizo más claras estas cercanías porque desea señalar un pasado precristiano. Uno en el que la razón natural otorgada por Dios a todos los hombres los haya acercado a la fe cristiana. Su fin es construir un pasado que pueda estar en el registro de la historia de la salvación.

También están los otros participantes. Los ancianos a quienes se les consulta. En caso de realmente existir, ¿quiénes fueron? López Austin opina que difícilmente fueron sacerdotes. Lo cual podría comprenderse si recordamos la persecución hecha por los conquistadores y la destrucción de las señales visibles de la identidad nahua. Entonces, si no fueron sacerdotes, ¿quiénes respondieron las preguntas del fraile? El nahuatlato mexicano considera que fueron comerciantes, lo que explicaría no desarrollar con suficiente extensión lo relacionado con Tezcatlipoca, dios tutelar mexicana. También estaría la posibilidad de que no quisieran contarle sobre él, pero parece poco probable. En cambio, existe evidencia registrada por López Austin de que Sahagún sacó de circulación información sobre el libro II de la *Historia general*, correspondiente al calendario, fiestas, ceremonias, sacrificios y solemnidades.⁴⁸ El cuestionamiento obligado sería ¿por qué no las incorpora? La respuesta del especialista mesoamericano sería que el franciscano tuvo aversión a esa materia que juzgó diabólica. No sería descabellado tenerla como una importante posibilidad, pero otra también podría ser la necesidad de desaparecer una religión que tuvo en la sangre y el cuerpo a dos de sus principales pilares.

No menos importante resulta reflexionar sobre el saber que los ancianos y los estudiantes comunican. ¿Cómo sobrevivió en la clandestinidad? Hay poca claridad al respecto. ¿Expondrán sus registros para ayudar a Sahagún a comprender una religión perseguida? ¿No temerían quemaran sus códices como sucedió en el pasado? ¿Son traidores de una cosmovisión? ¿Es ésta realmente fiel a la desarrollada en el mundo prehispánico? El pasado ofrecido a Sahagún y por él interpretado responde a una relación de poder. Él está en la cúspide de esa cadena, y como tal decidirá qué merece registro y qué no.

⁴⁷ Para un acercamiento de esto consultar Alfredo López Austin, “Estudio acerca del método de investigación de fray Bernardino de Sahagún”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, [Vol. 42], 2011.

⁴⁸ Alfredo López Austin, *Ibid...*

Además, más que pensar en una comunicación fidedigna de la tradición mesoamericana por parte de los ancianos y la posible objetividad en la traducción de ésta por los informantes sólo por ser indios, un camino podría considerar desde dónde se informa. Y esto es desde una posición de idolatría. Los franciscanos son exitosos en demostrar esto como una realidad; en ello han utilizado, por ejemplo, representaciones teatrales y un largo etcétera.

Hablarían desde un pasado roto, perseguido. ¿No desearían ser reconocidos como buenos cristianos por el poder espiritual que encarna Sahagún? En juego podría haber estado no ser perseguidos y salir de las sombras. Tal vez se sintieron responsables por la cristiandad indígena, y como viejos fueron testigos de los diferentes caminos y tonos de la violencia occidental.⁴⁹

Pero ¿qué presenta Sahagún en su *Historia general*? En el libro sexto es difícil identificar qué cuenta. Miguel Ángel Segundo se pregunta: “¿Moral cristiana entre paganos?, ¿religión natural cristiana? ¿Iluminación originaria? ¿Estoicos tropicales? ¿Monasterios en el mundo prehispánico? ¿Vírgenes y castos escapando de la tentación del sexo? ¿Confesión y culpabilidad nahua?”⁵⁰ Como telón de fondo siempre está la visión occidental cristiana. Los antecedentes harían natural o inevitable la transición de un pasado idólatrico a un presente y futuro dirigido a renovar de la Iglesia cristiana, necesitada de almas por las arrebatadas en Europa por Lutero y sus seguidores.

Como nos recuerda Sahagún en las pistas que dejó sobre su procedimiento: él estuvo a solas en su celda escribiendo después de hacer preguntas a informantes, observar algunas pinturas y visitar varios lugares. La redacción, organización y composición le pertenece a él. En ese ejercicio, le resultó necesario exorcizar a la religión mesoamericana y presentarla cercana a la fe cristiana. Se trató de un acto fundador: se intenta construir una memoria a los nuevos catecúmenos, indicando qué era urgente olvidar y qué no, por medio de la purificación de la espiritualidad del vencido al incorporarla a la historia de la salvación.

