

**UNAM
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS.
MAESTRÍA EN HISTORIA.**

**FRAY BERNARDINO DE SAHAGÚN EN EL ESPEJO.
EL OCCIDENTE MEDIEVAL Y EL DISCURSO SOBRE EL OTRO.**

TESIS

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRO EN HISTORIA**

Presenta:

OSCAR FERNANDO LÓPEZ MERAZ

DIRECTORA DE TESIS: ROSA CAMELO ARREDONDO

MÉXICO A 26 DE MAYO DE 2008.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

EL TIEMPO ESTÁ MUY VENCIDO PARA QUE TODO HISTORIADOR, SEA CUAL FUERE SU POSTURA FILOSÓFICA, HAGA UN ESFUERZO POR COBRAR PLENA CONCIENCIA DE ELLA, Y POR LO TANTO, DEL SIGNIFICADO Y ALCANCE DE SU ACTIVIDAD CULTURAL... DADA LA ÍNDOLE DE LA CRISIS QUE POR TODOS RUMBOS INVADE NUESTRA CULTURA, ACERTAR O NO ACERTAR ES SECUNDARIO. LO QUE IMPORTA ES EXPRESARSE CON VALOR; DARLE LA CARA A LOS VERDADEROS PROBLEMAS, QUE SIEMPRE SON LOS PROPIOS, LOS ÍNTIMOS.

Edmundo O'Gorman, Crisis y porvenir de la ciencia histórica.

*¿DÓNDE HA QUEDADO PUES EL OBSERVADOR? ¿EL NARRADOR?
¿EL POETA EN UN MUNDO YA REPARTIDO? ¿EL QUE DESCRIBE?
¿EL QUE EMPLEA LA DISTINCIÓN PARA DIFERENCIAR Y DESIGNAR A ALGO?
AQUEL AL QUE SE PODRÍA PREGUNTAR: ¿POR QUÉ ASÍ, POR QUÉ NO DE OTRA MANERA?*

Niklas Luhmann

INDICE.	PÁGS.
I. INTRODUCCIÓN.	5
II. MARCO TEÓRICO.	23
III. LA PRIMERA POLÉMICA. PERTINENCIA HISTÓRICA DE SAHAGÚN.	54
3.1. Edad Media o Renacimiento.	54
3.2. La valoración medieval de lo humano.	66
IV. ANTECEDENTES.	73
4.1. Extensión del <i>Orbis Terrarum</i>	73
4.2. El tropiezo americano.	74
4.3. La conversión india.	78
V. SAHAGÚN FRENTE A LA CULTURA AMERICANA.	85
5.1. El beneficio de conocer el pasado.	85
5.2. Aproximaciones y búsquedas de paralelos del fraile.	92
5.3. <i>Inventar</i> identidades.	101
5.4. Imposibilidad de poseer al Otro.	108
VI. LA CONTINUIDAD DE UN MÉTODO OCCIDENTAL Y EL OBJETIVO DE LA HISTORIA GENERAL	122
A) Método de Sahagún.	122
A.1. Minuta.	125
A.2. El uso del idioma y de fuentes autóctonas.	126
A. 3. Antecedentes etnográficos.	129
A. 4. El primer otro radical: los guanches.	137
A. 5. Lo inquisitorial en Sahagún.	141
A.6. Un método extendido.	159

B) El arma, la confesión.	165
VII. ENTRE ESPERANZAS Y TEMORES.	174
7.1. Sahagún y la recompensa divina (La Salvación).	174
7.2. Política del temor.	182
7.3. El miedo en la <i>Historia general</i> .	193
VIII. EL DIABLO EN LA OBRA SAHAGUNTINA.	199
8.1. El demonio y América.	200
8.2. El diablo y Sahagún.	202
8.3. El demonio y la otredad.	213
8.4. Características del demonio atribuidas a deidades indias.	215
a) <i>Tzitzimime</i> y brujas.	
b) <i>Tezcatlipoca</i> y <i>Cihuacóatl</i> .	
c) Diablo “nobiliario”.	
d) <i>Incubus</i> y <i>sucubus</i> .	
e) Diablo espantable y el odio.	
f) Iglesia satánica.	
g) Imaginario demoníaco.	
h) Posesión demoníaca.	
IX. CONCLUSIÓN.	224
X. BIBLIOGRAFÍA.	230

I. INTRODUCCIÓN.

El presente trabajo intenta contar parte de una historia conocida en sus rasgos generales. En una dimensión amplia se trata del papel desempeñado por los misioneros europeos del siglo XVI que llevaron a cabo lo que Robert Ricard llamó la conquista espiritual de México,¹ o lo que tiempo después Serge Gruzinski conceptuó como la colonización de lo imaginario en el México español.² El hecho de tratar un tema tan amplio en un espacio tan reducido me ha obligado a renunciar deliberadamente a atender numerosos detalles. Sin embargo, espero que el lector se dé cuenta de cuáles son los objetos de interés del presente trabajo y que, desde esa perspectiva, sepa perdonar las numerosas omisiones.³

Siguiendo la idea de que un comienzo implica necesariamente un acto de delimitación, un acto por el que algo se separa de una gran masa de material y se extrae de ella para que represente y sea un punto de partida, decidí concentrarme en el más destacado de los frailes etnógrafos de este período: fray Bernardino Sahagún.⁴ Y más concretamente en la tradición a la que pertenece el método, los intereses y objetivos que persiguió al redactar su obra más conocida: la *Historia general de las cosas de la Nueva España*.⁵

¹ Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*. México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 2001.

² Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario en el México español*. México, FCE, 1991.

³ Aunque en las presentes líneas la evangelización constituye el tema principal, no se trata de un texto sobre la Iglesia cristiana. Es más bien un intento por estudiar a la acción evangelizadora en su difícil instalación en tierras americanas durante la centuria en que se inició la dominación occidental en el Nuevo Mundo.

⁴ Para alguien que se dedique al estudio de los textos, esta noción de delimitación inicial es lo que Louis Althusser llamó la “problemática”, una unidad determinada y específica de un texto o de un grupo de textos que ha surgido a través del análisis. Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*. México, Siglo XXI, 1969.

⁵ Para este trabajo hemos utilizado la edición de la *Historia general de las cosas de la Nueva España* preparada por el padre Ángel María Garibay (México, Porrúa, 2000), pero debido a que existen varias ediciones de la obra de fray Bernardino de Sahagún sólo se citará Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, el libro a que se haga referencia y el capítulo o la parte que se desee destacar. Ejemplo: Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, Lib. I, Cap. II ó Lib. I, “Confutación”.

Tomando en cuenta que este autor es, sin temor a equivocarme, el religioso de la Colonia que más estudios ha inspirado, cabe plantear aquí algunas preguntas: ¿por qué interesarnos en revisar, una vez más, el esfuerzo sahaduntino?, ¿se puede decir algo nuevo o diferente relacionado con el accionar del padre seráfico? La primera cuestión puede considerarse como el punto de partida de este trabajo y su respuesta está sugerida en las páginas que a continuación se presentan. En lo concerniente a la segunda interrogante, sin duda, la respuesta debe ser afirmativa. La construcción del discurso histórico responde a las necesidades del presente que lo produce. La historia se escribe desde el presente: son las necesidades de este tiempo las que determinan los temas, las formas de estudiar el pasado, así como la utilización que se le da.

Pero no sólo las necesidades del presente intervienen en la redacción de un trabajo historiográfico. Otro factor imprescindible es la interpretación. La investigación histórica descansa en ella. Ésta es una verdad sabida por siglos. Verdad sabida, es cierto; pero como todas las verdades viejas, a veces tan guardada en el cajón de lo obvio que termina por pasar inadvertida. La información está en todos lados, aquí y allá, en los expedientes de un archivo, en las páginas de un libro, en la piedra exhumada por el arqueólogo, en la voz grabada en una cinta o en un disco, en las formas y colores de una imagen visual o en las líneas de un periódico... Pero todo esto es apenas material en bruto que debe estimarse tanto en los contextos más inmediatos como en los más distantes, que es necesario relativizar con la crítica más depurada; que ha

Para ver las diferentes ediciones de la *Historia general*, así como para apreciar las dificultades para su conocimiento, ver a Ma. José García Quintana, "Historia de una *Historia*", en *Estudios de Cultura Náhuatl*. México, UNAM, 1999, Vol. 29, págs. 163-187.

de articularse, ya elaborado como dato histórico, que tiene que ser explicado y explicar en una cadena de temporalidades todo, hasta formar parte de ese modelo lógico de lo acontecido que recibe el nombre de hecho histórico. La hoja recién extraída de un archivo, el monolito recién reincorporado a usos y sentidos –otros usos y otros sentidos en otra sociedad diferente a la que le dio origen-, el texto recién releído, deben pasar todos por la interpretación que es, a su vez, uno de los pasos del proceso de producción historiográfica.

Me refiero a lo anterior porque pudiera suponerse que un texto tan visto y tan revisado como lo es la *Historia general de las cosas de la Nueva España* ya no requiere de mayores análisis y comentarios, y que fácilmente se puede llegar a él con el propósito de extraerle citas y acomodarlas, como cuadros en la pared de alguna galería, para muestra, ilustración o adorno. No es así, pues cada nuevo uso del texto tendrá que adecuarse por medio de específicas interpretaciones, y éstas no deberán ser arbitrarias ni libremente subjetivas, sino sujetas tanto a reglas del buen oficio como a las virtudes - y los frenos- de una recta imaginación.

Dada la importancia de dejar en claro cuál es la interpretación que desarrollé para este trabajo, me pareció necesario dedicarle un apartado (*supra* Marco Teórico). En este momento hablaré sobre el objeto que guió este texto. Éste se basa, principalmente, en identificar los modelos con los cuales los descubridores, conquistadores y religiosos europeos (en particular fray Bernardino de Sahagún) podían percibir, nombrar y narrar las realidades extrañas con las que se topaban.

Lo inaudito, lo desconocido, sólo podía descifrarse si se lo reducía a categorías familiares. Cada realidad representada lo fue a partir del saber

previo que pudo movilizar: es el caso de las experiencias adquiridas, las comparaciones, que relacionan la diferencia con la similitud, o los conocimientos librescos, que dan la medida de lo verosímil y lo inverosímil.

La “visión de los vencedores” está así poblada de reminiscencias librescas (“Decíamos que eso se parecía a las cosas encantadas que relata el libro de Amadís”, escribe Bernal Díaz del Castillo 40 años después de descubrir maravillado las ciudades mexicas), de experiencias históricas –empezando por la de la Reconquista que los lleva a considerar las sociedades indígenas como si fueran otros islams- y de los lazos sociales de la antigua Europa, ya sean feudales, comunales o familiares, impuestos, en general por la fuerza, a todo un continente.

En los descubridores, con Colón a la cabeza, la admiración justifica la apropiación. El encuentro de la extrañeza radical es percibido como la ausencia de toda soberanía sobre las tierras del Nuevo Mundo. Ésta lleva a una serie de actos de palabra, de gestos rituales y de registros que instalan y legitiman tanto la dominación del príncipe español como la obra de conversión cristiana. El asombro frente a la diferencia es puesto al servicio de la conquista de las tierras, los cuerpos y las almas.

Claro que no hay una única visión sobre esto. Las instancias de la captura del otro van desde la creencia en una transparencia cultural que permite suponer que los indígenas aceptan su propio desposeimiento hasta la imposición por la fuerza de una identidad nueva, destructora de las viejas maneras de pensar, de decir y de ver.

La alteridad que significa lo americano para la sociedad europea de la época es sorprendente, pero también amenazadora. Sólo hay que recordar, por

ejemplo, la obsesión del canibalismo y el temor a ser devorados que invaden las imaginaciones de los descubridores europeos. Mostrar la absoluta extrañaza del mundo nuevo y de sus habitantes⁶ significa justificar su domesticación, su sumisión y, en definitiva, su desaparición. En el siglo XVI, para la mayoría de los hombres de Occidente, la mirada asombrada sólo puede desembocar en el deseo de posesión. Los indios pierden con ellos sus tierras y su vida. Los europeos dejan su alma.⁷

El descubrimiento, conquista y colonización de América es un asunto europeo. Y lo es porque a partir del “descubrimiento” se efectúa la transferencia a suelo americano de una acumulación de experiencias occidentales. Las Antillas, México y los Andes se convierten en extraordinarios laboratorios humanos. En esos ambientes hostiles o desconcertantes, grupos e individuos desarraigados, que a veces pasaron por Italia o por la lucha contra el Islam, se empeñan en construir la réplica de una sociedad europea sobre las espaldas de los indígenas vencidos. Ha iniciado la occidentalización del mundo; es decir,

⁶ Habría que precisar que no sólo se trata de “mostrar” al otro completamente nuevo, sino a un otro que comparta características con gentiles anteriores (a veces imaginarios), para el caso de México, a los *mexicas* (griegos y romanos, por recurrir a las comparaciones que hace fray Bernardino). Para efectos de claridad, diré que sólo existen dos tipos de sujetos para la Iglesia Católica y sus agentes: los que practican la fe católica tal y como lo dicta el magisterio y las autoridades eclesiásticas y quienes no. Dentro del segundo grupo para la época que aquí interesa entran una gran variedad de sujetos: judíos, musulmanes, herejes, brujas, protestantes, indios, etcétera. Estos sectores representan lo otro para los misioneros del siglo XVI. Todos comparten rasgos, y sólo en el caso de los indios mesoamericanos se le presenta a la mirada y al entendimiento europeo realidades inauditas, impensables e impensadas. Ante esta nueva realidad pareciera lógico para mentes del siglo XX ó XXI que fuera necesario crear nuevas herramientas para el conocimiento del otro radical (para muchos académicos es precisamente esto lo que logró nuestro fraile con su *Historia general*). También sería claro que las referencias ordinarias no bastarían para transmitir, pues las cosas vistas desbordan los límites de lo creíble, tal como las fijaron las lecturas acumuladas. Sin embargo, para los viajeros y los conquistadores que escriben (o que hablan), no es fácil hacer creíble un mundo más fabuloso que las fábulas. En efecto, ¿cómo comunicar esa “admiración” constituye “la experiencia emocional decisiva en presencia de la diferencia absoluta”? Sin embargo, dejar de recurrir a una tradición que se forjó por siglos y que explica absolutamente todo es imposible. Saber cómo Sahagún tuvo que ocupar su herencia cultural, histórica, mental, religiosa y escrituraria es parte de nuestro trabajo.

⁷ Aquí sigo a Stephen Greenblatt (*Merveilleuses posesiones*), uno de los padres fundadores del *New Historicism*, la corriente crítica que hizo decaer el dominio durante mucho tiempo exclusivo, y hasta tiránico, de los enfoques formalistas y estructuralistas. Cfr. Roger Chartier, *El juego de las reglas: Lecturas*. México, FCE. 2000, págs. 201-204.

la difusión, en diferentes partes del mundo, de modos de vida y formas de pensar que aparecieron en Europa occidental. Por ello constituye, más allá de una mezcla de modernidad y de arcaísmo, una dimensión crucial de nuestra identidad. La experiencia americana, vista desde el triple filtro del Descubrimiento, de la Conquista y de la Colonización del Nuevo Mundo, constituye una etapa fundadora.

De esta etapa fundadora hemos decidido abordar lo concerniente a la producción discursiva desarrollada en el proceso evangelizador de los indios mesoamericanos. En efecto, la *Historia general* de Sahagún cobra pleno sentido sólo si se considera la utilidad que a los fines de conversión respondía el esfuerzo de fray Bernardino. Sin embargo, es claro que aún no es fácil abordar la producción discursiva en México. Las llamadas de atención de Michel Foucault, Michel de Certeau y muchos otros, sobre los problemas de los lugares de la producción de discursos, el “desde dónde se habla”, si bien han logrado penetrar en cierta medida en México a la reflexión sobre la producción del discurso filosófico o de las ciencias políticas, en el gremio de los *historios* se está lejos de haber desarrollado un ejercicio sistemático de análisis sobre los dispositivos que permiten la producción del discurso histórico.

A pesar de esta dificultad, las reflexiones de Michel de Certeau demostraron que era necesario y posible pensar al mismo tiempo las operaciones “científicas” que constituyen el saber histórico, las figuras que movilizan su escritura, y las reglas o las jerarquías de la “institución de saber” donde es producido.

El conocimiento es algo menos parcial que el individuo que lo produce (con sus circunstancias vitales que le enredan y confunden); por tanto, este

conocimiento no puede no ser político. En el caso que aquí nos ocupa, es necesario tomar en cuenta dos puntos importantes. Por un lado, habría que precisar los intereses que motivaron a Sahagún a emprender su trabajo. De igual forma, habría que analizar los objetivos que persiguen los distintos autores que han utilizado la obra del franciscano como fuente indiscutible para conocer la mentalidad aborígen.

Para precisar el primer caso he utilizado lo que Edward Said definió como *Localización estratégica*, que es la manera de describir la posición que el autor del texto adopta con respecto al “material indio” sobre el que escribe. En lo concerniente al otro aspecto, me parece útil emplear el concepto metodológico (también tomado del autor palestino) denominado *Formación estratégica*,⁸ que es una forma de analizar la relación entre los textos y el modo en que los grupos, los tipos e incluso los géneros de los textos adquirieron entidad, densidad y poder referencial entre ellos mismos y, más tarde, dentro de toda la cultura. De forma general, pienso en el uso que ciertos círculos le han dado al material presentado por nuestro fraile menor para ser considerado como materia prima para el estudio de los antiguos mexicanos,⁹ y cómo su autoridad se ha validado y pocas veces confrontado o analizado desde otra perspectiva que no sea la antropológica, etnográfica y la lingüística.

⁸ Creemos necesario precisar que para lograr establecer los elementos metodológicos para realizar el presente trabajo fue de gran ayuda el texto de Edward Said, *Orientalismo* (Madrid, Editorial Debate, 2002). Aunque la temática aparenta ser muy distante a la que pretendemos desarrollar, se pueden establecer grandes paralelismos tomando en consideración los distintos contextos. El autor palestino decide analizar parte del discurso que han realizado europeos u “occidentalizados” sobre el mundo oriental y sus habitantes durante los siglos XIX y XX. También debo mencionar que nos pareció útil emplear la noción de discurso que Michel Foucault describió en *Vigilar y Castigar* (Michel Foucault, *Vigilar y Castigar*. Madrid, Siglo XXI, 2000). Pensamos que si no se examina a América o sus habitantes, en especial en la época que nos interesa, como el producto de un discurso, posiblemente no se comprenda el proceso escriturario a través del cual la cultura europea ha sido capaz de “describir”, “inventar”, manipular e incluso dirigir América desde un punto de vista político, sociológico, militar, científico e imaginario a partir de la Conquista.

⁹ Dado que este segundo aspecto sobrepasa el marco de interés del presente trabajo, sólo desarrollaremos el primer tema.

El consenso general que sostiene que el conocimiento “verdadero” es fundamentalmente no político (y que, a la inversa, el conocimiento abiertamente político no es verdadero), no hace más que ocultar las condiciones que rigen la producción de cualquier conocimiento. Siempre quedará la eterna excusa de decir que un erudito literario y un filósofo, por ejemplo, están preparados para hacer literatura y filosofía, respectivamente, y no política ni análisis ideológicos. La tesis que aquí se propone es que toda investigación humanística debe establecer la naturaleza de esta relación (política-conocimiento) en el contexto específico de su estudio, de su tema, y de sus circunstancias históricas.

Siguiendo esta idea de que toda creación intelectual debe ser apreciada y estudiada lo más cerca posible de las circunstancias que la produjeron, es como se propone un análisis distinto de la *Historia general*.¹⁰ Para identificar las características de su producción, se decidió concentrarse en la parte occidental de la versión castellana de la *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Y cuando se habla de lo occidental, debe entenderse tanto lo que de forma directa se aprecia como una producción discursiva del seráfico

¹⁰ Sin duda puede parecer polémico que se presente aquí a fray Bernardino como un hombre medieval, en especial cuando se le ha calificado como un exponente de lo mejor del renacimiento español. Por ejemplo, para León-Portilla “su presencia y su trabajo en tierras mesoamericanas son perenne testimonio de lo mejor del humanismo español renacentista” (Miguel León-Portilla, *Bernardino de Sahagún*, Historia-16, Madrid, 1987, págs. 148 y 151). Por su parte, Nicolau d’Olwer opina que “Sahagún está exento de todo prejuicio de raza, de patria o de cultura, para quien sólo cuentan Dios y la verdad” (Luis Nicolau d’Olwer, *Historiadores de América. Fray Bernardino de Sahagún*, México, 1952, pág. 49). Sin embargo, lo que aquí se afirma, siguiendo a autores como el mismo Miguel León-Portilla, Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, entre otros muchos, es que Sahagún es heredero de dos tradiciones: la medieval y la renacentista. La diferencia radica en que en este texto se propone que es su herencia medieval la que determina la producción de la *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Tal interpretación radica, como se verá después, en que no consideramos que exista un corte tan radical como para separar como dos épocas distintas a la Edad Media y el Renacimiento, sobre todo a partir de lo que se conoce como Baja Edad Media (siglos XI- XIV), así como de la producción discursiva dedicada a describir al *otro*. Creo que existe una continuidad de la acción cristiana occidental medieval con la labor de nuestro fraile.

padre, como lo que aparenta ser sólo una organización de testimonios indios, pero que responde a una lógica distinta de la autóctona.