Conclusiones

El trabajo aquí desarrollado ha puesto el acento en el caso de Sahagún, pero no puede perderse de vista que el ejercicio de ajuste por misioneros de distintas órdenes ante cosmovisiones amerindias fue una constante. Sólo como ejemplo cercano puede observarse el caso del *Pop Wuj*, de Francisco Ximénez, en el reino de Guatemala, en donde se hizo invisible el lugar de las autoridades indígenas y adaptó los relatos recopilados al orden narrativo del libro bíblico del *Génesis*.⁵¹ Además, es claro la necesidad de un ejercicio comparativo entre un abanico más amplio de autores y obras de otras latitudes, como la

⁴⁹ En esto se sigue a Miguel Ángel Segundo, *Historia y mirada en las crónicas de América*. (Guanajuato: Universidad de Guanajuato, 2018).

⁵⁰ Miguel Ángel Segundo, *Ibid.*, 245.

⁵¹ El *Popol Wuj* se refiere al conjunto de narraciones pertenecientes al manuscrito “Empiezan las Historias del origen de los Indios de esta Provincia de Guatemala”, actualmente archivado en la Newberry Library de Chicago, Illinois. Véase Carlos López, “Nuevos aportes para la autenticidad del *Popul Wuj*”, *Revista Iberoamericana*, Vol. LXXV, Núm. 226, enero-marzo 2009: 125-51.

africana y la asiática.⁵² Por otra parte, también resultaría útil un análisis comparativo entre las crónicas indígenas, como la de Tezozomoc, Ixtlilxóchitl o Chimalpain, para observar la asimilación de la cultura occidental, por ejemplo, de la patrística.⁵³

Por lo pronto, aquí se puso atención al esfuerzo sahumantino en los *Coloquios* y en la *Historia general*, que respondieron a necesidades y exigencias de un contexto y época demandaron. Lejos de ser un precursor de ciencias modernas,⁵⁴ el mendicante actuó como el miembro del grupo social al que perteneció y del que utilizó trayectorias históricas específicas. Ayudarse de viejos, sabios y estudiantes, integrantes de los grupos privilegiados de la sociedad nahua, resultó ser un acto ubicado en la herencia occidental cristiana de la que él formaba parte.

De esta forma, desarrolló modelos que guiaron la construcción de sus obras y su contenido. Las autoridades bíblicas y la de los Padres de la Iglesia fueron el cimiento de la acción sahumantina y se combinaron con elementos de la cultura clásica, desde la mitología de los grecorromanos hasta la relectura de sus autores, pasando por lo útil que significó la controversia entre cristianos y gentiles en el periodo medieval, agudizadas en los últimos siglos antes de toparse con América.

A partir de ello, buscó desarrollar herramientas necesarias para lo que sí fue su objeto declarado: mejorar la evangelización novohispana. Nuestro fraile no se interesó en las conversiones masivas, como habría pasado entre otros mendicantes, Motolinía, por ejemplo, y sí en lograr solidez y profundidad en la fe de los nuevos cristianos. La salvación, fin último de nuestro fraile, no significó necesariamente respeto ni comprensión por *el otro*, pero sí requería de la convicción de los neófitos. El método, de enfoque retórico, utilizado por el mendicante se basó en el reconocimiento de la capacidad de los naturales para recibir la fe. Por ello, defiende la predicación en lengua indígena, a la que traduce pasajes bíblicos. También observa como los mejores canales para el conocimiento de las prácticas indias sus discursos retóricos, a los que en ocasiones utiliza también para la predicación cristiana.

Sahagún se apoya en ancianos para conocer lo que hacía décadas era perseguido por los cristianos. En Tepepulco, localidad cercana a la provincia de Tezcuco, Sahagún le solicitó “al señor del pueblo”, Diego de Mendoza,⁵⁵ convocara a los sabios para saber el conocimiento de los antiguos mexicanos. No deja de ser simbólico el lugar, pues fue ahí, según Motolinía, la primera batalla contra el demonio:

⁵² Sin duda, un antecedente importante para este ejercicio sería François de Médiros, *L'Occident et l'Afrique*. (París: Editions Karthalla, 1985).

⁵³ Avances significativos, pero aún caracterizados por una mirada particularista, se encuentran en los últimos cuatro capítulos de José Rubén Romero Galván (coordinador), *Historiografía Novohispana de Tradición Indígena* (volumen I). (México: UNAM, 2003).