Es cierto que el propósito de identificar idolatrías tuvo que requerir que Sahagún se interesara por captar “testimonios fidedignos” y, por tanto, rigor en sus investigaciones. A decir de Baudot, “el innato sentido del valor intrínseco que dio el fraile a las palabras de un texto, impide que pueda sospecharse una manipulación de conceptos”.¹¹ No obstante, existen ciertas características que indican la intervención de nuestro religioso en el resultado final de sus investigaciones. Esta afirmación implica, necesariamente, un mayor análisis del trabajo sahanguntino para lograr diferenciar los rasgos occidentales de los autóctonos.¹²

Las siguientes líneas se proponen abordar lo que se ha visto un tanto descuidado cuando se estudia a la *Historia general*: a Sahagún mismo. Pero no

¹¹ Georges Baudot, “Diablos, demonios y sortilegos en el proceso discursivo de la evangelización de México”, en *México y los albores del discurso colonial*. México, Editorial Patria-Nueva Imagen, 1996. Por su parte, Miguel León-Portilla, en *Filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. México, UNAM, 1974, ha hecho una defensa del método que siguió Sahagún, el cual, según el nahuatlato, impide cualquier posibilidad de que el franciscano haya fracasado en su intento de recoger y presentar con veracidad el bagaje cultural de los indios. En su análisis se detiene en los siguientes puntos: el que los informantes de Sahagún sí conocían las tradiciones autóctonas precristianas y que el modo de actuar del religioso (preguntar lo mismo a varios informantes de antiguos centros culturales, apoyarse en los “colegiales” indígenas de Tlatelolco y cotejar los datos obtenidos) “garantiza” que el franciscano registró con autenticidad y veracidad lo respondido por los indígenas. El presente trabajo intenta reflexionar sobre éstos y otros factores que intervinieron en la creación del conocimiento que presenta Sahagún con respecto a la cosmovisión de los antiguos mexicanos.

¹² Más adelante presentaré la identificación de algunos elementos occidentales en “testimonios indígenas”; sin embargo, considero necesario un trabajo más exhaustivo en el reconocimiento de voces occidentales en fuentes presuntamente autóctonas, en especial en las crónicas y demás textos de los siglos XVI-XVII.

en el sentido biográfico,¹³ sino en el análisis de un “cuadro cultural” que explique de mejor forma el proceder del fraile.¹⁴

Cabe destacar que la mayoría de la biobibliografía sahaduntina califica al fraile como renacentista-humanista. No es objeto de este trabajo dedicar un espacio en particular a la biografía de fray Bernardino, de la que sin duda no aportaría nada. Se ha preferido mostrar su “cuadro cultural” a través de los elementos que utilizó el *logos* occidental cristiano (al que pertenecía Sahagún) cuando se enfrentó a la otredad para explicar los objetivos de su *Historia general*. También es importante mencionar que en ningún momento se pretende descalificar la acción del mendicante o su formación, ambas, sin duda, destacadísimas. No se niega aquí la erudición del franciscano; lo que se pretende es mostrar cómo su gran bagaje intelectual, basado en la rica tradición cristiana (bíblica, teológica, escrituraria, histórica, etcétera) y en el “renacimiento” del interés por los clásicos posibilitaron la realización de su obra.

Por otra parte, tampoco se cuestiona la mentalidad humanista de fray Bernardino. Simplemente mostrar cómo ese humanismo se supedita a una mentalidad para la cual Dios mueve todos los hilos del devenir humano.

¹³ Algunos de los trabajos más importantes que dan valiosa información sobre la vida del fraile son: Miguel León-Portilla, *Fray Bernardino de Sahagún*. UNAM, México, 1999. Joaquín García Icazbalceta, *Bibliografía Mexicana del siglo XVI*, nueva edición por Agustín Millares Carlo. México, Fondo de Cultura Económica, 1954. Alfredo Chavero, “Apuntes sobre bibliografía mexicana, Sahagún”, *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*. México, 1882. Luis Nicolau d’Olwer, *Fray Bernardino de Sahagún*. Instituto Panamericano de Geografía e Historia. México, 1952 (Historiadores de América. IX).

¹⁴ Es frecuente que estudiosos se dediquen a buscar “antecedentes individuales” que pudieron haber influido en la planeación y redacción de la obra de Sahagún. Por ejemplo, Donald Robertson ha hecho un análisis comparado entre el esquema de los doce libros de la *Historia general de las cosas de la Nueva España* y el que Bartolomé Anglico, franciscano inglés del siglo XIII formado en la tradición de San Isidoro, muestra en su obra *De proprietatibus rerum* (Donald Robertson, *Mexican Manuscript Paining in the Early Colonial Period*. New Haven, Yale University Press, 1959, págs. 167-178). Por su parte, Pablo Escalante ha mostrado la correspondencia entre el Libro XI de la *Historia general* con los grabados del *Hortus sanitatis*, de 1536 (Pablo Escalante, “Los animales del Códice Florentino en el espejo de la tradición occidental”, en *Arqueología Mexicana*, Vol. 6, Num. 36, marzo-abril, 1999). En nuestro caso hemos realizado una identificación no de autores particulares que podrían haber servido al franciscano como “antecedentes” o directamente como “modelos”, sino proponer una explicación del actuar del franciscano como consecuencia, o producto, de un accionar histórico-escriturario del cristianismo cuando se daba a la tarea de “describir” a los otros y combatir su alteridad.

Pretendemos, pues, proponer una interpretación de la acción sahumantina, sin que sea nuestro propósito desmeritar otras lecturas sobre el accionar del hijo de san Francisco.

No sólo los objetos de conocimiento o el producto de una labor intelectual tienen historia¹⁵ (la construcción de un discurso estrechamente relacionado con la verdad es un hecho histórico, tiene historia), sino que el propio sujeto que conoce pertenece a un desarrollo histórico particular. Dado que a lo largo de estas páginas se hará mención de lo que creo son los aspectos que influenciaron a fray Bernardino en su accionar, en este momento sólo presentamos algunas ideas.

Primero, analizar el discurso que desarrolló Sahagún para averiguar de qué se nutre, pues afirmar que es completamente original es un absurdo. Los textos existen dentro de los contextos. El concepto de la intertextualidad y la presión ejercida por las convenciones, las generaciones precedentes y los estilos retóricos limitan lo que Walter Benjamín llamó una vez la sobrevaloración del individuo productivo en nombre del principio de “creatividad”, principio según el cual se supone que el “intelectual” ha creado su obra por sí mismo, a partir de la propia inspiración.¹⁶

¹⁵ Recordemos los numerosos esfuerzos que se han dedicado, por llamarle de algún modo, a la historia de la elaboración de la *Historia general*, interesados en desatacar las etapas de su elaboración. Entre algunos de los más destacados podemos mencionar, además de varios trabajos de Miguel León-Portilla que se citarán después, los siguientes: Jesús Bustamante García, *Fray Bernardino de Sahagún. Una revisión crítica de los manuscritos y de su proceso de composición*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 1990; *Historia general de las cosas de la Nueva España por fray Bernardino de Sahagún. Códices matrisenses que se conservan en las Bibliotecas del Palacio Real y de la Real Academia de la Historia*, 3 vol., Francisco del Paso y Troncoso (editor). Madrid, Hauser y Menet, 1905-1907. Wigberto Jiménez Moreno, “Fray Bernardino de Sahagún”, en Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 5 vol. México, Editorial Pedro Robredo, 1938, I, XIII-LXXXI. John B. Glass, *Sahagún: Reorganization of the Manuscrito de Tlatelolco*, Contributions to the Ethnohistory of Mexico, number 7, Lincoln Center, Massachusetts, Conemex Associates, 1978, 34.

¹⁶ Walter Benjamín, *Charles Baudelaire: A lyric poet in the era of high capitalism*, trad. al inglés de Harry Zohn, New left books, 1973, Londres, pág. 71.

A mi parecer, existen tres líneas que dan forma y sentido a la obra. En primer lugar, tiene sus raíces en la actividad griega de “describir” a los otros. El actuar de nuestro religioso se aproxima al interés de la “ciencia griega” por recoger conocimientos y organizarlos, en investigar, inventariar, pero también - y tal vez más- en representar al mundo como debería ser, en producir una especie de inventario *a priori*.¹⁷

Un segundo aspecto a destacar es que, en el ámbito cristiano, el antecedente directo del actuar del fraile menor es san Agustín, quien fundamenta el conocimiento de los “gentiles” para mejor refutar sus creencias.

Por último, el género “literario” en el que mejor puede inscribirse el trabajo de Sahagún es el de los manuales inquisitoriales. Las semejanzas discursivas entre aquélla y manuales inquisitoriales medievales son innegables, en particular en lo que se refiere a objetivos y motivos de la redacción de los textos, así como en la forma de hacerse de información, donde el ejercicio del poder tiene un papel fundamental. Con esta tercera “herencia” no negamos la tradición del enciclopedismo greco-latino presente con mucha claridad en el Libro XI,¹⁸ donde el fraile registra el mundo animal y natural en forma de una *summa*, simplemente que, de acuerdo con sus objetivos eminentemente prácticos, el “formato” que desarrolló es semejante al utilizado por inquisidores.

¹⁷ Sumamente interesantes son los trabajos de Francois Hartog sobre la cultura griega. Véase Francois Hartog, *Memoria de Ulises. Relatos sobre la frontera de la antigua Grecia*. México, FCE, 1999. Y Francois Hartog, *Le miroir d'Herodote, essai sur la représentation de l'autre*. París, Gallimard, 1980.

¹⁸ La herencia del enciclopedismo clásico y medieval en Sahagún ha sido trabajada, entre otros estudiosos, por Ascensión Hernández de León-Portilla, “La historia general de las cosas de la nueva España a la luz de las enciclopedias de la tradición greco-romana”, en *Fray Bernardino de Sahagún y su tiempo*. Coordinadores Jesús Paniagua y María Isabel Viforcós. León, España, Universidad de León, 2000, págs. 573-587. Se ha identificado a Plinio el Viejo como el posible modelo que siguió el franciscano para elaborar su *Historia general*, en particular lo concerniente al mundo animal y vegetal, recopilado por nuestro fraile en el Libro XI.

Por otra parte, cuando se plantea que el trabajo sahumantino le debe algo a los manuales inquisitoriales no se pretende decir que fray Bernardino haya intentado elaborar un texto de este tipo. Simplemente que el franciscano “heredó” algunas cosas de esa forma de producción discursiva cuando a la civilización cristiana le interesaba conocer al otro con el objeto de convertirlo. Discurso que podría tener su origen en *La ciudad de Dios*, de san Agustín.

Por otro lado, creo necesario colocar en su justa dimensión a un factor al que la historiografía le ha prestado poca atención, pero que podría dar luz sobre los motivos que estimularon a Sahagún a elaborar su *Historia general*: los sentimientos, en este caso en particular el miedo.¹⁹

A inicios de la segunda mitad del siglo XX, L. Febvre se esforzaba por interesar a los historiadores en el estudio de este sentimiento destacando, de alguna manera, la importancia de su estudio:

No se trata de (...) reconstruir la historia a partir de la sola necesidad de seguridad (...) se trata, esencialmente, de poner en su sitio, digamos de restituir una parte legítima a un complejo de sentimientos que, teniendo en cuenta latitudes y épocas, no ha podido no jugar en la historia de las sociedades humanas cercanas y familiares a nosotros un papel capital.²⁰

Pero miedo a qué, se preguntará el lector. Para una mente como la del franciscano todo se reducía a la meta máxima, la única: la salvación, la reconciliación divina. Sin embargo, en la espiritualidad tardo-medieval cristiana se da el “resurgimiento” de un ser temible que desea interrumpir este proceso. De cierta manera, el motor de la *Historia general* es este personaje, ya que es él quien impide, para los cristianos, la completa plantación de la fe católica en suelo americano.²¹ El origen de su redacción no fue el indio en sí, sino lo que lo hacía pertenecer a un pueblo poseído por el diablo: la idolatría. Estamos ante una creencia fuertemente arraigada en la sociedad en la que se desarrolló el

¹⁹ De destacar resulta el trabajo emprendido por Jean Delumeau, *El miedo en Occidente*. Madrid, Taurus, 1989, donde expone a la civilización occidental del siglo XIV al XVIII en un permanente diálogo con el miedo por las pestes, las guerras, las disputas religiosas y la inseguridad permanente, así como la instrumentalización del temor por parte de la Iglesia. En otro sentido, también es interesante el trabajo de Agnes Heller, *Teoría de los sentimientos*, México, Ediciones Fontamara y Ediciones Coyoacán, 1999.

²⁰ Citado en Jean Delumeau, *op. cit.*, pág. 11.

²¹ Es necesario precisar que no se trata aquí de decir que el fraile temió al indio y/o a su cultura. No, como es bien sabido el fraile incluso llegó a estimar como superiores ciertas características culturales mesoamericanas de las europeas. Lo que se asienta es que Sahagún temió, como cualquier miembro de la sociedad a la que pertenecía, al demonio, y que este temor lo motivó a emprender un esfuerzo que posibilitara la erradicación de la principal manifestación demoníaca en América: la idolatría.

franciscano. Tengamos presente que las creencias en todos los tiempos motivan los actos individuales y las actitudes colectivas.

El enfoque que seguiré parte de la necesidad de otorgarle mayor profundidad histórica a la interpretación del contacto entre americanos y europeos. Considero inadecuado iniciar el análisis de esa situación a partir de los intentos sistemáticos occidentales por encontrar una nueva ruta hacia la especiería asiática porque nos arrojaría una imagen parcial.²² En cambio, se propondrá que los mecanismos seguidos por fray Bernardino de Sahagún representan una continuidad del proyecto medieval cristiano (la *universitas christiana*) dirigido a un propósito claro: la conversión y salvación de los otros, y con ello propagar la fe en Cristo a todas las partes del orbe. En palabras de nuestro fraile, Dios había tenido oculta esta media parte del mundo y por su divina ordenación se la manifestó a la Iglesia Romana Católica

no con propósito que fuesen destruidos y tiranizados sus naturales, sino con propósito que sean alumbrados de las tinieblas de la idolatría en que han vivido, y sean introducidos en la Iglesia Católica, e informados en la religión cristiana, y para que alcancen el reino de los cielos, muriendo en la fe de verdaderos cristianos.²³

²² Aunque recientemente un grupo de intelectuales españoles, destacando Maravall, trata de introducir en su representación historiográfica de la conquista de América que los españoles significaban la “flor de la modernidad”, es necesario destacar que dicha concepción no es exclusiva de europeos y que parte de los exponentes de la historiografía latinoamericana también comparten esta idea sin llevar a cabo un análisis detallado. Con relación a la visión de Maravall sobre el español del siglo XVI, podemos decir que lo considera, ni más ni menos, como un hombre nuevo, distante del que lo precedió. Cito: “la imagen del hombre de la modernidad (...) está presente, con toda pureza de líneas, en el Renacimiento español, insinuada incluso desde la temprana fecha en que las primeras corrientes prendan en nuestra cultura cortesana de mediados del siglo XV. En las últimas décadas de éste y primeras del siguiente, se sitúa un cambio importante en nuestra sociedad y se difunde la conciencia de unos hombres nuevos, unos hombres a los que siente la necesidad de llamar de manera que se les distinga de los anteriores. Y a este objetivo, el castellano, como las demás lenguas vernáculas, ha dado entrada en su léxico a una voz nueva: modernos”. José Antonio Maravall, *Antiguos y modernos*, Madrid, Alianza Editorial, 1998, ver en especial la Introducción.

²³ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, Libro XII, “Prólogo”.

Se plantea una transformación, un cambio en la vida de los naturales, para que éstos alcancen la reconciliación divina. Una mudanza de las formas de vida que implicaba para los misioneros que los indios alcanzaran la conversión religiosa y con ello todos los beneficios celestiales, pero para los indios sólo podría significar la destrucción de su identidad. La cristianización promueve el olvido, el abandono de una tradición cultural. ¿Promover y forzar el olvido no es una forma de destrucción?²⁴ Destrucción necesaria y no debe causar asombro. Los misioneros no eran anticuarios, y pronto conocieron que sus trabajos serían infructuosos si no derribaban las guaridas de la idolatría, tanto externas como íntimas.

Lejos de mi está pensar que salvar la memoria de un pueblo y crear el método de una ciencia moderna de una forma tan anticipada sean meritos poco importantes, pero ¿fue realmente lo que logró (o intentó) nuestro fraile? Creer que un autor de un siglo tan distante y sobre todo tan ajeno para nosotros, como lo es el XVI, se haya preocupado por rescatar como fueron a los indios es una rotunda equivocación.²⁵ Pensar que su comportamiento se acerca a los parámetros de las ciencias humanas contemporáneas también lo es.

Arthur Anderson lo ha explicado así:

²⁴ Considero que las personas que participaron en la “conquista espiritual” sí fueron conscientes de que sus acciones provocarían un efecto: la destrucción de la cosmovisión india. Sahagún dice: “Necesario fue destruir todas las cosas idolátricas, y todos los edificios idolátricos, y aun las costumbres de la república que estaban mezcladas con ritos de idolatría y acompañadas con ceremonias idolátricas, lo cual había casi en todas las costumbres que tenía la república con que se regían, y por esta causa fue necesario desbaratarlo todo y ponerles en otra manera de policía, que no tuviese ningún resabio de idolatría. (fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, Lib. X, “Relación del autor digna de ser notada”). De qué otra manera puede entenderse la acción evangelizadora. La destrucción de la identidad, parcial al menos, de los habitantes de América no fue producto de la casualidad, de errores o ignorancias, sino el resultado previsible e ineluctable de la conformación del ser occidental con las nuevas tierras. Caso representativo de esto es la actitud de Cortés hacia los frailes, a quienes les pidió detener la destrucción y conservar algunos templos “para memoria” (Información contra Cortés... “Documentos inéditos”, Torres de Mendoza, tomo XXVI, pág. 355), pero los frailes entendieron que aquella memoria de los indios sería “muy peligrosa”.

²⁵ Un problema central debe consistir en saber de qué manera pudieron entender y comprender los religiosos de esta centuria en Nueva España tal cosa, o mejor aún, invirtiendo la frase, es necesario saber cómo los mismos hombres no pudieron, de manera segura, entenderlo ni comprenderlo.

si fuera posible encontrarnos en el México del siglo XVI con objeto de entrevistarnos con él (Sahagún) nos diría, como nos lo sigue diciendo hoy en los prólogos y en varias secciones entrepuestas en la *Historia*, que, para él, su mayor importancia era la ayuda que podría ofrecer a él y a sus colegas en la tarea suprema de la conversión de los indios, y que había escrito o estaba escribiendo otras obras igualmente o una más interesantes, pues la tarea más importante, significativa y crucial para todos los sacerdotes en la Nueva España era la de quitar almas indígenas de la garras de Satanás y sus ángeles dañados.²⁶

Desde el siglo XIX, en que vuelven a tener difusión los cronistas, hasta nuestros días, las crónicas de los siglos XVI y XVII han sido leídas como textos descriptivos. Ciertamente; el trabajo de nuestro franciscano no pertenece del todo a este “género”,²⁷ pero, al igual que las crónicas, ha sido y es utilizada por distintos estudiosos como documento informativo. Se acude a la *Historia general* para saber cómo eran y qué pensaban los antiguos mexicanos. Pero el creer que un escritor del siglo XVI está preocupado, antes que nada, por contar las cosas tal y como sucedieron, es un anacronismo. Toda creación cultural ha de contener una fecha irrenunciable: la que le viene impuesta por el tiempo que la ha producido. Es claro que las crónicas españolas de la conquista no fueron escritas para ser fuentes de la historia mexicana. El tema básico de la historiografía franciscana del siglo XVI fue describir la labor apostólica realizada por la orden, y en el caso de Sahagún fue aportar un instrumento que ayudara a establecer la fe en Cristo.

²⁶ Arthur Anderson, “Las obras evangélicas de Sahagún”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*. México, UNAM, 1999, vol 29, págs. 143-162.

²⁷ Es necesario aclarar que esta afirmación no pretende negar que Sahagún no desarrollara este tipo de escritura en la *Historia general*. Muestra de ello es el Libro XII, o doceno como le llamaba Sahagún, pero este apartado no corresponde del todo al resto de la obra. A decir de Garibay “(este libro) se halla despegado de la obra en general (...), se halla desconectado de los demás” (*Cfr.* Introducción al Libro XII de la *Historia general*).

Hoy, después de dos siglos de investigación científica, sabemos que la verdad histórica es múltiple y cambiante, pero también que existe el interés de releer y reescribir la historia de América. En el caso de México, es necesario concentrarse en las fuentes documentales, historiográficas y, en fin, de todo de lo que se vale la Historia (o el historiador) para reconstruir el pasado. Hay que regresar al texto mismo, a las fuentes en sí,²⁸ por supuesto enmarcándolas en su contexto de producción, pues será éste el que nos dé la clave para lograr una mejor comprensión de qué fue lo que algún autor (o sociedad) quiso decir o proponer, *no a nosotros sino a sus contemporáneos*.²⁹

Lo anterior me obligó a recordar lo que hace años propuso Edmundo O'Gorman en el prólogo de *La invención de América*. En este importante libro, su autor discutía la necesidad de considerar a la historia dentro de una perspectiva ontológica, es decir, como un proceso productor de entidades

²⁸ Si bien es cierto que la “práctica historiana” ha pregonado de manera frecuente el regreso a las fuentes hace más de un siglo, también lo es que en algunas ocasiones no se ha logrado identificar la lógica que las organiza, en especial en el siglo XVI. A pesar de que gran parte de las producciones escritas de ese siglo se basan en fuentes primarias y testimonios “fidedignos”-informaciones dadas a conocer por “indios”-, esto no significa que éstas necesariamente se organicen con una lógica autóctona o que la reflejen fielmente. La idea de que partimos en este trabajo se basa en que las fuentes escritas en el primer siglo de ocupación española, en este caso la *Historia general de las cosas de la Nueva España*, se fundan en la lógica de la producción occidental que se expresa en un largo proceso de escritura cristiano-medieval. Situación esta última que lleva a la “*escritura conquistadora* a utilizar al Nuevo Mundo como una página en blanco donde escribirá el querer occidental”. Las cursivas son mías. (Michel de Certeau, *La escritura de la historia*. México, UIA, 1993, Prólogo a la segunda edición, págs. 11-13).

²⁹ Desafortunadamente, muchas veces se ha “acondicionado” lo que alguien dijo o hizo para utilizarlo en beneficio propio, de algún grupo, ideología, etcétera. Pareciera que lo importante es que tal cosa haya sido dicha o escrita para poder utilizarla en cualquier otro tiempo del que produjo la frase. Se sigue un patrón tomista: lo que importa es que tal o cual cosa haya sido dicho o escrita, destemporalizando al “producto” e individuo (grupo humano) que lo produjo. Trataremos de combatir este “vicio” al concebir que el suceso histórico debe interpretarse en el marco de las circunstancias en que ocurrió. De este modo entenderemos que el acto de recoger información y preservarla llevado a cabo por fray Bernardino de Sahagún responde a la necesidad de darla a conocer, pero no a individuos de siglos tan lejanos para el franciscano como el XIX ó el XX, sino a los agentes que tenían que hacer la conversión religiosa (destruir la identidad) de los indios una realidad: predicadores y confesores. Nos queda claro que el franciscano no pretendía ser testimonio para ningún investigador, llámese historiador, antropólogo o etnógrafo, sólo reconstruir un mundo que para los españoles se estaba perdiendo visualmente (el prehispánico), pero que entre los indígenas seguía vivo; no deseaba rescatarlo del terrible “olvido”, sino intentar utilizar un arma: el conocimiento del otro, necesaria en el combate contra todo lo que obstaculizaba imponer la fe católica. Sahagún es un *miles christi* que buscó derrotar al enemigo del género humano (Satanás) por medio del conocimiento de las prácticas idolátricas que los indios le ofrecían, para identificarlas y destruirlas en el confesionario y con la predicación.

históricas y no ya, como es habitual, como un proceso que da por supuesto, como algo previo, al ser de dichas entidades. Parafraseando a Kant, el historiador mexicano planteaba un “despertar del sueño dogmático” para pensar de una forma distinta lo que se han considerado como “verdades históricas”, pero cuyas características, una vez analizadas, permiten una perspectiva distinta.

Por último, me gustaría expresar que estoy consciente de que los resultados que ha arrojado este trabajo, por opuestos a creencias arraigadas, no serán del todo aceptados; alguien podría calificarlos de superficiales e incluso eurocentristas. Para ellos, baste recordar lo que dejó dicho Tucídides para animar al que se opone a la común corriente de opinión: El hombre, ciertamente, es crédulo, pero sólo respecto a las tradiciones y es que no quiere tomarse la molestia de buscar la verdad. Si este trabajo atrae la atención sobre la necesidad de emprender un esfuerzo revisionista y analítico de la acción de los europeos durante el siglo XVI, en especial de aquellos que conservaron la memoria precolombina, habrá alcanzado una buena parte de sus objetivos.

II. MARCO TEÓRICO.

En este apartado mencionaré brevemente la manera en la que considero se ha utilizado la *Historia general*,³⁰ para posteriormente definir la postura que guió mi texto. También incorporaré una pequeña sección de otra forma con la que podría trabajarse la *Historia general* y que, de alguna manera, complementa mi tesis. Dado lo anterior, a continuación presento tres apartados:

a) *Fray Bernardino de Sahagún, antropólogo.* Casi desde su redescubrimiento en el siglo XIX, el interés dominante en el estudio de la *Historia general de las cosas de la Nueva España* ha sido reconstruir uno de los pilares de la identidad nacional: el pasado prehispánico. El grado ha sido tal que la historiografía la contempla como la fuente máxima para el estudio de los antiguos mexicanos.³¹ Tal tradición se desprende de un largo esfuerzo por otorgar a los habitantes de este país (en distintas temporalidades) una cohesión, un pasado común que les dé originalidad en el devenir humano.

Tomando en cuenta este panorama, es ineludible precisar que en la historia de México distintos grupos han usado la figura del indio precolombino y, consciente o inconscientemente, han favorecido la creación o el fortalecimiento de una identidad. Veamos brevemente algunos de los casos más representativos.

Un primer ejemplo de este interés por reivindicar el pasado indio lo encontramos en los criollos, quienes “rescataron” el pasado prehispánico para

³⁰ Claro que no se pretende agotar en esta parte de la tesis los distintos usos a los que ha sido sometido los textos sahuaguntinos, y más específicamente la *Historia general*, tema que sin duda merecería la atención de otro trabajo.

³¹ Las diferentes ediciones de la obra y sus respectivos estudios introductorios, entre los que destacan el de Wigberto Jiménez Moreno, en 1938, el del padre Ángel María Garibay, en 1957, y recientemente el trabajo conjunto de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, dan cuenta de ello. Y lo es porque el fraile presenta en su obra una información global (que ostenta como verdad) de la vida precristiana desarrollada por los indios: los dioses que adoraban, el calendario, las fiestas y ceremonias, la astrología, los agüeros y pronósticos, la retórica y filosofía moral, la historia política (reyes y señores), la estructura social, política y religiosa, las enfermedades y sus medicinas, etcétera.

justificar su origen americano y deslindarse del español peninsular.³² Francisco Xavier Clavijero, desde su exilio en Italia, escribió al principio de los años ochenta del siglo XVIII la *Historia antigua de México*, obra que se propuso refutar las tesis sobre la supuesta “inferioridad americana”, particularmente las del clérigo Cornelius de Paw. En el prólogo de dicha obra, Clavijero convoca a los sabios de la Universidad para la creación de un “museo no menos útil que curioso” para conservar “los restos de las antigüedades de nuestra patria”. Clavijero propugnaba, bajo una concepción integradora, por una reapropiación simbólica del pasado indígena con el deseo de vincularlo al presente novohispano.³³

Por su parte, Carlos María de Bustamante (1774-1848) representó el punto culminante de una cadena de vinculación espiritual que venía de muy atrás, del siglo XVII, en la cual los criollos novohispanos (inspirados e informados, a su vez, por los cronistas y misioneros –entre ellos fray Bernardino-) hicieron suyo el pasado indígena. Bustamante continuó la tradición de su admirado padre Mier. Defendió, desde tiempos de la insurgencia, la tesis de un patriotismo que anudara la nueva nación mexicana con el pasado prehispánico. Pero su pasión indigenista no quedó sólo en aquellos textos, proclamas y discursos de tiempos de la insurgencia. Los títulos de sus obras hablan casi por sí mismos: entre 1821 y 1822 publicó una Galería de antiguos príncipes mexicanos, así como Crónica mexicana, Teomoxtlí o libro que tiene todo lo interesante a usos, costumbres, religión, política y literatura de

³² Antes de los criollos, a principios del siglo XVII, varios indígenas o mestizos como don Fernando Alvarado Tezozómoc, Chimalpain e Ixtlilxóchitl, descendientes de la antigua nobleza indígena, escribieron en idioma náhuatl o en castellano sus propias historias.

³³ Francisco Xavier Clavijero, *Historia antigua de México*. México, Editorial Porrúa (Sepan Cuantos 29), 1982, pág. XVIII.

los antiguos indios tultecas y mexicanos redactado de un antiguo códice del caballero Boturini; en 1826 (ante la amenaza de reconquista por parte de España) invocó la historia de “la antigua república de Tlaxcallan”, para mostrar la “necesidad de la unión de todos los mexicanos contra las asechanzas de la nación española y liga europea”; con el mismo afán patriótico, en 1829, narró la vida de Moctezuma Xocoyotzin.

De destacar resulta que el político oaxaqueño fue un pionero historiógrafo y editor: entre otras obras, dio a la imprenta la *Historia de las conquistas de Hernando Cortés*, de López de Gómara, extraña retraducción de la traducción al náhuatl que Chimalpahin había hecho de Gómara (1826); una *Memoria sobre la guerra del Mixtón* (1826); una historia de Tezcoco (1826); la edición (muy poco seria, con omisiones y agregados, basada en la copia del Códice de Tolosa hecha por Diego Panes de Avellán en 1793) de la *Historia general de las cosas de la Nueva España* (1829). Antes de editar esta obra completa (y siempre atento al uso político de la historia) Bustamante había publicado el Libro XII de Sahagún sobre la Conquista. La razón, según daba a entender en la advertencia, era clara: al anunciarse ya en el horizonte la expedición española de reconquista (que llegaría en julio de 1829, encabezada por Isidro Barradas), Bustamante quería avivar el patriotismo de los “mexicanos”.³⁴ El objetivo del autor decimonónico fue construir una patria

³⁴ El mismo sentido tuvo el suplemento que publicó en ese tiempo, titulado originalmente “De la venida de los españoles y principio de la ley evangélica” pero rebautizado por él: “Horribles crueldades de los conquistadores de México y de los indios que los auxiliaron para subyugarlo a la Corona de Castilla o sea Memoria escrita por D. Fernando de Alva Ixtlilxóchitl”. Bustamante editó también, entre otras obras, las de los jesuitas Francisco Xavier Alegre y Andrés Cavo (que completó por su cuenta, incluyendo el fin del Virreinato y la insurgencia). Cfr. Edmundo O’Gorman, *Guía bibliográfica de Carlos María de Bustamante*. México, Centro de Estudios de Historia de México, 1967.

Antes de Bustamante, en 1824, se publicaron algunos capítulos (por Diego Panes) en la revista de un grupo de exiliados españoles *Ocios de españoles* en Londres, que formaron la base de la edición de Lord Kingsborough de *Antiquities of Mexico* (1829). Pero sin duda será la edición de Bustamante con la que

mexicana (es decir, no española) y por lo tanto orgullosa de su pasado indígena, pero católica y provista de un gobierno central fuerte.

Algunos años después del interés de Bustamante por destacar la vena prehispánica en la conformación de la identidad mexicana, nos encontramos con la elaboración de la obra dirigida por el general Vicente Riva Palacio. Si bien es cierto que en *México a través de los siglos*³⁵ la Independencia, la Reforma y la Intervención Francesa comprenden el cuarenta por ciento de la obra (lo cual se corresponde con esa obsesión por la libertad política de quienes pelearon en la Guerra de Intervención, también llamada Segunda Guerra de Independencia), el “México Moderno” que el general deseaba formar se basaba en reclamar como propia la herencia indígena y la colonial, pero sin necesidad de identificarse con ellas pues era la suya una nueva identidad. Edmundo O’Gorman ha señalado que los tomos de Chavero y Riva Palacio son los más interesantes, pues en ellos se supera el viejo dilema del indigenismo y el hispanismo para presentar una visión integral en donde el

entra definitivamente en el marco de la historiografía mexicana como una obra clave para el estudio de la época prehispánica.

Sobre las ediciones de Bustamante véase Joaquín García Icazbalceta, *Biografías. Estudios*, introd. De Manuel Guillermo Martínez, Porrúa, México, 1998.

³⁵ La idea original para escribir el *México a través de los siglos* (*México a través de los siglos*, 5 v., director general Vicente Riva Palacio. México, Editorial Cumbre, 1956) partió del entonces presidente de la República, general Manuel González, quien en 1881 encargó al general Riva Palacio que escribiera una “Historia de la Guerra contra la Intervención y el Imperio”. Se decidió que se escribiera “la historia general y completa” de México, la cual se dividiría en cinco etapas y sendos tomos en tamaño de folio completo. El primero abarcaría la época prehispánica y se le encargó a Alfredo Chavero; el segundo lo escribiría el general Riva Palacio y comprendería el Virreinato; el tercero, dedicado enteramente a la guerra de independencia, fue encargado a Julio Zárate; el cuarto versaría sobre el primer medio siglo de independencia y fue comenzado por Juan de Dios Arias, pero cuando falleció, dejando trunca la obra, quedó en manos del español Enrique de Olavaria y Ferrari; en el quinto y último tomo se haría la crónica de las guerras de Reforma y de Intervención, y se le encomendó a José María Vigil. Cfr. José Ortiz Monasterio, “Patria”, *tu ronca voz me repetía... Vicente Riva Palacio y Guerrero*. México, UNAM-Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora, 1999.

mundo prehispánico queda “consustancialmente vinculado al devenir nacional”.³⁶

Casi al mismo tiempo de la elaboración de *México a través de los siglos* se dio paso a la creación de un pilar en la consolidación de la identidad mexicana: el Museo Nacional. El establecimiento de esta institución contribuyó con eficacia a un doble proceso ideológico: al de la sacralización secular de la historia patria y, sobre todo, al de la refundación de la identidad nacional a partir de la recuperación del pasado prehispánico junto con la “guerra de independencia” (1810-1821).³⁷

Después de la derrota del régimen porfiriano y el surgimiento del Estado posrevolucionario fue necesario construir una ideología nacional que generara consenso social.³⁸ Entre los principales puntos que sirvieron de cimientos al nuevo proyecto de nación se encontraba la idea de una raza mestiza y la necesidad de “recuperar” el pasado indígena. El moderno nacionalismo mexicano se fundamenta en una supuesta reivindicación de la herencia india de la nación y proclama a los pueblos indígenas como “el alma del país”.

Es en este contexto donde podría insertarse el uso frecuente de obras que, como la *Historia general*, contienen gran cantidad de información

³⁶ Edmundo O’Gorman, “La historiografía”, en *México. Cincuenta años de revolución. IV. La cultura*. México, FCE, 1960.

³⁷ Con respecto al papel que jugó el Museo Nacional en el proyecto de la formación de la identidad nacional durante el Porfiriato es de destacar el trabajo de Luis Gerardo Morales, *Orígenes de la museología mexicana. Fuentes para el estudio histórico del Museo Nacional 1870-1910*. México, Universidad Iberoamericana (UIA), 1994.

³⁸ El siglo XX se limitó, en buena parte, más que a intentar nuevas imágenes del México Antiguo, a estudiar sus fuentes: los códices prehispánicos, los textos indígenas transcritos con el alfabeto castellano y los cada vez más numerosos hallazgos arqueológicos. Filólogos y etnólogos como Paso y Troncoso, Eduard Seler, Pablo González Casanova y Walter Lehmann; arqueólogos como Manuel Gamio, George Vaillant y Alfonso Caso, han sido eminentes en sus respectivos campos. La literatura prehispánica ha sido estudiada por el Ángel María Garibay y abrió el camino para investigaciones incontables. Justino Fernández estudió el simbolismo incorporado a la piedra en la colosal Coatlicue, expresión plástica de la concepción místico-guerrera de los aztecas. Jacques Soustelle reconstruyó la vida cotidiana de los aztecas. Finalmente, Laurette Séjourné y Miguel León-Portilla han estudiado desde puntos de vista distintos algunas ideas religiosas relacionadas con la figura de Quetzalcóatl y lo que describen como pensamiento filosófico del México Antiguo.

prehispánica, se basan en fuentes indias y generalmente se construyeron en los siglos XVI y XVII. Aquí resulta interesante lo afirmado por Jesús Bustamante García en relación a dos de los principales estudiosos de la obra de Sahagún: el padre Ángel María Garibay y Miguel León-Portilla. Bustamante se muestra perturbado al recordar que Ángel María Garibay y Miguel León-Portilla han sostenido que, si a Sahagún se debe la concepción de la *Historia general* y haber realizado las investigaciones que la hicieron posible, es a los indígenas que le proporcionaron sus pinturas y testimonios a quienes hay que atribuir la autoría de los textos en náhuatl. Llega incluso a decir Bustamante que:

en la base de esa postura hay ciertos intereses nacionalistas nada nuevos (...) Esos intereses se proyectan en un indigenismo que llega a convertirse en un serio impedimento para captar la *Historia universal* en su conjunto y, además, en un peligroso prejuicio para utilizarla científicamente en las investigaciones etnohistóricas.³⁹

Hablemos ahora de la práctica etnográfica contemporánea y del por qué depende de la historia prehispánica. En esta disciplina se destaca, casi como un imperativo, la construcción de una identidad cultural mesoamericana. Existe la predisposición en la etnografía de las culturas indígenas en México a destacar el grado actual de semejanzas y continuidad con el mundo indígena prehispánico, y una suerte de ansiedad por identificar aquellos aspectos que confirmen su carácter "indígena". En este contexto, lo indígena es lo prehispánico.

³⁹ Jesús Bustamante García, *op. cit.*, pág. 237. Por su parte, León-Portilla considera errado el juicio de Bustamante García y piensa que sólo basta observar lo dicho por el fraile menor para mostrar que lo escrito en náhuatl fue "lenguaje y obra de los indígenas" (Cfr. Miguel León-Portilla, "De la oralidad y los códices a la Historia General", en *Estudios de Cultura Náhuatl*. México, UNAM, Vol. 29, 1999, págs. 112-113).

En la etnografía los datos que remiten al mundo prehispánico tranquilizan; los que aparentemente no lo hacen, incomodan. Pero se trata de conjurar esta inseguridad mediante la remisión, casi inconsciente y cuanto más directa mejor, a algún dato precolombino. En ocasiones, la constatación supuesta de que una práctica, un objeto o una idea aparecen ya “antiguamente” constituye en sí misma la explicación de la etnografía. A veces, en lugar de contextualizar los datos, reconocer su significado y establecer comparaciones controladas, se extrapolan datos aislados del periodo prehispánico para sustentar el argumento (como también sucede a la inversa). Más que una explicación, se busca una constatación. Es como si mediante esa repetición se quisiera convencer de lo que se está sólo semi-convencidos: que los indios son verdaderamente “indios”.

A pesar de que en la actualidad los estudios etnográficos organizados en función exclusivamente de la continuidad con el pasado prehispánico son casi inexistentes, y de que ni siquiera las etnografías antiguas, por más que estuvieran permeadas por la retórica comparativa con las civilizaciones prehispánicas se regían exclusivamente, ni siquiera principalmente, por este criterio, lo cierto es que, en conjunto, el subconsciente de la etnografía indígena está asediado por el fantasma del déficit de “indianidad”. En este contexto, la “indianidad” equivale a “prehispanicidad”. Lo indígena es lo prehispánico, o lo que de lo prehispánico sobrevive en la actualidad. El mundo prehispánico representaría la vara de medir de la indianidad.

Para la etnografía las culturas prehispánicas representan el canon. Un modelo considerado casi perfecto: la cultura en muchos sentidos ideal que fraguaron para la posteridad los escritos de los cronistas europeos y que

funciona como la norma culta. El valor de la etnografía contemporánea tiende a medirse, en consecuencia, por el grado de identidad que muestre respecto de este canon. Lo que debemos preguntarnos es por qué las culturas prehispánicas representan, han venido a constituirse, en el canon de la etnografía, y si en verdad debemos considerar el mundo prehispánico —o más exactamente, los estudios sobre el mundo prehispánico— como un modelo de comprensión y resultado para la etnografía.

Desde luego no soy especialista en los estudios prehispánicos, pero me parece obvio que debemos conocer mejor la cultura y el pensamiento de los indios actuales que de los prehispánicos. Es una obviedad. A los vivos se les puede interrogar y las respuestas serán más significativas que lo que nos pueda decir cualquier interpretación. Pero si es así, ¿por qué se confía entonces, implícita, a veces abiertamente, más en las fuentes históricas que en las actuales?, ¿por qué parecen aquéllas más sólidas y coherentes, a pesar de que dan información o bien culturalmente mediada o bien de la que carecemos la exégesis indígena, o ambas cosas?, ¿por qué, en fin, deberíamos conceder más crédito y valor a lo que escribió Bernardino de Sahagún que a las palabras dichas por un indígena otomí o quiché, por más que esas palabras hayan sido pronunciadas en un *Sanborns*?

Una de las razones es que el indio contemporáneo, como el resto de los hombres, es producto de contradicciones y, por tanto, no siempre tiene claridad en su pensamiento. Como resultado, la información de campo tiende a mostrar una incoherencia y ambigüedad incómodas. Sólo mediante un enorme esfuerzo de reducción y limado de aparentes contrasentidos nuestros pensamientos

alcanzan un aire suficientemente ordenado como para resultar inteligibles. Pero en todo ello hay una buena dosis de infidelidad, y no dejamos de saberlo.

En cambio, la historia prehispánica proporciona esquemas mucho más coherentes. Un estado de la cultura ordenado, unánime, libre de discordancias. Muestra a seres humanos con un grado de adhesión a los principios culturales aparentemente inalcanzables a las poblaciones indígenas coloniales o contemporáneas. Es posible que la historia, por su propia naturaleza, tienda a producir versiones canónicas. Esto quizá tenga relación con el privilegio mismo de la escritura, de su *auctoritas*, con la posibilidad de fijar definitivamente unas versiones y no otras. La escritura facilita la ortodoxia.⁴⁰

En el caso del estudio de las culturas prehispánicas la atracción por la “canonicidad” resulta de una intensidad particular. Pero esa apariencia de seguridad y “naturalidad” parece ilusoria. Responde a la fabricación de un modelo magistral. Seguramente si se pudiera hacer trabajo de campo en una ciudad o una aldea prehispánica de Mesoamérica nos encontraríamos con las mismas dificultades de comprensión con que nos encontramos entre los indígenas contemporáneos. Tendríamos las mismas dificultades para entender las distinciones étnicas, las demarcaciones sociopolíticas, la clasificación de los géneros narrativos.