⁵⁴ Para el caso de los precursores franciscano de Sahagún, véase Baudot, Georges, “Los precursores franciscanos de Sahagún del siglo XIII al siglo XVI en Asia y América”, *Fray Bernardino de Sahagún y su tiempo*, Jesús Paniagua Pérez y María Isabel Viforcós (coordinadores) (León, España: Universidad de León, 2000): 373-88.

⁵⁵ Ya evangelizado, posiblemente para evitar la suerte del cacique idólatra purificado por el fuego. Sahagún formó parte del proceso inquisitorial del cacique de Texcoco como traductor en la denuncia. Particularmente interesante, resulta el trabajo de Victoria. Ríos sobre la herencia inquisitorial de Sahagún. Véase *Translation as Conquest: Sahagún and Universal History of the Things of New Spain*. (Iberoamericana-Vervuert: 2014).

[...] el primero día del año de 1525, que aquel año fue domingo en Tetzco, adonde había los más y mayores teocallis o templos del demonio, y más llenos de ídolos, y muy servidos de papas o ministros, la dicha noche tres frailes, desde las diez de la noche hasta que amanecía, espantaron y ahuyentaron todos los que estaban en las casas y salas de los demonios; y aquel día, después de la misa, se les hizo una plática, encareciendo mucho los homicidios, y mandándoles de parte de Dios, y del rey no hiciesen más tal obra, si no que los castigaran según que Dios mandaban que tales fuesen castigados.⁵⁶

Simbolismo desde el inicio. Dar significado al pasado mesoamericano para sumarlo al tiempo y los espacios cristianos, de ahí que Tenochtitlán fuera testigo de presagios similares a los de Jerusalén y Roma, capitales simbólicas de la verdadera fe.⁵⁷ Sobre las ruinas de lo prehispánico, renacerá, purificado, su pasado domesticado, sobre el cual se construirá la cristiandad indígena. Pero en el registro también existiría lugar para la persecución de viejas prácticas sobrevivientes a la traducción cristiana de informantes y Sahagún mismo, por ello la *Historia General* está dirigida a confesores y predicadores.

Es cierto que el franciscano no sólo se apoya en ancianos de un solo espacio para interrogarlos, sino que también encuentra en jóvenes educados en diferentes lenguas auxilio para la traducción de pinturas. Sin embargo, es claro que las prácticas culturales no podrían ser como se desarrollaban antes de la derrota; seguramente, encontraron en nuevos espacios y formas maneras de sobrevivir, pero modificadas. El ocultamiento no es buen lugar para la conservación, y la persecución siempre encuentra resistencia en las sombras. Y a esto bien podría plantearse que fue la lengua, el náhuatl, el camal por el que aún se comunicaban con cierta frecuencia y facilidad las palabras antiguas. Es posible dado que pocos españoles la conocían. Incluso en ese contexto siempre, al menos en el caso sahumantino, es la mentalidad occidental quien, desde el poder, dirige, pregunta, borra, acomoda y escribe; quien construye representaciones para un receptor grupal que comprende, ya sea por la voz de uno o sus propios ojos, el marco retórico en que se ubican las descripciones.

Posiblemente, lo que Sahagún más haya deseado permaneciera fuera la retórica de los antiguos mexicanos. Sabía muy bien que la acción de convencimiento de la fe cristiana entre los nuevos cristianos debía pasar por la comunicación, y para ella, la retórica occidental era insuficiente. Además, le permite insertar en la Historia de la salvación recuerdos borrosos o informaciones sin autoridad por las interpretaciones que recoge, por el momento en que decide el fraile desarrollar su esfuerzo, alejado ya de las fuentes más certeras, y, tal vez, más reacias, a ofrecer una información más cercana al pasado mesoamericano.⁵⁸ La *Historia general* podría ser considerada, en su conjunto, como uno de esos cuadros que posibilitan el pensamiento, como dice Foucault. Un cuadro en el que el

⁵⁶ Motolinía, *Historia de los indios...*, 81.

⁵⁷ Para más, consultar el libro de Guy Rozat, *Indios imaginarios, indios reales* (México: Editorial Tava, 1993).

⁵⁸ James Clifford ha señalado que la etnografía se encuentra: “atrapada, desde el principio hasta el fin, en la red de la escritura. Esta escritura incluye, mínimamente, una traducción de la experiencia a una forma textual”. De acuerdo con Clifford, “la escritura etnográfica pone en juego una estrategia de autoridad específica. Esta estrategia ha involucrado, clásicamente, la pretensión -incuestionada- de aparecer como el que proporciona la verdad en el texto” (145). James Clifford, “Sobre la autoridad etnográfica”. *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Ed. Carlos Reynoso. (México: Gedisa, 1991), 141–70.

ego etnógrafo,⁵⁹ aquel que pretende decir cómo fueron las cosas sin visos de relatividad y a partir de categorías totalizadoras, como “salvaje”, “bárbaro” o “demoníaco”, no hace más que ocultar al otro en la minuciosidad del detalle, y ofrece más conocimiento de los parámetros epistemológicos propios que del otro, aunque haya construido un discurso con retórica ajena y formado con autoridades autóctonas.