No hay razones científicas o factuales como para que la historia prehispánica funcione como precepto de la etnografía. Las razones por las cuales aquella se ha constituido en el canon de ésta son de otro tipo. En el caso de México, el canon prehispánico es en parte resultado del propio desarrollo de la ideología nacionalista.

⁴⁰ Por el contrario, la actividad etnográfica, que trabaja esencialmente con materiales orales, dificulta la estabilidad y la autoridad.

La investigación etnográfica en México –el estudio de las culturas indígenas- ha estado estrechamente vinculada a la acción gubernamental y, como parte de ésta, a las formas ideológicas de legitimación del Estado. Pero debemos reconocer que las implicaciones que ha tenido esta condición para la etnografía en términos de su contenido científico es algo mucho menos pensado. Por una parte, no sabemos exactamente cuánto y en qué forma el conocimiento de las culturas indígenas de México es resultado de esta subordinación instrumental. Por otra parte, casi más significativo, es el escaso reconocimiento que el contenido científico de la etnografía ha sido determinado por su papel institucional.⁴¹

Cabe precisar que no sólo la etnografía mexicana ha tendido a invocar un modelo prehispánico ideal. También la etnografía estadounidense, y hasta cierto punto la europea, de las culturas mesoamericanas se ha dirigido al mismo cauce. En este caso, no obstante, me parece que intervienen razones más bien de carácter romántico que propiamente institucionales (aunque entre ambas también existe cierta relación). En todo caso, esto sugiere que el canon prehispánico no puede explicarse exclusivamente por razones de legitimación política, y que parecen existir razones más difusas que tienen que ver con un más general sentimiento de idealización del pasado.

Entre las consecuencias que ha tenido para la etnografía mesoamericana su condición de instrumentos de la ideología nacionalista (por supuesto, junto con el resto de las actividades culturales y científicas

⁴¹ Tengo la impresión de que éste ha sido un aspecto reprimido en las discusiones sobre la etnografía. Por lo menos así ha sido hasta ahora, aunque probablemente esté comenzado a cambiar. En un artículo, Roberto Da Matta observa que aquello que cuando se trata en la etnografía de otras culturas es simplemente una *descripción*, cuando se trata en la propia se convierte en una *política*. Ciertos temas no son neutros; desatan emociones, sentimientos y actitudes, especialmente actitudes políticas. Cfr. Roberto De Matta, "Some Biased Remarks on Interpretivism: A View from Brazil", en *Assesing Cultural Anthropology*, Robert Borofosky (ed), McGraw-Hill, Nueva York, 1994, págs.119-132.

institucionalizadas) se encuentra la elaboración del canon prehispánico. La idea de que una de las funciones implícitas de la etnografía indígena consiste en mostrar que el pasado existe en el presente. Que la “usurpación” no ha sido completa porque hay un núcleo oculto, subterráneo, que permanece en el México contemporáneo. Lo “indio” no sólo es pensado en los márgenes sino en la esencia de la nación, una esencia que en momentos de crisis sale a la superficie. El último episodio de esta condición fue el fantástico eco de la rebelión zapatista de Chiapas, cuando durante cierto tiempo la “cuestión indígena” pasó al primer plano del debate nacional.

Me parece, en fin, que la etnografía indígena se caracteriza no tanto, como suele decirse, por la preocupación de la continuidad cultural, como por el apuntalamiento del canon. El modelo prehispánico ofrece el respaldo de un mundo prestigioso. A cambio de reducir y “naturalizar” los conceptos indígenas, el canon ha ofrecido a la etnografía seguridad y sentido. Por su parte, la etnografía ha contribuido activamente a fabricar y mantener esa imagen preceptiva del pasado prehispánico. Pero la aceptación de este modelo ideal deja a la etnografía cautiva en un círculo vicioso. La historia prehispánica produce un tipo de expectativa que la etnografía no puede alcanzar. Esto acentúa la ansiedad por encontrar fragmentos de ese modelo en la actualidad, lo que a su vez fuerza a remitirse incesantemente a un pasado garante de la “corrección”.

Es evidente que un verdadero desarrollo de la etnografía (incluida la etnografía histórica) no puede producirse bajo la influencia de un modelo del pasado prescriptivo. Las convenciones del respeto canónico impiden el juego del cuestionamiento, de la crítica, que es por supuesto el requisito principal del

desarrollo del conocimiento. La creatividad de la duda y por tanto de la búsqueda queda ahogada por la conformidad a lo que debe ser.

Es cierto que no le caería nada mal a la etnografía lograr una relativa “independencia” con relación a la historia prehispánica. Pero tal vez más impostergable sea que la criticidad de esta disciplina y otras dedicadas al estudio del pasado precolombino y/o colonial se fortalezca y se extienda, en particular cuando recurra a la fuentes coloniales indígenas para sustentar sus argumentos. La única forma de conseguirlo es cuestionando la producción de ese canon del que se hablaba antes. Es decir, conocer cómo se produjeron esas obras, en las se incluiría la *Historia general*, qué buscaban, por qué sus autores deciden escribir sobre el pasado prehispánico, cuál es el proceso que tuvieron que desarrollar, en qué medida logran dar cuenta de la cosmovisión mesoamericana, etcétera.

Con el claro propósito de contribuir a esta discusión, nuestro trabajo se ha centrado en la *Historia general de las cosas de la Nueva España*, y en particular en su versión castellana. Y aunque es claro que existe una gran diversidad de estudios respecto a la *Historia general*, no es del interés de este trabajo presentar un estado de la cuestión detallado de cada de los usos que distintos autores han hecho de esa obra sahaduntina, se intentará, en cambio, describir *grosso modo* los trabajos que considero más representativos. Para no extenderme demasiado, tomaré como ejemplo tres libros que reúnen, a través de artículos, el pensamiento de algunos de los más destacados sahaduntistas.⁴²

⁴² Es necesario precisar que se omitió el trabajo colectivo más reciente sobre Sahagún titulado *Fray Bernardino de Sahagún y su tiempo*. Jesús Paniagua, Ma. Isabel Viforcós (coordinadores), Universidad de León, León, España, 2000. La razón es que en este texto existe una gran variedad de estudios dedicados más que a Sahagún mismo y su *Historia general*, al tiempo en el que vivió el franciscano.

En *Sixteenth Century Mexico. The work of Sahagún*, patrocinado por la Universidad de Nuevo México y editado por Munro S. Edmonson, se reúnen las colaboraciones de diez estudiosos acerca de la obra del franciscano. El propósito principal de los participantes fue ahondar en el conocimiento de las estructuras y de los rasgos más característicos de determinados textos nahuas transcritos gracias al programa de investigación de fray Bernardino. Es decir, se coloca como principal objeto de investigación el conocimiento de textos indígenas, de la riqueza de sus significaciones, que el fraile logró preservar.

Digno de mención también es *The Work of Bernardino de Sahagún. Pioneer Ethnographer of Sixteenth-Century Aztec Mexico*, editada por la Universidad Estatal de Nueva York, en Albany. Sus editores son tres especialistas en el tema: Jorge Klor de Alva, H. B. Nicholson y Eloise Quiñones Keber. Esta obra está integrada por la contribución de dieciocho investigadores, cuyos trabajos se pueden distribuir en cinco secciones: a) presentación y valoración de recientes aportaciones en torno a la obra sahumantina; b) intentos revisionistas de la misma; c) su significación etnográfica; d) el contenido iconográfico y pictográfico en general, y e) su riqueza lingüística.

Como se puede apreciar, el título mismo del texto indica muy bien la dirección de quienes participan como colaboradores: una visión que destaca la información presentada por el fraile como materia prima para investigaciones sobre el mundo prehispánico, así como una concepción de Sahagún como etnógrafo o, por lo menos, como pionero de esta disciplina.

Por último, quisiera mencionar el texto *Bernardino de Sahagún. Diez estudios acerca de su obra*, editada como parte de los festejos del Quinto

Centenario por Ascensión Hernández de León-Portilla y el Fondo de Cultura Económica en 1990. En el libro participan ocho estudiosos del franciscano, y con excepción de los dos primeros capítulos del texto, cuya aportación es la comunicación epistolar entre Paso y Troncoso y García Icazbalceta, los demás se interesan por utilizar la información como materia prima para sus investigaciones. Por ejemplo, Louise Burkhart presenta “El Tlauculcuicatli de Sahagún. Un lamento náhuatl”, Miguel León-Portilla escribe tres artículos: “La historia del Tohuenyo”, “Un testimonio de Sahagún aprovechado por Chimalpain” y “Los huastecos, según los informantes de Sahagún”.

En todos estos textos predomina la visión de que el mendicante procedió como heredero de lo mejor del humanismo renacentista. Incluso, se afirma, como lo ha hecho repetidamente Miguel León-Portilla, que el fraile franciscano creó o inauguró una forma de actuar no conocida en el mundo occidental para conocer al otro, al vencido. Un método de conocimiento original creado por la sensibilidad del fraile franciscano que permitió rescatar no sólo la voz del indio por el indio mismo, sino su historia, cosmovisión y manifestaciones culturales.⁴³

Creo que estos trabajos dificultan, de forma general, apreciar a Sahagún como un hombre de tiempos idos, y lo acercan al prototipo de “investigador” moderno. Cabe preguntarse por las consecuencias de aproximar a nosotros el pensamiento y la acción de un personaje que vivió hace más de cuatro siglos. ¿En verdad debería parecernos cercano o familiar el proceder del fraile; o, por lo menos, debía causarnos cierta extrañeza su manera de pensar y actuar? Para determinarlo es necesario acercarnos a los problemas que enfrentaba y deseaba solucionar. Pero esto no es fácil, requiere una conciencia que apremie

⁴³ A lo largo del texto se hará referencia con mayor precisión a esta postura sobre Sahagún y su obra máxima. Dejo, sin embargo, asentada la afirmación de que en la gran mayoría de los estudiosos del mendicante y su obra máxima persiste el hábito de recurrir a ésta última como “cantera” de noticias.

a comprender el pasado dentro del ámbito cultural propio de la época de que se trate. Esto implica interpretar, desde nuestra perspectiva personal sí, pero bajo el supuesto de que nuestros ideales y valores no pueden ser la medida para entender los que animaron e inspiraron a los hombres de otras latitudes históricas.

b) *Análisis de crónicas como discurso retórico-alegórico.* Cuando se recurre a la *Historia general* como fuente para reconstruir uno o más aspectos de la vida de los *mexicas* o de algún otro pueblo del que guarde información se considera que todo lo escrito por el fraile mendicante es verdad.⁴⁴ Para fundamentar esto existen, principalmente, dos razones. Una es la idea de que Sahagún desarrolló un método de investigación que disminuye el margen de error (el cual veremos más adelante). La otra circunstancia es que el fraile expresa que la fuente de su texto son los propios indígenas, y ¿quién podría sospechar de la palabra del derrotado?

Pero cambiemos de dirección. No partamos del presupuesto de que la información de los cronistas o autores del siglo XVI (con o sin ayuda de informantes indios) sobre el mundo precolombino es verdadera *per se*. Conceptuemos mejor los textos de esta época como comunicaciones, y entendamos a éstas desde el punto de vista de sus receptores.

Esta postura implicaría reconstruir el horizonte de expectativas de los lectores; es decir, saber cómo leían.⁴⁵ Para esto, sería necesario revisar los procedimientos de interpretación que ponían en práctica las comunidades de

⁴⁴ Claro que no se pretende reducir la información sobre el mundo prehispánico con la que cuenta el mundo académico a un solo texto o una sola fuente (en este caso la *Historia general*).

⁴⁵ Para llevar a cabo un ejercicio de esta índole sería necesario conocer cómo se daba el encuentro entre “el mundo del texto” y el “mundo del lector”, términos que tomamos de Paul Ricoeur. *Cfr.* Paul Ricoeur, *Temps et récit*, París, Éditions du Seuil, 1985, vol. 3, *Le Temps raconté*, págs. 228-263.

lectores.⁴⁶ Sabemos que las obras en el siglo XVI, y aún durante el siglo XVII, eran leídas de manera referencial, moral, espiritual, pero también alegórica.

La construcción de la realidad del Nuevo Mundo que produjeron los conquistadores no es arbitraria, sino que depende de su historia anterior. Por tanto, sería necesario hacer una historia de la manera en que la civilización europea produjo y conservó sus conocimientos. Imprescindible sería un trabajo de la historia de la comunicación retórica inmersa en la realidad que construyeron los cronistas en sus historias de la conquista y de la evangelización. Los relatos de la conquista son producciones retóricas, y por eso, sólo conociendo el modo en que ellas generan conocimientos se podría dar una explicación de la realidad retórica que comunican las crónicas.⁴⁷

Las sociedades que han construido sus conocimientos retóricamente se sitúan del siglo V a. C. al siglo XIX, momento este último en que emerge la ciencia moderna.⁴⁸ La cultura occidental, a lo largo de 24 siglos, basó su producción de conocimiento en las prácticas retóricas. La vigencia de la retórica durante este periodo podría hacer creer que el mundo europeo permaneció sin cambios a lo largo de ese tiempo, pero no es así.

El código de la retórica (persuasión/no persuasión) siguió regulando la producción y conservación del conocimiento durante ese tiempo, sin embargo,

⁴⁶ Roger Chartier, *El orden de los libros*, Gedisa, Barcelona, 1994.

⁴⁷ ¿Por qué no usar un concepto distinto a conocimiento cuando se habla de retórica, y de esta manera, reservarlo para la ciencia? Aquí sigo a Mendiola, se prefiere conservar el término de conocimiento para la retórica por dos razones: a) porque a pesar de que el conocimiento no se había automatizado o diferenciado de otras funciones para la sociedad europea anterior a fines del siglo XVII, la retórica era el medio para producir conocimientos, en consecuencia, se interesaría por que el lector actual se diera cuenta que aquello que la modernidad llama arte, es semejante a lo que la sociedad anterior denominaba conocimiento y, b) para respetar al autoreferencialidad de los sistemas, esto es, la retórica antes de que naciera la ciencia se describía a sí misma como productora de conocimientos, y no como será después, como pura ornamentación. *Cfr.* Alfonso Mendiola, "Relatos de la Conquista, retórica y referencia, en *Los historiadores y la historia para el siglo XXI*. Vera Hernández, Gumersindo, Pantoja Reyes, José, et al. (Coordinadores). Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2006. págs. 113-146.

⁴⁸ Por su parte, las sociedades que regulan su conocimiento de manera científica comprenden desde el siglo XIX hasta la actualidad.

sus programas variaron con los cambios socioestructurales. No es lo mismo el ciudadano de la *polis* griega que el senador del imperio romano, ni el obispo del mundo carolingio que el fraile del siglo XIII, pues a cada uno de esos personajes corresponde una institución y un público distintivo. Estos cambios estructurales en la sociedad se reflejan en las variaciones sutiles pero importantes que se dan en los tratados de retórica. Además, las diferenciaciones del sistema social están en relación directa con los cambios en los medios de comunicación.⁴⁹

El paso de la escritura caligráfica a la mecanográfica operó los cambios en los modos de lectura. La lectura anterior a la imprenta era básicamente analógica, después de la imprenta (aunque lentamente) se impone la lectura literal (referencial).⁵⁰ Los cambios tecnológicos del manuscrito al impreso fueron la condición de posibilidad para transformar la concepción del significado. La sociedad retórica, por estar dominada por la oralidad, no distingue entre representación de la cosa (la palabra) y la cosa representada (el objeto nombrado), pues la comunicación oral no objetiva la palabra como sí lo hace la escritura, y más aún, la imprenta.⁵¹

Esta diferencia en la concepción del significado ayuda a distinguir el uso del discurso retórico moderno. Para Olson el discurso medieval era analógico mientras que el de la Edad Moderna analítico-referencial.

⁴⁹ Para nuestro periodo los más importantes son los de la escritura y los de la imprenta, ambos afectan los programas de la retórica.

⁵⁰ Para autores como Mendiola, el conocimiento retórico es una sofisticación de la oralidad provocada por la aparición de la escritura; en cambio, la ciencia es una depuración de la escritura generada por la expansión de la cultura impresa.

⁵¹ Olson sostiene que “en la actualidad se sabe con certeza que los autores del siglo XVII estaban en completa posesión de una nueva conciencia del lenguaje, los signos, las ideas y el discurso, lo que les permitía juzgar como imperfectos los usos anteriores de los signos y de las formas del discurso”. David Olson, *El mundo sobre el papel. El impacto de la escritura y la lectura en la estructura del conocimiento*. Barcelona, Gedisa, 1997, pág. 187.

El discurso analógico era la forma de escritura que se adecuaba a la forma de la lectura (...) (que) debía formar su propia síntesis y detectar los significados ocultos en los acontecimientos. Las artes retóricas medievales establecieron los múltiples modos de interpretar los textos dados sus múltiples niveles de significación.⁵²

Los autores de la Edad Moderna menospreciaron esa lectura por retórica o poética. La consideraban poco apropiada para el discurso serio porque los textos y los signos en los cuales se basaba eran excesivamente polisémicos y ambiguos, aludían a los significados profundos, ocultos o místicos e invitaban a una lectura entre líneas. Para ellos, el discurso serio requería una clase de escritura analítica o representatorial, en el cual las palabras sustituyeran a las cosas, la clase de discurso que hoy consideramos prosa escrita.⁵³

Pero volvamos otra vez a las crónicas. Por contenido de las crónicas se entiende, en la argumentación de los historiadores, el “Nuevo Mundo”. El argumento es muy sencillo: las crónicas de la Conquista, colonización y evangelización hablan de una realidad desconocida hasta ese momento, por lo tanto, esta nueva realidad no podía ser dicha en las formas literarias existentes, hasta el momento del descubrimiento, en el “Viejo Mundo”. Del razonamiento anterior se concluye lo siguiente: los cronistas inventaron un nuevo género, quizás de manera inconsciente, para poder hablar de la realidad nueva. Dicho de manera más clara, los cronistas experimentaron por medio de los sentidos (la vista, el olfato, el tacto, el gusto, el oído) una realidad novedosa, por lo que la expresaron en un género literario nuevo.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ David Olson, *op. cit*, pág. 188. La importancia social de la retórica irá disminuyendo en relación directa con la expansión de la cultura impresa. La retórica es un mecanismo de control de la comunicación escrita aún basado en la oralidad. Parece extraño sostener que la oralidad definía los criterios de la escritura, pero todo se vuelve más claro si se parte del hecho de que se escribía para ser leído. Por ello, la retórica empieza a tornarse obsoleta en la medida en que se generaliza la capacidad de leer y escribir

Sin embargo, la retórica como mecanismo de interpretación construye un esquema binario de orden normativo (correcto/incorrecto) para juzgar los modales y las conductas apropiadas a la sociedad. La interpretación entre ser humano y sociedad se ha dado principalmente en forma normativa, esto es, moral.⁵⁴

La retórica, en las sociedades estratificadas, es totalmente un esquema de interpretación moralizante. Por ello, la realidad en las crónicas de la conquista es moral y no cognitiva. A manera de ejemplo veamos lo que dice O'Gorman refiriéndose al padre Acosta:

No me parece que sea sostenible pensar que es una búsqueda de la verdad por sólo la verdad misma. Ésta es una consideración de tipo moderno, muy alejada de la mentalidad del autor, según ésta se nos ha revelado. Recordemos la fuerte orientación tradicionalista inspirada en un profundo sentimiento religioso al que quedaba supeditada toda actividad intelectual, que como cualquier otra actividad caía necesariamente bajo el dominio de la ética. (...) Estamos, pues, en presencia de un pragmatismo ético que condicionó el conocimiento de la época.⁵⁵

Para el sistema observador existen dos posibles nociones de experiencia: una cognitiva y la otra normativa. La segunda funciona cuando no rehace la estructura de la expectativa decepcionada sino que la conserva; y la conserva porque es sumamente valiosa para la sociedad como para ser cambiada. Las reacciones ante la frustración de la expectativa se expresa en la distinción ser/deber ser, en donde el ser pertenece a la modalidad cognitiva mientras que la modalidad normativa al deber ser.

⁵⁴ La modernidad con diferenciación en sistemas funcionales ha abandonado esa concepción moralizante de la sociedad.

⁵⁵ "La Historia natural y moral de las Indias de P. Joseph de Acosta", Edmundo O'Gorman, *Cuatro historiadores de Indias*, México, SEP/Diana 1979, pág. 208.

La expectativa normativa pertenece a los conocimientos que, por ninguna razón, deben ser discutidos. Este tipo de estructuras que deben mantenerse (conocimientos almacenados) en el siglo XVI, son las teológicas. Por lo tanto, desde nuestra argumentación, los conocimientos teológicos cristianos orientan las expectativas de forma moralizante.

En la sociedad española del siglo XVI, la experiencia depende de la acción y, en esta clase de expectativa, la acción se observa por medio del esquema binario norma/desviación de la norma. En una sociedad estratificada se accede al conocimiento por el modo de vida que se lleva. El saber depende del modo de vida. Por esto los conquistadores no cambiaron su concepción del mundo al entrar en contacto con la “nueva realidad americana”.

La experiencia del hombre del siglo XVI funciona normativamente. ¿Qué significa esto? Significa que la experiencia del mundo está sometida prioritariamente a la moralidad, es decir, la expectativa normativa tiene primacía sobre la cognitiva. Las expectativas de la sociedad española del siglo XVI son morales y, por supuesto, cristianas. Por ello, aunque las expectativas fracasen no son cambiadas. Las crónicas no son comunicaciones científicas, sino comunicaciones retóricas. A pesar de que la retórica se basa en expectativas normativas, no por eso deja de producir conocimiento, pero es un conocimiento, llamémosle así, “precientífico”. Una cultura con primacía retórica tiene como objetivo fundamental moralizar y no conocer, o dicho de otra manera, su forma de conocimiento es moralizante.

Las crónicas no ofrecen conocimiento singular de los acontecimientos históricos, sino conocimiento general con una finalidad moral y ejemplar. Edmundo O’Gorman insistía permanente en no buscar información en los

relatos de la conquista de México del siglo XVI, sino tratar de comprender lo que significaron en su época”.⁵⁶

Sólo para demostrar que este modelo podría explicar la acción de autores europeos dedicados a describir a sociedades americanas, presento un ejemplo.

Una de las obras principales de divulgación del humanismo español es la *Silva de varia lección* (1540), del sevillano Pedro Mexía.⁵⁷ Dada su importancia para la época, lo más probable es que haya sido ocupada como modelo para autores que se lanzaron a la aventura americana. Tal vez por eso existan grandes paralelismos entre la *Silva* y *La Araucana*, a tal grado que es posible afirmar que existe un “modelo principal” para la representación de los araucanos en la obra de Ercilla: la representación de los otomanos en la *Silva* de Mexía.⁵⁸

Para Mexía, la guerra, herencia del pecado original, es el motor de la historia. De esta forma, el advenimiento de tiranías y reinos de infieles, que amenazan al mundo cristiano, son manifestaciones de la intervención divina, porque Dios permite que los hombres malvados, infieles e idólatras, castiguen a los pecadores, o pongan a prueba la fe de los buenos para perfeccionarlos:

(cruelles reyes y tiranos) aunque malos por sí, son ministros de Dios; y aun siervos los llama la Escritura alguna vez, porque con ellos pierde y deshace

⁵⁶ O’Gorman, *op. cit.*, pág. 87.

⁵⁷ Sólo se publica por Antonio Castro y otra por la Sociedad de Bibliófilos Españoles. Mexía, Pedro, *Silva de varia lección*, ed. de Antonio Castro, Madrid, Cátedra, 1990, 2 vols.

⁵⁸ Para 1551, cuando Ercilla regresaba a España de su viaje con el príncipe, Mexía estaba a punto de publicar la novena edición castellana de su *Silva*, obra que reeditaría muchas veces en castellano y en otros idiomas. Ercilla y Zúñiga, Alonso de, *La Araucana*, ed. de Marcos A. Moríñigo e Isaías Lerner, Madrid, 1987. De *La Araucana*, citamos el libro y el capítulo con números romanos; la estrofa y la página con números arábigos.

Dios los malos y prueba y perfecciona los buenos y castiga y emienda los pecadores.⁵⁹

El caso más relevante de este paradigma, según Mexía, es la historia de los turcos. Para Mexía los turcos son “diabólica gente” y “enemigos de Jesucristo”.⁶⁰ Al parecer del autor, la razón por la cual Mahoma es venerado en la mayor parte del mundo conocido y por la que sus diabólicos e infieles seguidores han triunfado sobre muchos pueblos cristianos en guerras y batallas, es por la voluntad de Dios. Los discípulos de Mahoma son los instrumentos con los cuales Dios castiga los pecados de los cristianos. Para este cronista, entonces, el origen del imperio otomano es inconcebible si no se toma en cuenta los pecados de los cristianos.

Aunque Mexía considera que los turcos son una secta diabólica, observa en ellos, como la hará Ercilla con los araucanos, muchas cualidades.⁶¹ A sus líderes y capitanes los llama “excelentísimo capitán”. Mexía ve en sus líderes a amantes de su libertad. “Sacó a su patria y gente de (...) servidumbre”.⁶² Los epítetos que Ercilla usa para alabar las cualidades admirables de sus héroes araucanos corresponden a los de Mexía.

A la luz del paradigma de Mexía del otomano infiel, se puede reconsiderar *La Araucana* de Ercilla. Una lectura cuidadosa de *La Araucana* demuestra grandes semejanzas con la visión de los turcos que establece Mexía. Los araucanos están representados por Ercilla tal y como Mexía representa a los turcos antes del establecimiento de su imperio, cuando eran pueblos guerreros que estaban a punto de unificarse con el advenimiento de su

⁵⁹ Mexía, *Silva...*, 1, 35, 477.

⁶⁰ Mexía, *Silva...*, 1, 12, 275.

⁶¹ Misma característica presente en Sahagún.

⁶² Mexía, *Silva...*, 2, 27, 699-701.

primer capitán Otomano. Caupolicán, en *La Araucana*, juega un papel equivalente al Otomano de Mexía.

Como en la versión de la historia turca de Mexía, los araucanos de Ercilla luchan en batallas constantes, los unos contra los otros, cuando no luchan en contra de los cristianos. La descripción de los turcos en el tiempo del legendario capitán Otomano, pero antes del advenimiento del primer Solimán, corresponde a la representación que Ercilla ofrece de los araucanos como “(gente) soberbia, gallarda y belicosa/ que no ha sido por rey jamás regida”.⁶³ El vocabulario de Ercilla es casi idéntico al de Mexía cuando describe a los turcos como una falsa secta diabólica de infieles que consultan al diablo antes de iniciar cualquier actividad bélica.

Al igual que en la versión de la historia de los otomanos según Mexía, es por intervención divina que Dios permite que un pueblo infiel castigue a los cristianos por sus pecados. La meta militar de los araucanos no es la simple victoria sobre los españoles en el Nuevo Mundo. Como los turcos de Mexía, algunos de los capitanes araucanos desean conquistar a la monarquía europea.⁶⁴

No es una coincidencia que en *La Araucana* Ercilla haga referencias directas a los turcos y que sus descripciones de éstos y de los araucanos sean idénticas. Los turcos de Ercilla son adoradores del diablo que consiguieron poder en virtud de la intervención divina a causa de los pecados de los cristianos. Ercilla parece poner la prosa de Mexía en verso cuando dice que por intervención divina Carlos V y su hijo Felipe están conquistando a los turcos.

⁶³ Ercilla, *La Araucana*, I, I, 6, 129.

⁶⁴ Ercilla, *op. cit.*, VIII, 16, 275.

Más allá de las indiscutibles semejanzas entre la representación de Mexía de los turcos en la época de Otomano y la de Ercilla de los araucanos en la época de Caupolicán, que llevan a especular que *La Silva de varia lección* fue fuente para *La Araucana*, se puede decir que los dos autores comparten la misma visión histórica y el mismo paradigma para representar la relación entre infieles y cristianos.

Me parece que el paradigma seguido por estos autores y el de Sahagún es claramente el mismo: definir al otro (el otomano y el indio, para el caso expuesto) desde el yo occidental-cristiano. Es decir, describir al no cristiano a partir de lo que la mentalidad europea cristiana piensa que debería ser, y no de lo que era. Claro que esta imposibilidad de “reconocer al otro” no debe entenderse como un fracaso de la mentalidad occidental, sino simplemente como la dificultad (o la imposibilidad) para poder ver a lo distinto desde otro enfoque que no sea el cristiano, o para que la alteridad sólo represente un rol que la providencia le tiene destinado.⁶⁵

c) *Análisis del discurso sahguntino desde la otredad.* La perspectiva que utilicé para la elaboración de este texto es la de la otredad. Pero antes de iniciar expondré cuáles son las razones por las cuales justifico utilizar esta postura.

En esta época dominada por las imágenes, la importancia de estudiar el uso que se hace de la representación del Otro sobresale con especial fuerza. Sobre esto existe un sinnúmero de ejemplos en las manifestaciones en favor o

⁶⁵ Tal vez, la dificultad o imposibilidad para reconocer la alteridad sea más evidente en el plano religioso o, para usar el término de Luis Villoro, en el plano “sobrenatural” (religioso) que en el plano natural (lo humano, flora y fauna). La razón es que la Providencia determina qué es lo bueno o lo malo, y por ello no puede existir otra alternativa. El cristianismo, en particular el de la época que intentaba ser un cristianismo en expansión, no permite más que una verdad; hacer lo contrario, hubiera sido atentar contra su propia naturaleza.

en contra de las celebraciones del Quinto Centenario de la llegada de los españoles al continente americano. Después de cinco siglos, el Occidente todavía está condicionado por los efectos de aquel momento histórico en que, sobre la destrucción de pueblos y culturas, fundó su primera apertura al mundo.

Hace relativamente poco los especialistas en historia de la cultura se han interesado por la idea del “Otro”, por el estudio de *l’Autre*. Este nuevo interés corre en paralelo con la aparición de la preocupación por la identidad cultural y los encuentros culturales, un ejemplo más de las numerosas preocupaciones actuales, como, por ejemplo, el debate en torno al multiculturalismo, que permite a los estudiosos plantear nuevas cuestiones acerca del pasado.

La mayoría de los estereotipos de los otros —el de los judíos según los gentiles, los musulmanes según los cristianos, los negros según los blancos, la gente de pueblo según la gente de ciudad, los militares según los civiles, las mujeres según los hombres, etcétera- han sido y son hostiles y despectivos o, en el mejor de los casos, condescendientes.

En el seno de una determinada cultura se produce un proceso de distinción y distanciamiento análogo. Muchas veces los varones se han definido a sí mismos en contraposición con la imagen que tenían de las mujeres. Los jóvenes se definen a sí mismo en contraposición con los viejos, la clase media en contraposición con la clase trabajadora, o el norte (ya sea en Gran Bretaña, en Francia, en Italia o en México) en contraposición con el sur.

En el caso de los grupos que se enfrentan a otras culturas, se producen dos reacciones contrapuestas. Una es negar o ignorar la distancia cultural, asimilar a los otros a nosotros o a nuestros vecinos, mediante la utilización de

la analogía, tanto si el empleo de ésta es consciente como si es inconsciente. El otro es visto como reflejo del yo. Así, por ejemplo, el guerrero musulmán Saladino era visto por algunos cruzados como un caballero. El descubridor Vasco de Gama, cuando entró por primera vez en un templo indio, interpretó una escultura de los dioses Brama, Vishnu y Shiva como una imagen de la Santísima Trinidad (del mismo modo que los chinos interpretarían más o menos un siglo después las imágenes de la Virgen María como la representación de la diosa budista Kuan Yin). Al entrar en contacto por primera vez con la cultura japonesa a mediados del siglo XVI, el misionero jesuita S. Francisco Javier calificaba al emperador (que tenía un estatus social altísimo, pero muy poco poder) de “papa” oriental. Es la analogía lo que hace inteligible lo otro, lo que lo domestica.

La segunda respuesta habitual es justamente la contraria de la anterior. Consiste en la invención consciente o inconsciente de otra cultura opuesta a la propia. De ese modo, convertimos en “otros” a nuestros congéneres. Así, por ejemplo, la Canción de Roldán describía al Islam como una inversión diabólica del cristianismo, y presentaba una imagen de los musulmanes como adoradores de una trinidad infernal, compuesta por Apolo, Mahoma y cierto “Termagante”. Herodoto presentaba una imagen de la antigua cultura egipcia justamente como la inversión de la griega, y señalaba que en Egipto se escribía de derecha a izquierda, y no de izquierda a derecha, que los hombres se ponían la carga sobre la cabeza y no sobre los hombros, que las mujeres orinaban sentadas, y no de pie, etcétera.

Un caso todavía más extremo de “alterización” de la mujer por parte del varón es la imagen de la bruja, habitualmente fea, y a menudo asociada con

animales tales como la cabra o el gato, y con el diablo. Durante los siglos XVI y XVII, las brujas empezaron a ser representadas cada vez con más frecuencia cocinando o comiéndose niños.

En la España de comienzos de la “Edad Moderna”, los herejes encarcelados por la Inquisición eran obligados a llevar un sombrero puntiagudo como el que se pintaba cuando se “retrataba” a las brujas. La confusión entre judíos y brujas es muy reveladora, y constituye una prueba de la existencia de una idea general del Otro y de lo que se ha llamado “un código visual general de expresión de lo infrahumano”.

Los textos que dan fe de las relaciones entre europeos y americanos en el siglo XV y XVI documentan perfectamente un encuentro cultural, pero en particular son testimonio de las respuestas dadas a dicho encuentro por los miembros de la cultura occidental. Quizá las imágenes producidas, gráficas o textuales, no hablen de otra cosa que no sea de Occidente mismo. El otro sólo es presentado como la inversión del Yo.⁶⁶

Se ha subrayado a menudo el procedimiento al que todos los europeos recurrieron constante y forzosamente y que los llevó a establecer analogías entre las realidades nuevas que buscaban manifestar y aquellas que les eran familiares porque pertenecían a su universo, su cultura y su pasado. 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

⁶⁶ A pesar de que la visión del otro viene determinada por prejuicios y estereotipos, nos proporciona un testimonio extraordinario si se sabe leer. Para lograrlo, es urgente penetrar en el corazón de esa sociedad y de su mentalidad, y la forma de hacerlo consiste en preguntar cómo y dónde fijaron las líneas divisorias que determinaban quién estaba dentro y quién estaba fuera de las características que definían al Yo.

africanas, o sea, tratándose de un hispánico, del Maghreb. En cuanto a 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. Cabe notar que los dos guerreros se refieren a las ciudades más prestigiosas de su época, las del mundo mediterráneo como Sevilla, Venecia, El Cairo, Roma, Constantinopla.⁶⁷

Más tarde, los cronistas religiosos seguirán 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 resulta inseparable del problema de la identidad americana.⁶⁸

Intentar explicar el por qué Sahagún describe al indio en la forma en que lo hace es uno de los objetivos de este trabajo. Es decir, buscar el marco en el que el fraile se desplazó.

El indio, el otro del español más radical del siglo XVI, es un otro contradictorio, una vez ser diabólico y otra Adán incontaminado; incapaz de actividad política y, al mismo tiempo, habitante de Utopía. El indígena, monstruo y ser angélico.

La construcción de la alteridad es ante todo un producto directo de una relación de poder, pues la alteridad supone identidad, esto es una identificación

⁶⁷ Hernán Cortés, *Cartas de relación*, México, Porrúa, 1960, págs. 17, 33, 46, 51, 55. Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de Nueva España*, México, editorial valle de México, 1985, págs. 314, 334, 336 y 338.

⁶⁸ Aunque la comparación corresponde efectivamente a una apropiación de la realidad ajena por parte del discurso dominante que la reduce y modifica mediante los conceptos y categorías que le impone, aunque revele asimismo una incapacidad para concebir y describir algo nuevo, que niegue e invalide el marco en el que esta realidad se expresa naturalmente y que la hipérbole tenga por lo regular un propósito político evidente –para Cortés, por ejemplo, el de pintar al mundo conquistado de tal modo que el mérito del conquistador resulte exaltado y por tanto que el favor del soberano asegure la continuación de lo emprendido-, hay en todo esto algo más.

y una diferenciación, provenientes de articulaciones discursivas que obedecen, en cada momento de la historia, a estrategias diversas, y que producen efectos de poder, también diversos.

Sin embargo, la otredad construida por los europeos tiene otra vena: la imaginación. La "invención" del Nuevo Mundo, del Cuarto Mundo, de lo que Enrique Dussel ha denominado la "invención" del "ser-asiático" de América, es producto de la imaginación europea, sin la mediación del reconocimiento de la especificidad de la realidad americana. Sobre el particular, el mencionado autor afirma:

Se "inventó" el "ser-asiático" de lo encontrado. ...América fue inventada a imagen y semejanza de Europa....El "ser-asiático" –y nada más- es un invento que solo existió en el imaginario, en la fantasía estética y contemplativa de los grandes navegantes del Mediterráneo. Es el modo como "desapareció" el Otro, el "indio" no fue descubierto como Otro, sino como "lo Mismo" ya conocido (el asiático) y sólo reconocido (negado entonces como Otro): "en-cubierto".⁶⁹

La "invención" de América da cuenta de un no reconocimiento y, en consecuencia, de la negación de la alteridad, proceso posibilitado por un intenso encubrimiento propio de la instauración de un proyecto con ontología y teleología eurocéntrica o en otras palabras, de la cultura occidental y su pretensión por hacerse universal y hegemónica.

El ecumenismo del cristianismo en tanto religión y única verdad revelada transforma a los nativos en "infielos", sujetos a la aplicación de múltiples tecnologías de evangelización y desarrollo, en pro de la salvación de sus almas hechiceras, profanas y demoníacas. El ideal cristiano posibilita la "transformación" del otro por medio de su demonización; es decir, a partir de la

⁶⁹ Enrique Dussel, *El encubrimiento del indio: 1492: Hacia el origen del mito de la modernidad*. México, Cambio Siglo XXI, 1994, págs. 38-41

difusión de la idea de que existen enemigos del orden cristiano, los agentes de la fe en Cristo modifican la identidad discursivamente y llega hasta el aniquilamiento físico del no cristiano. Esta manifestación de la conquista espiritual al consolidar el dominio del imaginario del nativo o extraoccidental, se presenta como el ideal de salvación

Sin embargo, la cultura occidental no logra cubrir completamente los otros imaginarios. Sin duda existen parcelas donde se encuentran el pensamiento del otro. En la sociedad colonial, como en la nuestra, confluyen contrapoderes, contradiscursos, contrarelatos o imaginarios. Lo verdaderamente importante es poder identificarlos.

Hasta ahora se ha hablado del otro de Sahagún, pero no estaría completo este apartado si yo mismo no defino a mi otro, en este caso a Sahagún mismo. Básicamente, el franciscano fue un hombre totalmente inmerso en el mundo de sus convicciones cristianas. Por tal razón no se le puede pedir, en justicia, que apelara al relativismo cultural de nuestro tiempo para juzgar o evaluar a otra cultura, en particular a una tan radicalmente distinta a la suya como lo fue la mesoamericana. La imposibilidad de dar a conocer al otro, de describirlo en toda su diferencia, no debe ser juzgada como algo intencional, sino como un impedimento “natural” o “normal” para el franciscano. No es objeto de estas líneas “juzgar”, “regañar” o “condenar” las acciones del fraile. Todo lo contrario, como nosotros sí podemos relativizar intentamos comprender su contexto y explicar cómo, qué y por qué escribió Sahagún sobre el mundo indígena.

Así como aseguré que el fraile no pudo haber comprendido a su otro, al indio, también es claro que yo, observador del siglo XXI, no me es del todo

posible entender a mi otro, es decir a Sahagún. Pero este trabajo nunca ha pretendido decir la última palabra sobre el accionar del hijo de san Francisco; cosa además imposible. Lo que sí ha intentado es proponer una perspectiva, tal vez limitada, pero siempre con el objeto de presentar una postura que pueda enriquecer el conocimiento sobre el misionero.

El mundo en el que me desarrollo se explica de una forma radicalmente distinta a la que poseía Sahagún. A mí, por ejemplo, me es imposible creer que las culturas precolombinas fueran manifestaciones demoníacas. En cambio, para Sahagún y la mayoría de sus contemporáneos la presencia y el poder de Satanás fueron más que visibles. De lo que se trata es de reconocer la dificultad que tiene algún interesado del siglo XX o XXI para entender el proceder y el pensamiento del fraile. ¿Cómo entender las acciones de los misioneros si yo no comparto su visión del mundo? Básicamente a través de la interpretación. Lo que presento en este trabajo son intentos para comprender al mendicante. Seguramente habrá algunas cuestiones (no sé cuántas) que, en este momento (y tal vez nunca), no puedo advertir. Pero he intentado reconstruir lo más que fue posible las circunstancias que envolvieron y, por supuesto, explican la acción sahaduntina.

III. LA PRIMERA POLÉMICA: PERTINENCIA HISTÓRICA DE SAHAGÚN.

3.1. EDAD MEDIA O RENACIMIENTO.

En 1985 un Norbert Elías de 88 años visitó el Collège de France.⁷⁰ En aquella ocasión este enorme pensador afirmaba que nuestro instrumental mental, con sus polaridades radicales, ya sea entre continuidad y discontinuidad o entre Antigüedad y Edad Media, es prisionero de oposiciones estáticas. Elías pensaba que consideramos a la innovación como algo absolutamente incompatible con la continuidad cuando en realidad es evidente, por ejemplo, que los avances intelectuales hechos en la antigua Grecia no habrían podido ser tales sin el saber recibido de los babilonios. Pero, decía Elías, seguimos pensando todavía etnocéntricamente.

Las ciencias de la naturaleza impusieron el modelo de las relaciones de causa y efecto, pero no podemos dar cuenta de la relación entre los babilonios y los griegos en términos de causalidad. Es necesario restablecer una correcta comprensión de las continuidades inscribiendo los descubrimientos e innovaciones en el conjunto de las condiciones, anteriores y obligadas, que las hicieron posibles. Ante esto Norbert Elías proponía reemplazar la noción de “revolución científica” por la de “desarrollo del saber”.⁷¹

Lo que pretendía decir el pensador alemán era que el cambio debe ser entendido no como una discontinuidad o una ruptura, sino como un proceso

⁷⁰ Roger Chartier lo entrevistó y el documento apareció en *Libération*, el 5 de diciembre de 1985. Cfr. Roger Chartier, *El juego...* págs. 291-294.

⁷¹ Elías declaraba sentirse totalmente alejado de teorías como las de Jun y Popper que rompen la necesaria continuidad entre lo que distinguen como “precientífico” y lo que consideran “científico” universalizando nuestra propia concepción de la ciencia.

dinámico de transformación de la configuración social, que hace pasar de un estado al otro. En este sentido criticaba a los historiadores porque pensaba que seguían trabajando dentro de un recorte cronológico rígido que crea discontinuidades arbitrarias, pero que es sin duda necesario para un trabajo de especialista. Su perspectiva es otra: apunta a trascender esas fronteras canónicas, esos compromisos cronológicos para comprender en su larguísima duración los procesos que permitieron los avances del saber o los que modificaron las actitudes y los comportamientos de los hombres entre sí.