Bibliografía

Anchondo, Sandra, “La retórica de los antiguos mexicanos”, *Tópicos*, 34, (2008), <http://www.scielo.org.mx/pdf/trf/n34/0188-6649-trf-34-233.pdf>

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

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

Benavente, Fray Toribio de (Motolinía), *Historia de los indios de la Nueva España*. (Madrid: Promolibro, 2003).

Bernard, Carmen; Gruzinski, Serge, *Historia del Nuevo Mundo. Del descubrimiento a la Conquista. La experiencia europea, 1492-1550* (México: FCE, 1996).

Bustamante, Jesús, *Fray Bernardino de Sahagún. Una revisión crítica de los manuscritos y de sus procesos de composición* (México: UNAM-Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 1991).

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

Clifford, James, “Sobre la autoridad etnográfica”. *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Ed. Carlos Reynoso (México: Gedisa, 1991).

Códice florentino (Testimonios de los informantes de Sahagún). Facsímile elaborado por el Gobierno de la República Mexicana (México: Giunta Barbera, 1979).

Cortés, Hernán, *Cartas de relación* (México: Porrúa, 1960).

De Medeiros, François, *L'Occident et l'Afrique* (París: Editions Karthalla, 1985).

Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de Nueva España*, (México: Editorial Valle de México, 1985).

Dussel, Enrique, *1492: el encubrimiento del otro (el origen del mito de la modernidad)*. (Bogotá: Antropos, 1992).

⁵⁹ La idea se basa en el término “ego conquistador” y lo tomo de Enrique Dussel en su libro *1492: el encubrimiento del otro (el origen del mito de la modernidad)*. Enrique Dussel, *1492: el encubrimiento del otro (el origen del mito de la modernidad)* (Bogotá: Antropos, 1992).

Duverger, Christian, *La conversión de los indios de la Nueva España. Con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún (1564)* (México: FCE, 1996).

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

Garrido, Antonio, *Metodología misional. Moriscos e indios* (México: UNAM, 1980).

Gruzinski, Serge, *El pensamiento mestizo* (Barcelona: Paidós Ibérica, 2000).

Gadamer, Hans-George, *Verdad y método I*, (Salamanca: Sígueme, 2012).

Gonzalbo, Pilar, “La lectura de evangelización en la Nueva España”, en *Historia de la lectura en México* (México: El Colegio de México, 1999), 9-48.

Hernández, Donovan, “Arqueología del saber y orden del discurso: un comentario sobre las formaciones discursivas”, *En-Claves del pensamiento*, 7, (2010): 47-61, <http://www.scielo.org.mx/pdf/enclav/v4n7/v4n7a3.pdf>

Klor de Alva, Jorge, *The Work of Bernardino De Sahagun: Pioneer Ethnographer of Sixteenth-Century Aztec Mexico* (University of Texas Press, 1988).

Klor de Alva, Jorge, “Nahua Colonial Discourse and the Appropriation of the (european) Other”, *Archives des sciences sociales des religions*, 77 (1992): 15-35, https://www.persee.fr/doc/assr_0335-5985_1992_num_77_1_1513

León-Portilla, Miguel, *Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl. Testimonios indígenas del siglo XVI*, (México: UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 1985).

León-Portilla, Miguel, *La Filosofía Náhuatl* (México: UNAM, 1997).

León-Portilla, Miguel, *Bernardino de Sahagún. Pionero de la antropología* (México: UNAM, 1999).

López Austin, Alfredo, *Tamoanchan y Tlalocan* (México: FCE, 1994).

López Austin, Alfredo, “Estudio acerca del método de investigación de fray Bernardino de Sahagún”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, 42 (2011): 353-400, <http://www.scielo.org.mx/pdf/ecn/v42/v42a18.pdf>

López, Carlos, “Nuevos aportes para la autenticidad del Popul Wuj”, *Revista Iberoamericana*, 226, [vol. LXXV] (enero-marzo 2009): 125-151, <https://revista-iberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/Iberoamericana/article/viewFile/6556/6732>

Mendieta, fray Jerónimo de, *Historia eclesiástica Indiana* (México: CNCA, 2002).