De esta forma adopto aquí una visión que no pretende cortar lo que podría considerarse el proceso de escritura (o descripción) del otro por parte del discurso occidental. Básicamente pienso que no existe un corte radical que aleje a fray Bernardino de Sahagún de un hombre medieval dedicado o interesado en la alteridad, en particular a alcanzar la conversión del otro. Posiblemente la única pero gran diferencia sea que el fraile menor se enfrentó a un ser totalmente desconocido para el pensamiento europeo: el indio mesoamericano.

Sin embargo, la interrogante es si los agentes europeos que participaron en el “descubrimiento”, la conquista, colonización y evangelización del territorio americano y sus habitantes crearon un mecanismo totalmente nuevo para explicar las nuevas realidades a las que se enfrentaron. Para el caso de Sahagún, que es el que aquí interesa, mi hipótesis es que la tradición religiosa, mental y escrituraria cristiano medieval le marca al mendicante su proceder. Pero antes de demostrar la idea anterior hablaré sobre lo que a mi parecer es

un impedimento para la comprensión de la *Historia general* y su autor: la separación entre el accionar medieval y el renacentista.⁷²

Así, este pequeño apartado se restringe única y exclusivamente a mostrar que no necesariamente se debe considerar a Sahagún como un exponente de lo mejor del renacimiento. Con base en diferentes propuestas de periodización histórica, no concordamos con la idea propuesta por la historiografía oficial de que a partir de 1492, año en que Colón se tropieza con América, nacen los Tiempos Modernos y se sepulta a la Edad Media.

Aquí no se analizará el término Edad Media en los diferentes momentos históricos en que se fue creando su significado,⁷³ pero se dará una breve síntesis de cómo fue entendido en cada uno de ellos. Después se desarrollará una reflexión sobre la periodicidad de la Edad Media,⁷⁴ el primer problema al que se enfrenta quien desee estudiar esta etapa de la historia, para explicar el

⁷² Con el objeto de evitar alguna posible confusión, me parece necesario precisar más sobre la periodización que considero más conveniente para contextualizar a Sahagún. De forma general debe quedar claro que insertar al fraile menor como exponente, principalmente, del medioevo busca una utilidad: entender su acción. Es decir, como cualquier periodización, la que se utiliza aquí es un recurso, de explicación sobretodo. El interés de extender hasta finales del siglo XVI la Edad Media no debe parecer un mero capricho o algún tipo de necedad. El pensamiento o los sentimientos no responden necesariamente a una cuestión cronológica. El accionar dirigido a la práctica del mendicante no es muy distinto al expuesto por san Agustín en su célebre *De civitate Dei*. Querer entender a fray Bernardino como humanista y renacentista, lo alejan de su contexto. Estudiar a Sahagún como un hombre medieval facilita su comprensión, en particular porque no intenta separarlo de la tradición a la que pertenece. Sahagún es continuidad. Lo cual no significa que su esfuerzo sea exactamente igual a san Agustín, por ejemplo; las circunstancias son otras, pero lo que las explican es la misma: Dios. Por último, este Sahagún medieval es una mera propuesta para su estudio; de ninguna manera intenta invalidar (o menospreciar) otros marcos explicativos.

⁷³ Todo un estudio histórico del término Edad Media aparece en el primer capítulo de Alfonso Mendiola, *Bernal Díaz del Castillo, verdad romanesca y verdad historiográfica*. México, UIA, Serie Historia y Grafía, Segunda edición, 1995. También Jacques Heers en los primeros capítulos de *La invención de la Edad Media*. Madrid, Crítica, 1995, analiza cómo se fue constituyendo la idea de la Edad Media y de Renacimiento.

⁷⁴ Incluso, espacialmente también resulta un exceso la generalización que se desprende del concepto Edad Media, ya que también homogeniza una diversidad geográfica muy vasta que tampoco es reducible, culturalmente hablando, más que ha determinados siglos. En la actualidad los medievalistas piensan que la Edad Media no existió como un todo homogéneo. Nunca se dio por completo un solo “estándar” en las formas y modos de vivir y sentir la Edad Media por parte de los individuos que formaron las distintas sociedades. Cada sociedad y época construyeron su propia forma de vivir las circunstancias que las rodearon. Tal vez, las condiciones económicas, como el sistema feudal, y el telón de fondo religioso sean las características que compartan la sociedad occidental medieval en su conjunto, sin embargo, las formas de experimentarlas son, sin duda, diferentes.

por qué, a pesar de pertenecer al siglo XVI, calificamos el pensamiento del fraile menor como medieval. Esto sin el tono peyorativo que ha cargado el término, pero alejado del inútil discurso apologético que ha caracterizado durante décadas las arengas sobre las obras de Sahagún, en particular sobre la *Historia general de las cosas de la Nueva España*.

El concepto de Edad Media fue construido por los hombres del Renacimiento, quienes buscaron identificarse con los hombres de la Antigüedad antes que con sus inmediatos predecesores: los “hombres medievales”. Sabemos que dicho concepto ha cargado con una valoración negativa porque, como dice Bernard Guenée,⁷⁵ la Edad Media nació del desprecio. Los “humanistas renacentistas” la pensaron como una época oscura, de estancamiento, atraso e ignorancia, ubicada en un lugar flanqueado por dos grandes etapas de la historia humana: la Antigüedad Clásica y el Renacimiento. Lugar intermedio en donde se vive el atraso con relación al mundo de las artes y el legado grecolatino es desplazado por la teología.

En la Ilustración el término se convierte en sinónimo de feudalismo y representa el atraso técnico (sociedad precientífica). Para los ilustrados, el atraso parte del mundo de la ciencia, por lo que confrontaron la razón con lo “irracional” y “acientífico” que les parecía la Edad Media.

En el siglo XIX se construirán dos visiones de la Edad Media: una sigue los planteamientos de la Ilustración, que la representaba de una manera negativa; con la otra, la del Romanticismo, empieza a ser valorada. Se le verá como aquello que la industrialización vino a destruir: la comunidad, la

⁷⁵ Bernard Guenée, *Histoire et culture historique dans l'occident medieval*. Paris, Aubier, 1980, pág. 9.

naturaleza, el heroísmo. En el siglo XX se presentaron varias propuestas de periodización que ayudaran a comprender mejor los procesos históricos.

De manera tradicional a la Edad Media se le coloca cronológicamente entre los siglos V al XV de nuestra era, siendo la caída de las dos partes del Imperio Romano (el de Occidente en el siglo V y el de Oriente en el siglo XV) sus márgenes habituales. Considerar así a este periodo nos llevaría a aceptar que la Antigüedad Clásica, con todas sus implicaciones, llegaría a su fin con el declive de Roma y los inicios del Renacimiento se darían hasta el siglo decimoquinto, dando la impresión de que entre estos periodos no existe ninguna conexión y que son totalmente independientes.

Esta forma tradicional de pensar a la Edad Media llevaría a considerar como “medieval” a todo lo ocurrido durante esos diez siglos, pero ¿acaso son sólo estos factores los únicos válidos para colocar inicios y fines a los procesos históricos?, pensar así significaría un menosprecio hacia otros fenómenos o sucesos que intervienen, tal vez de una manera más directa, en la vida de los individuos, como el imaginario y las relaciones sociales.

La periodización tradicional debe ser entendida como una necesidad pedagógica, es decir, el “cortar el pasado en rebanadas”, como dice Jacques Heers,⁷⁶ es sólo un instrumento, pero de ninguna manera significa que los procesos económicos, políticos, sociales o culturales se fragmenten. A partir de la década de los 70, historiadores como Henri Irenée Marrou, seguido al parecer más recientemente por Peter Brown,⁷⁷ se han percatado de lo ridículo que es pensar a la historia como un todo dividido, sobre todo con argumentos como el que la caída del Imperio Romano de Occidente signifique el derrumbe

⁷⁶ Jacques Heers, *op. cit.*, pag 27.

⁷⁷ Peter Brown, *El mundo de la antigüedad tardía*. Madrid, Taurus, 1989.

de todas las estructuras que lo sustentaban y que a partir de su “derrota” se dé paso a una situación completamente diferente. Por ello le fue indispensable a este historiador proponer el término “antigüedad tardía”⁷⁸ que explica de una mejor forma el intervalo entre la Antigüedad Clásica y la Edad Media, un periodo que comprende los siglos II al VII y que representa una conexión entre las dos etapas.

Por su parte, Paul Veyne⁷⁹ indica que pensar en decadencia y caída de Roma implica la aceptación de que un mundo se acababa, y lo único que ocurría de hecho era el hundimiento de ciertas estructuras políticas en las provincias romanas occidentales. También en fechas relativamente recientes se han propuesto otras formas de englobar, entender y estudiar al medioevo rompiendo tajantemente con divisiones poco elásticas. Por ejemplo, Jacques Le Goff piensa en una Edad Media más larga, que duraría del siglo II al siglo XVIII. Cito ampliamente:

Un espacio de 17 siglos no puede desarrollarse sin cambios, y conviene por eso usar el instrumento de la periodización para distinguir en este tiempo subperiodos muy largos. Yo vería en él de manera gustosa una Antigüedad Tardía que va del siglo III al X (o, si esto les asusta, una Alta Edad Media separándose del siglo VIII al X de una Antigüedad Tardía propiamente dicha que se detendría en el siglo VII); una Edad Media central yendo de los alrededores del año mil, inicio del gran despegue medieval, a la mitad del siglo XIV; una Edad Media tardía, abarcando de la Gran Peste a los comienzos del siglo XVI, donde, más que el incierto Renacimiento, la Reforma pone fin al monopolio del cristianismo medieval y señala la ruptura de una unidad que se puede leer como totalitarismo. Estos son los tiempos modernos, de la Reforma

⁷⁸ Henri Irenée Marrou, *¿Decadencia romana o antigüedad tardía?* Madrid, Rialp, 1977.

⁷⁹ Cfr. Prólogo de Paul Veyne, en Peter Brown, *Genèse de l'antiquité tardive*. París, Gallimard, 1978.

a la Revolución Industrial, que se constituyen en una mezcla de estancamiento (Antiguo Régimen económico y político) y de innovación (nacimiento de la ciencia moderna, racionalismo de las Luces, afirmación de la idea de progreso, y, por supuesto, la Revolución Francesa, de la cual los efectos profundos sólo se sentirán en el transcurso del siglo XIX, sumados a los de la Revolución Industrial), la tercera hoja de esta larga Edad Media.⁸⁰

Para Jacques Le Goff si hay un punto importante a partir del cual se deba señalar el inicio de la Modernidad, éste es la culminación de la Reforma Protestante, que significa el fin del monopolio de la Iglesia Católica para regir almas. Pero hay que insistir en que este principio de la modernidad no indica ningún cambio esencial en la dinámica y el imaginario social, y menos si éstos son vistos en los elementos que están más involucrados con la cotidianidad.

Sólo con los cambios en la estructura social que produjo la victoria de la Revolución Industrial (sociedad industrial) se darán transformaciones radicales que acabarán con la dinámica medieval. En otra parte, este mismo autor ha mencionado que el “corazón” de la Edad Media se sitúa en los tres siglos y medio que van desde el año mil a la peste negra, pero destaca que se sentiría más inclinado a recolocar esa Edad Media corta dentro de una que se extendería “desde aproximadamente el siglo III hasta mediados más o menos del siglo XIX”, un milenio y medio en el que el sistema esencial es el del feudalismo, aunque haya que distinguir fases bien diferenciadas.⁸¹

El “paso” del Medioevo a la Modernidad no significa, en casi ningún aspecto, un corte, una novedad, un cambio rotundo. Lo que se ha llamado Renacimiento es sólo la consecuencia o el producto de los “renacimientos”

⁸⁰ Jacques Le Goff, *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*, Madrid, Taurus, 1983. Ver sobre todo el prefacio y el primer capítulo.

⁸¹ Jacques Le Goff, *La civilización del occidente medieval*. Piados, Barcelona, 1999, ver la Introducción.

anteriores: los medievales. Es el desenlace de un proceso que se venía gestando varios siglos antes.⁸² Ahora ya no se habla del Renacimiento, sino de los renacimientos: el Carolingio en el siglo IX, el del siglo XIII, marcado por el nacimiento de la escolástica y, por último, el del siglo XV. ¿No ha dicho Jacques Le Goff que el siglo XIII es un “Siglo de las Luces”, marcado por el gótico, el nacimiento de las universidades y la redacción de las grandes sumas del saber?⁸³

Todos los atributos del Renacimiento del siglo XV ya existen desde el siglo XIII, por lo que es absurdo decir que en el comportamiento de los conquistadores se manifiesten valores renacentistas como algo distinto de la Edad Media. Las interesantes obras de síntesis de P. Chaunu y de S. Ozment⁸⁴ hablan de “tiempos de reforma” para definir los años que comprenden entre mediados del siglo XIII y mediados del XVI, pero nunca los desligan del cuerpo de la Edad Media independizándolos totalmente de sus características.

Por todo lo anterior, creo que el haber vivido en el siglo XVI no hace a Sahagún un hombre nuevo, un renacentista. Las características por las cuales ha sido catalogado así no constituyen una mentalidad innovadora con respecto a religiosos de siglos anteriores, a quienes se ha adjetivado como medievales.

⁸² Se ha visto que el *quattrocento* italiano ya se encuentra presente desde el siglo XIII.

⁸³ Cfr. Jill Kraye (edición), *Introducción al humanismo renacentista*. Cambridge University Press. Edición española, Madrid, 1998. El objetivo de este texto es no ceñir la visión del humanismo, como suele ser habitual, al periodo que se extiende desde principios del siglo XIV hasta finales del XVI. Por ello, reserva no pocas páginas al estudio de sus antecedentes medievales y al de su pervivencia en el seiscientos y aun en siglos posteriores. De la misma forma, contrarresta la opinión de que el humanismo fue una aventura de corte estrictamente filológico, consagrada exclusivamente a los menesteres de latinistas y helenistas profesionales y definible en los cauces de un currículo formado por la gramática, la retórica, la poesía, la historia y la filosofía moral. También puede consultarse Peter Burke, *El Renacimiento*, donde se hace una crítica sobre este concepto y la forma en que ha sido comprendido.

⁸⁴ P. Chaunu, *Le temps des reformes. La crise de la chretienté. L'eclatement. 1250-1550*. París, Fayard, 1975. S. Ozment, *The age of reform (1250-1550)*. Yale U.P, 1980.

La propuesta de este trabajo será pensar a la Edad Media en una forma no tradicional, evitando aislarla principalmente de la etapa que, según la historiografía oficial, la sucederá: el Renacimiento. Es decir, nos desprenderemos de ciertos hábitos que impiden la reflexión de nuestro objeto de estudio. Pensamos en una Edad Media alejada de los clichés que la situaban como una época oscura. Pensamos en un Sahagún como heredero de una tradición que se entiende de una mejor manera como la continuidad de una tradición (o sistema) de pensamiento y no como un corte.⁸⁵

Esta postura está lejos de ser novedosa. Pero a pesar de que en algunos círculos se acepta que Sahagún es heredero de una doble herencia: la medieval y la renacentista, aún prevalece la opinión de una corriente historiográfica que promueve la idea de que el fraile actuó en la elaboración de la *Historia general* apegándose a un sentimiento renacentista.⁸⁶

⁸⁵ Sirva como ejemplo de este proceso de continuidad o herencia el impacto que tuvo la formación recibida en Salamanca (donde al parecer estudió fray Bernardino) de algunos de los pensadores más importantes del siglo XVI. Los maestros de Salamanca explicaban la gramática, las letras clásicas, la medicina y el derecho. Enseñaban la escolástica, en particular el tomismo, es decir, esa síntesis entre la Revelación y el aristotelismo que, en el siglo XIII, había intentado hacer Santo Tomás de Aquino. La formación de los frailes de Salamanca incluía el estudio profundo de las dos Summas de Tomás de Aquino y el aprendizaje del método escolástico: ese bagaje intelectual iba a ejercer una influencia incalculable sobre la visión del Nuevo Mundo. Según las concepciones tomistas, el derecho divino, que manaba de la Gracia, no anulaba el derecho natural, que procedía de la naturaleza racional. Por consiguiente, los príncipes paganos eran poseedores legítimos de sus reinos. Semejante posición iba en contra de los argumentos sostenidos por los partidarios de Enrique de Susa, cardenal de Osia en el siglo XIV, según el cual todos los soberanos paganos eran usurpadores. Había aquí el esbozo de una crítica de la política de los soberanos cristianos para con los infieles y los indios.

Esta herencia medieval ofreció el terreno del que se nutrirán en el siglo XVI los textos jurídicos y políticos de la “Escuela de Salamanca”. Con Francisco de Vitoria y Domingo de Soto, esta escuela abordará el problema crucial de la legitimidad de la conquista y de la evangelización forzosa de los indios.

Para el caso de fray Bernardino, ¿acaso el fraile y su apuesta por traducir una cultura distinta a la suya no podrían considerarse como herederos de la famosa Escuela de Traductores de Toledo? ¿Acaso puede negarse la actualidad que tiene en el fraile franciscano el pensamiento y accionar de san Agustín?

⁸⁶ Habría que precisar que por humanismo se pueden entender varias cosas: un ideal de vida cuyo centro es el hombre, una tendencia literaria que propone un estudio más preciso del mundo antiguo y un comportamiento mental y cultural. Se trata, pues, de tres tipos de inquietudes que no habían estado del todo ausentes a lo largo del Medioevo. Por otro lado, se ha problematizado la ubicación de ciertos personajes considerados tradicionalmente representantes de un Renacimiento-Humanismo “antes de tiempo”, por lo que se ha hablado de una “aurora del Renacimiento” de la que participarían ciertos autores. Sin embargo, pensar la historia como un todo que puede ser dividido en bloques con cortes específicos puede limitar una correcta percepción de los individuos que se desarrollaron en las distintas

Uno de los argumentos más recurrentes para considerar al franciscano como “renacentista”, es colocar su vida en una periodización que separa a los tiempos históricos con argumentos poco válidos, e incluso superficiales, y sin ninguna conexión entre sí. El razonamiento parece mecánico: si Sahagún vivió en el siglo XVI debe, necesariamente, ser un exponente del “Renacimiento”. Claro que esta circunstancia no es suficiente para lograr la aceptación de la pertenencia de fray Bernardino al Renacimiento, por lo que se ha recurrido al análisis de diferentes ideas-comportamientos del seráfico padre para lograr tal objetivo. Se han utilizado, principalmente, dos conceptos estrechamente ligados para demostrar que Sahagún rompió con la tradición medieval: haber alcanzado un conocimiento “etnográfico” y realizar una valoración positiva de ciertas características indígenas.

Debido a que desarrollaré estos y otros puntos más adelante, sólo se expondrá aquí lo que considero necesario.

Nuestro religioso es llamado padre de la etnografía, creador del método de investigación que se considera precursor de la investigación antropológica, ciencia decimonónica, de una sociedad y su cultura tal y como hoy se practica. Sin embargo, quien haya leído con atención la *Historia general* percibirá que la base del texto es teológica, no etnográfica. Sahagún no fue un antropólogo *avant la lettre*.

El otro caso que me parece representativo es la enaltecida capacidad del religioso para, primero, interesarse y rescatar las antiguallas de los indios y después para no condenar como demoníacas ciertas prácticas mesoamericanas. La explicación más difundida es que el fraile poseía un

sociedades. Más bien, creo que lo correcto es pensar a los seres humanos inmersos en diferentes procesos que significan, en general, una continuidad, sin perder de vista que los cambios en la época que nos interesa se dan de una forma casi imperceptible.

espíritu humanista-renacentista. Y aunque no niego que el fraile practicara un humanismo que le permitiera valorar ciertas manifestaciones culturales de los indios (educación y moral, principalmente) como positivas, creo que éste tiene mayor relación con un humanismo medieval (entendido en el plano definido con anterioridad).

En los últimos años se ha aceptado con menos dificultades que la herencia medieval de Sahagún intervino de forma determinante en la elaboración de su obra.⁸⁷ Por ejemplo, Alfredo López Austin afirma que

a pesar de las variaciones continuas en los planes del franciscano, todos ellos siguen una jerarquía escolástica y medieval, desde luego adaptada a la religión y costumbres de los antiguos mexicanos de la Nueva España.⁸⁸

No obstante, afirmar que el contenido de su trabajo esté claramente influenciado por su mentalidad, logrando la construcción de un saber o conocimiento occidental medieval con rasgos indígenas, pareciese una realidad totalmente alejada del accionar del franciscano. La concepción de un Sahagún medieval,⁸⁹ con características como el humanismo teológico, la superposición

⁸⁷ En la introducción a la última edición de la *Historia general* (Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, introducción, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, Vol. 1. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Alianza Editorial Mexicana, pág. 10), los editores comentan: “Sahagún estructuró la temática de su obra siguiendo el tradicional modelo medieval que clasificaba a los seres en estricto orden jerárquico: primero, todo lo que atañía a la divinidad; después lo relativo al hombre, y por último lo concerniente al mundo natural”.

⁸⁸ Alfredo López Austin, “The research method of fray Bernardino de Sahagún: The questionnaires”, en M. Edmonson (comp.), *Sixteenth-century Mexico*. Albuquerque, University of New Mexico Press, 1977, pág. 120.

⁸⁹ Aunque más adelante se expondrá algo referente a la noción que se utilizará de “medieval”, es necesario precisar algunos aspectos en este momento. Uno de los principales factores a considerar es el que respecta a la carga significativa de este término. Aquí lo entendemos como una “característica” que va formándose a través de un largo proceso (“larga duración”, diría Braudel) y que, por el mismo motivo, no puede pretenderse que culmine en el siglo XV, con el “descubrimiento” de América, o el XVI. Los motivos por los que consideramos que no existe un cambio radical en los frailes del primer siglo de la Colonia, es porque la “modernidad” no indica ningún cambio esencial en la dinámica y el imaginario social, y menos si éstos son vistos en los elementos que están más involucrados con la cotidianidad. Además, la visión del mundo (y de la historia) que exponen los religiosos es la misma que se desarrolló en la etapa medieval donde se consolida el poder de la Iglesia: el providencialismo, la creencia en el demonio, y en el caso de los franciscanos (al menos en una etapa) en el ideal de renovación espiritual basada en la exaltación de la pobreza, etcétera. Con respecto a la presencia del providencialismo en

de la lectura de las Sagradas Escrituras a una realidad completamente extraña, la convicción de que las prácticas religiosas de los indios eran demostraciones del gran poder del Demonio, entre otras, nos llevaría a descubrir que no sólo las acciones que llevaron a emprender su esfuerzo responden, en su mayoría, a patrones medievales, sino, y sin duda muy relevante, que muchos de los rasgos que se exhiben como “indios” en su *Historia general* podrían adquirir significado en un contexto cristiano-medieval, y no precisamente en uno precortesiano. Paulatinamente nos percatamos que el texto del fraile menor se podría enmarcar dentro de la producción propia de Occidente que “conoce” a los otros de acuerdo con sus propios parámetros (de la misma forma en que nosotros lo hacemos hoy en día). Y que cuando se muestra interesado por describirlos, en realidad lo que practica es una invención retórica basada en una *demonización de la identidad* (construcción discursiva) de los individuos o sociedades que pretendía describir y que no formaban parte de la cristiandad, de lo que Occidente consideró las huestes bajo el influjo del demonio: judíos, moros, brujas, herejes, indios, etcétera.⁹⁰

Sahagún se pueden mencionar dos aspectos. Uno se relaciona con el Dios-juez implacable del Antiguo Testamento. Sahagún compara el destino de Tenochtitlan con el de Jerusalén, maldecida por Dios en boca del profeta Jeremías (Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, Lib. I, “Prólogo”). En otra parte, nuestro fraile explica que los indios se van “acabando” con gran prisa, “no tanto por los malos tratamientos que se les hacen como por las pestilencias que Dios les envía” (Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, Lib. XI, “Apéndice”). La otra circunstancia es la constante presentación de Cortés como un instrumento de Dios (“en cuya presencia y por cuyos medios hizo Dios nuestro Señor muchos milagros en la conquista de esta tierra”). Incluso fray Bernardino llega a equiparar la actuación del militar español en la conquista de las nuevas tierras con Josué, capitán general de los hijos de Israel en la conquista de la tierra de promisión (Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, Lib. XII, “Prólogo del autor”). Sobre la creencia en el demonio en la época en la que se desarrolló el fraile, ver la última parte de este trabajo.

⁹⁰ No se niega que existan espacios que contengan información fidedigna de las sociedades vistas como objetos de estudio, simplemente tener en cuenta que a individuos completamente ajenos a las civilizaciones de las que quieren dar cuenta de forma “objetiva”, les es imposible no interferir, consciente o inconscientemente, en sus descripciones. De esta aseveración resulta una discusión de suma importancia: debatir si existe un núcleo duro de datos indígenas, y, de ser así, saber cómo se puede acceder a ellos, con qué metodología. Creo que uno de los mecanismos que nos podrían ayudar a diferenciar entre informaciones indias y occidentales, es el estudio de la cultura cristiana, en especial en su faceta medieval (imaginario, métodos de la práctica de las escrituras, escatología, teología, etcétera), pues este conocimiento ayudaría a identificar las “interpolaciones” e intervencionismos de los agentes

3.2. LA VALORACIÓN MEDIEVAL DE LO HUMANO.

El argumento de que Sahagún describió y conservó el universo prehispánico gracias a la sensibilidad que le proporcionaba su formación humanista recibida en la Universidad de Salamanca, cuna del renacimiento español, es sesgada.⁹¹

Las razones que fundamentan esta caracterización se basan, frecuentemente, en una tradición histórica y literaria con rasgos edificantes que se ha difundido ampliamente.⁹²

Para el pensamiento medieval, como el que siguió Sahagún, todo lo existente es creación de Dios. El fraile continuó en la línea de la metafísica medieval que concebía a la teología cristiana como la poseedora exclusiva de la verdad y, en tanto tal, como la que decidía lo que podía considerarse como perteneciente al orden divino y lo que podía ser permitido. Siguiendo la misma metafísica medieval, que establece que el conocimiento adquirido o acumulado

occidentales u occidentalizados y distinguir una producción original autóctona. Cabe mencionar que dentro de este esfuerzo por intentar mejorar la comprensión de lo indio en textos “indígenas” y que retomaron indiscriminadamente historiadores y antropólogos contemporáneos, destaca el trabajo de Guy Rozat, quien en su libro *Indios imaginarios, indios reales*. México, Tava Editorial, 1993 -después publicado por la Universidad Veracruzana en 2002-, ha mostrado qué significa la presencia de los famosos presagios, como la de las profecías de la destrucción, utilizando la comparación entre presagios y profecías “indígenas” con relatos de la destrucción de Roma y Jerusalén. Otro elemento que resultaría de gran utilidad en el reconocimiento de la influencia cristiana en textos o fuentes indias, es el uso del método comparativo dirigido al análisis de documentos realizados por un mismo autor. Un claro ejemplo de los resultados de este ejercicio es la comparación entre lo que el mismo Sahagún escribe en los *Colloquios* en relación con el Papa y lo que deja ver en la *Códice Florentino* cuando describe las características del sacerdote Quetzalcóatl. Las características de ambos personajes, son, según las propias palabras de nuestro fraile, las mismas.

⁹¹ A pesar de que una parte del medio académico reconoce que Sahagún inició su trabajo para identificar idolatrías, generalmente se interpreta que éste rescató las manifestaciones culturales de los indios porque se olvidó de su objetivo y se vio “conquistado” por la cultura que primero intentaba destruir. Miguel León-Portilla, por ejemplo, argumenta que Sahagún, quien se había propuesto identificar idolatrías para erradicarlas, “poco a poco, a medida de que fue adentrándose en su investigación, se sintió atraído por la cultura indígena” Miguel León-Portilla, “Sahagún antropólogo. Su aportación cuestionada”, en *Letras Libres*, año 1, núm. 12, dic. 1999. Sin embargo, no fue el conocimiento por el conocimiento, no se trató del conocimiento del otro por el “interés estético” de conocerlo. Su meta fue otra que rebasa el puro amor a la ciencia: aprehender lo indio para combatir su alteridad y, así, lograr la conversión. No se trata de una obra desinteresada -ni podía serlo-, sino que está construida de acuerdo con un principio utilitario e instrumental.

⁹² Dejamos para otra ocasión reconstruir la trayectoria del “mito sahaduntino”. Ello implicaría establecer los autores, las obras, los momentos y las intencionalidades del discurso en torno a Sahagún en un periodo de al menos 200 años, ejercicio que vendría a sintetizar un proceso complejo que por el momento se encuentra disperso y fragmentado en muchísimas obras.

sólo tiene sentido para los cristianos si se dirige a un fin determinado por la Providencia Divina (en este caso la conversión de los aborígenes americanos), fray Bernardino buscó que el conocimiento que construyó fuera usado por quienes continuaran la labor evangelizadora y se sirvieran de él para el reconocimiento y combate de las “enfermedades espirituales”.

Es cierto que el fraile en varios lugares de la *Historia general* manifiesta su reconocimiento, incluso su admiración, por ciertos aspectos culturales nahuas, pero lejos de aceptar esta actitud como exclusivamente “humanista”, creo que existen otras explicaciones que pueden ayudar a entender los planteamientos del fraile menor.

Una primera razón es que el franciscano observaba un deterioro moral en la sociedad occidental, y lo que percibía como “bueno” lo consideró así porque si fuera posible separar la idolatría de actitudes como el desprendimiento material y la disciplina religiosa, éstas serían de mucho provecho para la cristiandad. También es probable que la *sobrevivencia* de lo que aparece en la obra de Sahagún calificado como no demoníaco, se deba al seguimiento del esquema que desarrolló: descripción de las cuestiones divinas, las cosas humanas y el mundo animal y vegetal; es decir, una distribución de temas que responde a patrones medievales. El libro se encuentra dividido en tres partes. División que podría deberle a la *Summa Theologica*, de Santo Tomás de Aquino, un sentido arquitectónico y de equilibrio que busca un mayor rigor expositivo de los temas que presenta, permitiéndole al fraile describir, en el caso del segundo tema de la jerarquía expositiva (lo humano), características tanto “buenas” como “malas” de los indios.

Por otra parte, desde el momento en que los europeos, principalmente los religiosos, reconocen que los indios descienden del linaje adánico, se acepta, de manera lógica, que éstos son portadores de la “razón natural” que Dios da a todos los hombres. Este concepto permitía explicar el gran desarrollo cultural que alcanzaron griegos y romanos; es decir, en el plano natural⁹³ el avance en el que vivían los “gentiles” no se debía a ellos en sí sino a la generosa ayuda de Dios, de ahí que Sahagún pudiera considerar a los indios como hábiles para todas las artes mecánicas y para aprender todas las artes liberales.⁹⁴

Apoyándonos en textos de Étienne Gilson⁹⁵ sobre la filosofía del medioevo, podemos asegurar que el religioso continuaba las líneas generales de la metafísica medieval al mostrar como importantes ciertas acciones morales de los indios. Lo que hace fray Bernardino en el Libro VI es mostrar como relevantes diversas acciones morales de los indios, que a sus ojos se corresponden con lo que en la Escritura se muestra como bueno y virtuoso.⁹⁶

⁹³ Aquí hacemos alusión a la división que propone Luis Villoro (“El primer momento: lo indígena manifestado por la providencia” en *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México, Ediciones la Casa Chata, 1979) de plano natural y plano sobrenatural, para comprender mejor el por qué Sahagún valoró positivamente ciertos rasgos indígenas. La división consiste en agrupar en el concepto plano natural lo concerniente a los avances materiales, a la alta organización socio-política, la educación, etc. Con el otro término, Villoro pretende incluir las relaciones que los indios mantenían con sus divinidades, las cuales fueron completamente condenadas por el franciscano.

⁹⁴ Cosa distinta sucede en el plano sobrenatural que desarrollan los indios. Por profundos que sean sus conocimientos espirituales y por grandes que sean los progresos culturales, en el mundo idólatra todo es caos y desorden. Se han perdido las normas rectas y justas. El hombre no es capaz de reconocer el puesto que ocupa en el mundo, llegando, incluso, a adorar, como si fuesen dioses, a animales inferiores a él. Se confunde la Naturaleza dotada de rasgos divinos con Dios. Dios no ha sido percibido. En el *Libro de la Sabiduría* se considera a la Creación como un camino fácil que conduce hasta Dios. La razón humana es capaz de hallar pruebas de por sí válidas para demostrar la existencia de Dios, y estas pruebas se fundan en la contemplación de lo creado. El fuego y el granizo, la nieve y la niebla, el viento desencadenado, las montañas y las colinas, los árboles frutales y los cedros, los animales mansos y los salvajes, el gusano y el pájaro: todas las criaturas le alaban y ensalzan. Los atributos invisibles de Dios resultan visibles por la creación del mundo, pero las sociedades no cristianas no reconocen al verdadero Señor.

⁹⁵ Étienne Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*. Madrid, Rialp, 1981.

⁹⁶ Esta metafísica optimista está orientada en sentido opuesto al de toda doctrina que, con Lutero, juzgará a la naturaleza humana viciada a fondo, verdaderamente corruptible, por el pecado original. La interpretación pesimista del hombre, que defendió Lutero, ha tomado una forma todavía más radical en la Teología dialéctica “reciente” (K. Barth, E. Brunner, Fr. Gogarten, E. Thurneysen, R. Bultmann). Según

La base de la interpretación de lo divino no idolátrico estuvo en todo momento constituido para Sahagún por lo aceptado oficialmente por la Iglesia Católica.

Ninguna criatura puede destruir la obra del creador, ni siquiera a sí misma, por su culpa. Por el hecho de ser creado, de provenir inmediatamente de Dios, el hombre posee una naturaleza incorruptible que permanece intacta aun en el pecador. Sea cualquiera la forma en que un hombre pueda comportarse, su fin último es siempre la gloria externa de Dios, aun en el caso de que el comportamiento de ese hombre se dirija deliberadamente a lo contrario de ella.

La más depravada acción humana es impotente frente al designio divino de que todo lo creado sea un reflejo de la entidad del Creador. Por ser Dios infinito, es también infinito el poder de su voluntad, y no cabe, por consiguiente, que ésta pueda encontrar un límite en algún ser creado.⁹⁷

Es preciso no perder de vista que en la historia humana no se ha dado nunca un estado totalmente privado de la gracia. Dios, al arrojar al hombre del Paraíso, le hizo la promesa de un Salvador. La procedencia divina ha estampado en el hombre un signo íntimo e indestructible. Teniendo en cuenta que el origen divino del hombre no es un hecho que pertenezca al pasado, sino un suceso permanente y que éste precisamente determina y plasma su esencia íntima, se comprende con facilidad la doctrina de los Santos Padres, al afirmar que el hombre no puede olvidar nunca completamente a Dios. El hombre en toda la profundidad y amplitud de su ser viene de Dios y está en camino hacia Él. El origen divino compenetra íntimamente todo su ser. A pesar del pecado

ella, el hombre no sólo es incapaz de conocer a Dios con la luz natural de la razón, sino que además se encuentra en un estado de absoluta oposición a Dios. No existe camino alguno que conduzca desde este mundo hasta Dios; más aún, tales tentativas son pecaminosas y sólo contribuyen a aumentar la culpabilidad del hombre. Sobre este punto puede consultarse Antonio Millán-Puelles, *Léxico filosófico*. Madrid, Rialp, 1984.

⁹⁷ Millán-Puelles, *op. cit.*, págs. 323-324.

original, la ceguera del hombre para con Dios no es completa, conserva la capacidad (*capacitas*) interna de conocer a Dios. Aunque es cierto que el hombre sometido al pecado puede incurrir en errores, supersticiones y fantasías.

Un aspecto de suma importancia para entender por qué Sahagún no calificó como demoníacas ciertas acciones de los indios es tener claro el “concepto de lo humano” en la Edad Media.⁹⁸ Para el hombre medieval la naturaleza humana es una desde la creación del hombre. Lo humano ha sido, es y será esencialmente igual. La única diferencia para un medieval entre él y otro ser humano lo determina un tiempo específico: el pasado. El contraste se da de acuerdo con la concepción que tiene el hombre medieval de sí por el tiempo que le tocó vivir: el de la Redención. En tanto hombre, el medieval se sabe igual a los que le precedieron en la historia, pero se sabe y concibe como el hombre a quien tocó vivir en la postrera edad del mundo, lo que lo hace concebirse como la criatura que vive una época culminante de la historia. Éste es un hombre como cualquier otro, pero por el tiempo que le tocó vivir es un hombre redimido por Cristo. El hombre medieval se sabe distinto de los hombres de la Antigüedad: él fue redimido por Cristo. En lo demás, es decir, en lo específicamente humano no hay diferencia. Lo distintivo para él es haber nacido después de la venida de El Salvador. Éste es el único gran accidente cronológico que importa, pero importa en cuanto a la posibilidad de la individual salvación eterna, no en cuanto alteración constitutiva de lo humano.

⁹⁸ Edmundo O’Gorman realizó un excelente trabajo sobre la noción de lo constitutivo de lo humano en la Edad Media en el que nos hemos apoyado. Edmundo O’Gorman, *La conciencia histórica en la Edad Media*. Separata del tomo “Trabajos de historia filosófica, literaria y artística del Cristianismo y la Edad Media. México, El Colegio de México, 1942.

También debemos tener en cuenta que en la percepción de Sahagún sobre las cualidades positivas del indio pudo influir el cambio de concepción sobre el ser humano que se dio en el medioevo. En la Edad Media existen, de manera general, dos visiones sobre el hombre: una pesimista, que presenta a un hombre débil, vicioso, humillado frente a Dios (recordemos que la iconografía medieval no representa completamente la historia de Job -podría presentar a ese “hombre íntegro y recto, temeroso de Dios y apartado del mal”⁹⁹-, su imagen preferida es la de un Job humillado frente a Dios) que es acentuada durante lo que se conoce como “Alta Edad Media”. La otra imagen es una optimista, reflejo de la imagen divina capaz de continuar en la tierra la creación y capaz de salvarse, misma que tiende a predominar a partir de los siglos XII y XIII. Chiara Frugoni ha señalado, a través del análisis de las esculturas de Wiligelmo -la imagen informa y forma- en la fachada de la catedral de Módena (hacia 1100), el momento en que el humanismo pesimista de la Alta Edad Media parece cercano a deslizarse hacia un humanismo optimista:

se ve prevalecer la imagen de un Adán capaz de un trabajo creador sobre la de un Adán oprimido por un trabajo que es castigo y maldición.¹⁰⁰

Además, como lo han advertido Giovanni Miccoli y André Vauchez, desde los siglos XII-XIII en adelante,

Jesús es cada vez más el Cristo de la Pasión, de la flagelación, del ultraje, de la crucifixión y de la piedad. Por una violenta inversión de las imágenes, el hombre que sufre por excelencia es ya el Dios de la encarnación: Cristo. Y la

⁹⁹ Job.1,1.

¹⁰⁰ Citado en Jacques Le Goff, *El hombre medieval*, Madrid, Alianza Editorial, 1990, pág. 15.

imagen que sobresale en el siglo XV es la de Jesús con el manto púrpura y la corona de espinas.¹⁰¹

Este hombre es la figura simbólica del hombre que sufre, del hombre humillado, pero también del hombre divino.

Un último factor decisivo en la valoración positiva del franciscano hacia con algunos aspectos de los indios, es la relación que establece el cristianismo con los individuos ajenos a ella. No hay que olvidar que la cristiandad medieval entabla una relación muy peculiar con los *otros*: parece detestarlos y admirarlos, pero a la vez “les tiene miedo, en una mezcla de atracción y de espanto”.¹⁰² Los mantiene a distancia, pero fija esa distancia de manera tal que los marginados estén al alcance, ya que son precisamente los otros quienes pueden contribuir, paradójicamente, a la salvación de los puros, de los cristianos.

¹⁰¹ Le Goff, *op.cit.*, pág. 16. Los trabajos de Giovanni Miccoli y André Vauchez a que se hacen referencia son, del primero, “Los monjes” y, del segundo, “El santo”, en Jacques Le Goff, *El hombre medieval*.

¹⁰² Jacques Le Goff, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el occidente medieval*, Barcelona, Altaya,, 1999, págs. 116- 128.

IV. ANTECEDENTES.

4.1. EXTENSIÓN DEL *ORBIS TERRARUM*.

La propuesta de Colón de encontrar un trayecto por occidente que facilitara el acceso a la ruta de la especiería asiática se movía dentro de lo posible. Las noticias que proporcionó Marco Polo sobre las provincias chinas de Catay y Mangi y un archipiélago adyacente que contenía la gran isla de Japón, el Cipango de la geografía de Marco Polo, confirmaron que la extensión oriental era mayor de lo que se pensaba. Los portugueses habían descubierto que las costas de África, lejos de terminar al norte del ecuador, descendían hasta más allá de los 30 grados de latitud sur, lo que significaba un claro desplazamiento de los márgenes geográficos tradicionales. Además, la idea de que los extremos oriental y occidental del *Orbis Terrarum* estaban relativamente cercanos tenía a su favor una antigua tradición a la que se vinculaba, entre otros, el nombre de Aristóteles y el de Tolomeo, quien había dejado abierta la posibilidad de extender hacia el oriente la longitud de la Isla de la Tierra.¹⁰³

A pesar de que las anteriores ideas y experiencias hacían pensar que aquel viaje sí podía ser viable, Colón se vio en la necesidad de reducir considerablemente el tamaño de la circunferencia del globo¹⁰⁴ para presentar

¹⁰³ Isla de la Tierra, u *Orbis Terrarum*, era el nombre con que se designaba a la extensión conocida de superficie que se creía rodeada por una extensa porción de agua, lo que la hacía una isla rodeada de mar. Durante la Edad Media se la consideró la porción habitada por el hombre y se la situaba en el hemisferio norte del globo. Fueron varias las polémicas que se suscitaron con relación a este concepto. Los principales dilemas tuvieron que ver con la mayor o menor longitud del *Orbis Terrarum* y la mayor o menor distancia que separaba a Europa de Asia. Para esta cuestión me he apoyado en la excelente síntesis sobre las ideas referentes a la proporción en que estaba distribuida la superficie del globo entre el mar y la tierra que se encuentra en el Edmundo O’Gorman, *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir*. México, FCE, 1995. En especial la segunda parte.

¹⁰⁴ Hay que destacar que la idea de la esfericidad de la Tierra, que se oponía a la noción patrística que consideraba a la Tierra como superficie plana, se discutía en varios círculos intelectuales y se presentaba como una gran posibilidad desde el renacimiento carolingio y más tarde con la escolástica.

como factible la realización de su proyecto y con ello lograr el financiamiento para su empresa.

Es obvio reconocer que la inquietud colombina no buscaba desafiar la concepción geográfica tradicional sobre las distintas partes que integraban el orbe, división ecuménica estructurada en un orden jerárquico ascendente de África a Europa teniendo como punto medio a Asia, correspondiendo tal división tripartita a la previa bíblica debida a los herederos de Noé: el blanco Jafet, el menos blanco Sem y el negro Cam. El mundo en tanto domicilio cósmico del hombre se concebía como constituido (no meramente dividido) en tres partes. América era impensable e inimaginable.