Minois, Georges, *Breve historia del diablo* (Madrid: Espasa-Calpe, 2002).

Morales, Francisco, “De la utopía a la locura. El Asia en la mente de los franciscanos de la Nueva España: del siglo XVI al XIX”, en Elisabetta Corsi (Coordinadora), *Órdenes religiosas entre América y Asia*. (México: El Colegio de México, 2008), 57-83.

Morales, Francisco, “Los Colloquios de Sahagún: el marco teológico de su contenido”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, [vol.] 32 (2001): 175-188, file:///C:/Users/EndUser/AppData/Local/Packages/Microsoft.MicrosoftEdge_8wekyb3d8bbwe/TempState/Downloads/9252-9036-0-PB%20(1).pdf

Klor de Alva, Jorge, “La historicidad de los Colloquios de Sahagún”, *Bernardino de Sahagún. Diez estudios acerca de su obra*. Edición e introducción de Ascensión Hernández de León-Portilla (México: FCE, 1990).

Klor de Alva, Jorge, “El discurso nahua y la apropiación de lo europeo” *De palabra y obra en el Nuevo mundo. Imágenes interétnicas*, ed. Miguel León Portilla (México: Siglo XXI, 1992).

Oesterreicher, Wulf; Schmidt-Riese, Roland, *Conquista y conversión. Universos semióticos, textualidad y legitimación de saberes en la América colonial*, (De Gruyter, 2013).

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

Ricœur, Paul, *El conflicto de las interpretaciones* (Buenos Aires: FCE, 2003).

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

Romero, José Rubén (coord.), *Historiografía Novohispana de Tradición Indígena. Volumen I*. (México: UNAM, 2003).

Rozat, Guy, *Indios imaginarios, indios reales* (México: Editorial Tava, 1993).

Rubial, Antonio, *La hermana pobreza. Del franciscanismo de la Edad Media a la evangelización novohispana*. (México: UNAM-FFyL, 2001).

Rubial, Antonio, *La evangelización de Mesoamérica* (México: Conaculta, 2001).

Sahagún, fray Bernardino, *Colloquios y Doctrina Cristiana con que los doce frailes de San Francisco, enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España. En lengua mexicana y española*. Edición facsimilar, introducción, paleografía, versión al náhuatl y notas de Miguel León-Portilla, México, Universidad Nacional, 1986.

Seed, Patricia, “El discurso colonial y poscolonial”, *Estudios. Revista de Investigaciones Literarias*, 8 (1996): 7-29.

Segundo, Miguel Ángel, *Historia y mirada en las crónicas de América*. (Guanajuato: Universidad de Guanajuato, 2018).

Todorov, Tzvetan, *La conquista de América. El problema del otro* (México: Siglo XXI, 1997).

Torquemada, Fray Juan de, *Los veintiún libros rituales y monarquía indiana*, (México: UNAM. 1975-1983).

Villoro, Luis, “Sahagún o los límites del descubrimiento del otro”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, [vol.] 29 (1999), 15-26.

Perfil

Óscar López es doctor en Historia y Estudios Regionales por la Universidad Veracruzana (México). Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Actualmente es profesor de la Facultad de Historia de la Universidad Veracruzana y de la Escuela Normal Superior Veracruzana “Dr. Manuel Suárez Trujillo”. Colaborador en el proyecto: “Procesos de aculturación religiosa en el Mundo Antiguo y en la América Colonial: un análisis comparativo de la retórica y la construcción de la alteridad”, dirigido por el profesor Francisco Marco, de la Universidad de Zaragoza (España).

Profile

Óscar López has his PhD in History and Regional Studies at the Universidad Veracruzana (Mexico). Member of the National System of Researchers in Mexico. He is currently professor at the Faculty of History of the Universidad Veracruzana, and of the Normal Superior Veracruzana School “Dr. Manuel Suarez Trujillo”. Collaborator in the project: “Processes of religious acculturation in the Ancient World and in Colonial America: a comparative analysis of rhetoric and the construction of otherness”, conducted by Professor Francisco Marco from the University of Zaragoza.

Fecha de recepción: 03 de febrero de 2020

Fecha de aceptación: 16 de mayo de 2020

Publicación: 1 de julio de 2020

Para citar este artículo: Óscar López, “Autoridades indígenas en el discurso *sahaguntino*. Construcción y usos discursivos sobre el Otro”, *Historiografías*, 19 (enero-junio, 2020), pp. 64-82.