4.2. EL TROPIEZO AMERICANO.

En el Occidente cristiano medieval más que un tipo de devoción o culto a ciertos números, existía un interés por ellos porque tenían que ver con el “arte de la memoria”; su función tenía que ver con otorgarle un orden a una civilización esencialmente oral. Es por ello que para el grueso de la población no era admisible que existiera una cuarta parte del mundo¹⁰⁵ y mucho menos

¹⁰⁵ El hombre medieval está fascinado por el número. El tres: número de la trinidad, la geografía del más allá estaba compuesta por Cielo, Purgatorio e Infierno, etcétera. Cuatro: el número de los evangelistas, de los ríos del Paraíso, de las virtudes y puntos cardinales. Siete: siete dones del Espíritu Santo, siete sacramentos, siete pecados capitales. Diez: el número del decálogo, de los mandamientos de Dios y la Iglesia.

El número 12 resulta de sumo interés en el caso de la orden franciscana en el Nuevo Mundo. Situaciones como que este dígito represente la cantidad de las tribus de Israel, que san Francisco no iniciara su predicación hasta no haber reunido doce compañeros, que el lego Raimundo Lulio se uniera a doce franciscanos en Mallorca para comenzar el estudio de las lenguas necesarias para la conversión de los infieles, que en la nueva fundación universitaria de Alcalá se instaurara el colegio de San Pedro y San Pablo para doce frailes menores, intervinieron definitivamente en la presencia constante y consciente de este número en las empresas franciscanas. El utilizar este número como base para iniciar la misión del recién conquistado territorio o como cifra en la fundación de la provincia Insulana, nos habla de un deseo por asemejarse a los apóstoles, pues viven una situación evangelizadora semejante a la de ellos (Cfr. Motolinía, *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, ed. preparada por Edmundo O’Gorman, México, UNAM, 1971, pág. 20 y ss). Es en este contexto de importancia simbólica del número 12 donde se puede explicar la insistencia de fray Bernardino de Sahagún porque la *Historia general de las cosas de la Nueva España* se organizara en 12 libros. Cfr. Elsa Cecilia Frost,

que, en el supuesto caso de que existieran otro (s) orbe (s), éste estuviera habitado por seres humanos. Si esta situación se diera se trataría, pues, literalmente de “otros mundos” cuyo conocimiento, según declaración de Estrabón, “correspondía a los cosmógrafos por no tener nada que ver con la geografía”.¹⁰⁶

No es de extrañar que después del tropiezo americano y de desechar las creencias de que los habitantes de lo que se creía los límites del espacio asiático pertenecían a algún tipo de fauna mítica, los europeos tuvieron que dotar de pasado a las nuevas tierras y sus pobladores. La imposibilidad de comprender naturalezas desconocidas llevó a los occidentales a integrar en un mundo propio a un ser ajeno y extraño a toda costa porque era la única manera de entender su presencia. Para ello se utilizaron fuentes bíblicas, autoridades eclesiásticas y textos clásicos que permitían negar la novedad de lo descubierto al asimilarlo con algo conocido desde antiguo. Los medievales hicieron del pasado un tiempo modélico a partir del cual todo se podía explicar. Lo que se hace con lo novedoso es neutralizarlo, buscando una explicación dentro de la teoría de la verdad.

Los cronistas se vieron obligados a echar mano de otra tradición que, si bien de mucho menor peso que la bíblica, corría pareja con ella: el legado clásico. La antigüedad clásica se convirtió en fuente de autoridad de la naturaleza americana, aunque también los hechos y aspectos del Mundo Nuevo se vieron como confirmaciones y explicaciones del mundo clásico. La antigüedad estaba en América viva y actual.

Historia de Dios en la Indias. Visión franciscana del Nuevo Mundo. México Tusquets Editores, 2002, págs. 163-164; Y *Léxico de símbolos.* Madrid, Ediciones Encuentro, segunda edición, 1995.

¹⁰⁶ Citado en O’Gorman, *La invención de América...*, pág. 69. Cabe mencionar que esta noción es el remoto antecedente conceptual de la polémica acerca de la humanidad o no del indio americano.

Recordemos, por ejemplo, la Atlántida de Platón y la isla que retoma Motolinía de Aristóteles:

Aristóteles en (el) libro *De admirandis in natis*, dice que en los tiempos antiguos los cartagineses navegaron por el estrecho de Hércules que es nuestro estrecho de Gibraltar, hacia el occidente sesenta días y que hallaron tierras amenas y deleitosas y muy fértiles (...) y que estas tierras o islas pudieron ser las que están antes de la Española o San Juan, o la misma Española o Cuba o por ventura alguna parte de esta Nueva España.¹⁰⁷

El mismo Motolinía cita la opinión de san Anselmo para explicarse a sí mismo y a sus posibles lectores el porqué del desconocimiento de los europeos de las tierras que formarían los nuevos reinos.¹⁰⁸

De esta tierra dice san Anselmo en el tratado *De Imagine mundi ...* que en las partes de Occidente hay una isla que es mayor que Europa (y) África, donde Dios ha dilatado a Jafet.¹⁰⁹

De los textos bíblicos también se obtuvo información que servía para negar la novedad y con ello evitar los problemas que esto representaría. Se recordaron los viajes de la flota de Salomón que llegaba hasta las islas de Orfir y Tarsis y regresaba cada tres años “trayendo oro, plata, marfil, monos y pavones”.¹¹⁰ Se trató de explicar que los hombres americanos procedían del tronco de Adán y que si estas tierras estuvieron ocultas durante tantos siglos fue única y exclusivamente por designio de Dios. Aceptar que se tratara de otro mundo hubiera ocasionado una fractura en la cohesión doctrinal de la Iglesia,

¹⁰⁷ Fray Toribio de Benavente, Motolinía, *Memoriales...*, pág. 14.

¹⁰⁸ Durante los dos primeros siglos del Virreinato, estas tierras fueron siempre consideradas “reinos de la corona” y no fue sino hasta bien entrada la administración de los Borbones cuando, de una parte de los magistrados reales, se pretendió designar a las tierras americanas con el apelativo de “colonias”.

¹⁰⁹ Motolinía, *op cit.* pág. 20.

¹¹⁰ I Re 10, 22, en la Vulgata aparece como III Re. Por su parte, Isaías pone en la boca de Yavé la mención de unas islas remotas “que no han oído nunca hablar de mi nombre y no han visto mi gloria” (Is 66, 19).

ya que podría llevar a pensar en la existencia de otro Dios y otra revelación.¹¹¹ Por ello, en los años inmediatamente posteriores a la conquista de México, proliferaron los intentos por proporcionar a los indígenas americanos antepasados no sólo aceptables para la mentalidad europea, sino irremediablemente necesarios para explicar su existencia, dotarlos de un pasado. Se intentó insertar en la historia de la salvación a estas tierras y a sus habitantes.

Dado que el cristianismo es una religión de libro, *el libro*, no es de extrañar que para los religiosos, individuos capaces de leer e interpretar el texto evangélico, la Sagrada Escritura fuera la principal fuente de información para explicar la existencia de los naturales americanos. Para el hombre medieval, la Biblia representaba el texto que le hablaba de realidades más que comprobadas: reveladas por Dios. Ahí se muestra cómo debe comportarse el hombre en cada una de las situaciones que se le podrían presentar. De ahí la necesidad de los cronistas de adecuar las nuevas realidades que descubren en América a las realidades sabidas por la lectura del texto bíblico.

Por ejemplo, Motolinía explicaba el origen de los habitantes de estas tierras al repartimiento y división en los nietos de Noé (“más parece traer origen de otras partes, y aun me parece es de sospechar comenzó y tuvo principio del repartimiento y división en los nietos de Noé”),¹¹² que según el Génesis fueron diecisiete y “poblaron las islas de las gentes en sus tierras, según las lenguas, familias y naciones”.¹¹³

¹¹¹ Elsa Cecilia Frost, en *La historia de Dios...*, ha demostrado que el conocimiento de las Nuevas Tierras, las cuales –para añadir desconcierto– se encontraban ya pobladas, fue lo que abrió la primera grieta en la explicación del mundo dominante, de origen bíblico.

¹¹² Motolinía, *ibid.* pág. 14.

¹¹³ Gn. 10, 5.

Tal vez el caso más extremo de este esfuerzo por proporcionar antecedentes a los aborígenes sea el dominico fray Gregorio García, quien ofrece, además de la mencionada idea de Motolinía de los nietos de Noé, otras veintidós hipótesis distintas sobre este asunto, entre las que destacan la participación de cartagineses, fenicios, ingleses y franceses como progenitores de los pobladores del *Nuevo Mundo*.¹¹⁴

4.3. LA CONVERSIÓN INDIA.

El problema del origen de los naturales americanos no fue el único de importancia para los evangelizadores. La conversión de los indios tuvo mayor trascendencia porque se vinculaba, por lo menos en un primer momento, con el futuro de la cristiandad. En especial porque los frailes creían ser los responsables de fundar una nueva iglesia llamada a sustituir a la de Roma, amenazada desde adentro por la herejía luterana, resultado de su propia decadencia, y desde fuera (a las puertas de Viena y de Nápoles) por el peligro turco. Los conquistadores eran sostenidos por la convicción sin flaquezas de desempeñar un papel providencial.

En los años inmediatos a los viajes de Colón, no parece que los habitantes de las islas, esos hombres a los que el almirante describe con términos tan contradictorios, plantearan problema. Ciertamente; no habían recibido la luz del Evangelio, eran idólatras, pero tan mansos y de tan buen ingenio que

¹¹⁴ Fray Gregorio García, *Origen de los indios del Nuevo Mundo*, estudio preliminar de Franklin Pease G. Y., México, FCE, 1981 (ed. facsimilar de la 2ª. ed., Madrid, 1729). Incluso, este dominico analizó, en el Libro IV, capítulo XXIII, la posibilidad de que los aborígenes americanos procedieron de chinos y tártaros; más adelante, en capítulo XXIV del mismo libro (“De otras opiniones del origen de los indios, i se propone la más congruente, acerca de los primeros pobladores de las dilatadas regiones de Indias”), explora, entre otras, la posibilidad de que los hunos sean los predecesores de la gente americana.

“creo que ligeramente se harían cristianos”.¹¹⁵ Esta idea, basada en la convicción de que se había llegado a tierras circunvecinas a Cipango y a la necesidad política de plantear que la conversión de los “indios” requería de un esfuerzo mínimo, se modificaría con el avance al Oeste, a la masa continental.

En el territorio donde se asentaría la Nueva España los religiosos se enfrentaron con una realidad diferente. Se encontraron con sociedades que presentaban, entre otras muchas características, un complejo sistema político y religioso. En la primera etapa de evangelización (1523-1530) los avances en la conversión india fueron escasos, a pesar de que los frailes (muy pocos, por cierto) suministraron el bautismo masivo a muchas comunidades, destruyeron ídolos y templos y, a veces, infligieron castigos que iban desde azotes hasta la hoguera y la horca a quienes continuaran practicando sus ritos antiguos.¹¹⁶ Fue tal el impacto que sufrieron los indios con la nueva realidad, el sometimiento a los españoles y la rápida destrucción de los rasgos visibles de su religión, templos e ídolos, que lo único que los frailes podían percibir, además de temor (recuérdese lo que dice fray Toribio a este respecto¹¹⁷), era una gran frialdad.¹¹⁸

A decir de Motolinía

¹¹⁵ Cristóbal Colón, primera carta, compendiada por fray Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, 3 vols. México, FCE, 1965, Lib. I, Cap. XL, pág.204.

¹¹⁶ El caso más conocido es el proceso, sentencia y ejecución aplicados a don Carlos, principal de Texcoco, en el que por cierto fray Bernardino intervino como intérprete, siendo inquisidor el franciscano fray Juan de Zumárraga. Entre los primeros franciscanos tampoco faltó la acción de “castigar” a los indios por continuar con el antiguo culto. Muestra de ello es el proceso inquisitorial que fray Andrés de Olmos le infligió al señor de Matlatlán en 1539 (Georges Baudot, “Apariciones diabólicas en un texto náhuatl de fray Andrés de Olmos”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, 1972, Vol. 10, págs 349-357). Miguel León-Portilla, en *Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl. Testimonios indígenas del siglo XVI*. Instituto de Investigaciones Históricas, 1985, da el ejemplo de un sacerdote de Tezcatlipoca en Tlaxcala que fue mandado a azotar en 1526 por fray Luis de Fuensalida. Roberto Moreno de los Arcos, en su artículo “La inquisición para indios en la Nueva España, siglos XVI-XIX”, en *Chicomóztoc*, México, mar., 1989, vol. II, pág. 13, señala, basado en una lámina de la *Historia ...* de Muñoz Camargo, que fray Martín de Valencia intervino en el ajustamiento de varios caciques de Tlaxcala.

¹¹⁷ A pesar de que Motolinía pertenecía a lo que Mendieta llama “Edad Dorada”, por la gran confianza en la conversión religiosa de los indios, existe en aquel fraile una sensación de inseguridad y hasta de temor. La Nueva España está, según dice, “colgada de un cabello, pues no hay animal, por insensato que sea, que

cinco años anduvieron los mexicanos muy fríos, o por el embarazo de los españoles y obras de México, o porque los viejos de los mexicanos tenían poco calor....¹¹⁹

Condición, la de la frialdad de los indios, que manifiesta el completo rechazo a la religión de los conquistadores blancos. En el Libro de los *Colloquios*,¹²⁰ versión retórica de fray Bernardino de Sahagún de un supuesto encuentro que sostuvieron los primeros doce franciscanos y varios sacerdotes

no trabaje por echar de sí la carga todas las veces que pueda y viere lugar; y donde hay para uno no era razón haber descuido” (*Memoriales*, pág. 294).

¹¹⁸ Entre otras muchas modificaciones a la forma de vida india se pueden mencionar las siguientes: se da una revolución en la representación. La escritura alfabética suplanta a la antigua pictografía, los códigos pictóricos occidentales sustituyen las convenciones autóctonas. La concepción del tiempo también cambia. El tiempo impuesto por los españoles es a la vez lineal, universal, mensurable y articulado por el corte entre el antes y el después de su llegada; el de las tradiciones indígenas era completamente diferente, marcado por el retorno de ciclos regulares, basado en las repeticiones y las correspondencias. Como lo demuestran las Relaciones, esas extraordinarias investigaciones administrativas de fines del siglo XVI, que obligan a los indios a producir un discurso acerca de su propio pasado, la temporalidad del colonizador pasa a estructurar toda la narración histórica indígena.

¹¹⁹ Motolinía, *Ibid*, pág. 116.

¹²⁰ Fray Bernardino de Sahagún, *Colloquios y doctrina christiana con que los doze frailes de San Francisco embiados por el papa Adriano sexto y por el emperador Carlos quinto convirtieron a los indios de la Nueva España, en lengua mexicana y española*, ed. facsimilar del manuscrito original. Paleografía, versión del náhuatl, estudio y notas de Miguel León-Portilla, México, UNAM-Fundación de Investigaciones Sociales, A.C., 1986.

La opinión más generalizada sobre la probabilidad de que este dramático encuentro entre sacerdotes de ambos mundos se haya llevado a cabo es que no importa el hecho en sí, es decir, si se dio o no tal confrontación, lo que interesa es lo que muestra tal “documento”. A pesar de que a Pilar Gonzalbo (“La lectura de evangelización en la Nueva España”, en *Historia de la lectura en México*, varios autores. México, El Colegio de México, 1999, págs. 9-48.) le parece poco probable que se produjese tal encuentro, considera a los *Colloquios* como 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. A Antonio Rubial (*La evangelización de Mesoamérica*, México, Conaculta, Tercer Milenio, 2001, págs. 14-15) no le parece relevante, poco importa, dice, si tal encuentro se dio en la realidad o sólo fue 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”. 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. Un antecedente de estas “pláticas” con los disidentes, con los otros, fue 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. También son representativos los coloquios entre católicos y protestantes en el siglo XVI.

En el supuesto caso de que se hubiera realizado este encuentro resulta impensable que los sacerdotes indígenas hubieran comprendido los temas que les exponían los cristianos (la existencia de un solo Dios, del demonio y de los ángeles, la creación del mundo, la vida del primer hombre en el paraíso, la tentación y el pecado; también se les “explicó” la personalidad del Papa, la trascendencia de las Sagradas Escrituras y la justificación de la presencia de los misioneros en tierras americanas) y por tanto que se hubieran adherido a la fe en el dios cristiano.

indígenas para exponer sus respectivas creencias religiosas, se presenta la resistencia de los indios ante el discurso cristiano, de gran agresividad contra la religión india,¹²¹ que pretendía convencerlos de los “errores” que habían cometido.

Pero si a los frailes les interesaba evangelizar a los indígenas fue porque no dudaron de la ascendencia adánica de los indios, pues si para Motolinía son “puros gentiles”, para Sahagún “es certísimo que estas gentes todas son nuestros hermanos, procedentes del tronco de Adán como nosotros”. Seres humanos que, como otros, habían sido engañados por el demonio; sin embargo, el yugo diabólico que pesaba sobre los americanos era más grande del que otros idólatras habían soportado, prueba de que el alma de un indio eran tan valiosa como la de cualquier otro individuo.

La imagen sobre el indio que nos proporciona la actividad misionera del siglo XVI, en particular la franciscana, es ambivalente. Por una parte, se nos presenta como un ser dominado por el demonio, “los mayores idólatras de que se tiene noticia”, que cometen los actos más sangrientos. Pero también se le concibe como un ser con grandes virtudes, con rasgos *positivos*, seres que por sus características de pobreza y obediencia no sólo podrían formar parte de la familia cristiana, sino constituir, lo que podría parecer paradójico, la nueva Iglesia que retomaría los principios de la Iglesia Primitiva, la Iglesia Indiana.¹²²

¹²¹ Para Klor de Alva el núcleo del mensaje de los *Colloquios* es de una agresividad extrema y su fin fue “implantar en la mente indígena la concepción franciscana de la religión autóctona”. “La historicidad de los Colloquios de Sahagún”, en *Bernardino de Sahagún. Diez estudios acerca de su obra*. Edición e introducción de Ascensión Hernández de León-Portilla. México, FCE, 1990, pág. 203.

¹²² Este ideal se persiguió durante las primeras décadas de la evangelización en Nueva España por el declive moral de los creyentes católicos en Europa (recordemos que se presentó en este tiempo la reforma protestante, la brujería y la herejía, etcétera), lo que llevó a pensar a los frailes que con los indios se podría lograr la construcción de una Iglesia que se acercara a los parámetros de la Iglesia de los primeros años del cristianismo, la apostólica. Para los franciscanos, el indio, en un principio, era tan otro que permitía crear otra cristiandad, próxima a la pureza evangélica. El indio poseía la cualidad preciosa por

Una de las explicaciones más utilizadas por los historiadores para entender por qué muchos evangelizadores franciscanos promovieron una imagen tan precoz de un “buen salvaje” providencial, o mejor, de un “buen indio pobre”, que es la promesa de un futuro “buen cristiano” a quien se habría de encomendar una de las claves del destino humano, es que eran convencidos milenaristas.¹²³

Elsa Frost ha negado atinadamente esta supuesta filiación milenarista de los franciscanos novohispanos con varios argumentos. Aquí presentamos los que a nuestra consideración son los más importantes.

El milenarismo medieval casi siempre estuvo relacionado con tendencias “anarquistas” y fue considerado heterodoxo, cosa que nunca presentaron los franciscanos novohispanos. Tampoco apareció entre ellos la necesidad de señalar una fecha precisa para el fin de los tiempos (prohibido por la ortodoxia), como a menudo lo hacían los milenaristas.

excelencia para los frailes menores: vivía en la pobreza y desamparo; cumplían con el ideal de la pobreza evangélica.

Aquí cabe mencionar la “teoría de la compensación”, que permite a los religiosos explicar el curso de la historia. La citada teoría consiste en que existen reemplazos que se ven beneficiados con la gracia divina: el hombre fue creado para ocupar los lugares que los ángeles caídos dejaron vacíos; Israel, después de ser “el pueblo elegido”, dejó su lugar a Europa y ésta a España; las almas arrebatadas por las huestes diabólicas en Europa al cristianismo (moros, judíos, brujas, herejes, protestantes, otomanos, etc.) serán recuperadas con los habitantes de lo que se entendió como “Nuevo Mundo”. Sahagún, en el prólogo de su obra, lo explicaba así: “...parece que en estos nuestros tiempos, y en estas tierras y con esta gente, ha querido Nuestro Señor Dios restituir a la Iglesia lo que el demonio la ha robado (en) Inglaterra, Alemania y Francia, en Asia y Palestina...”.

¹²³ Según John Phelan, seguido por otros autores como Georges Baudot, el milenarismo era una idea muy generalizada entre los frailes menores que llegaron a Nueva España, quienes se sentían instrumentos de Dios para consumir la evangelización universal que precederá al *finis mundi*. Estos historiadores sostienen que la idea de los franciscanos novohispanos de crear un estado indígena no hispanizado y autónomo de los españoles proviene de las tesis de Joaquín de Fiore y se puede equipar al reino milenar que algunos de sus seguidores anunciaban. Esto, según Baudot, fue la causa de los fuertes enfrentamientos entre frailes y encomenderos, así como de la rebelión franciscana contra la Primera Audiencia y de la propuesta de una Iglesia sin diezmos y sin obispos comparable a la Iglesia de los monjes del joaquinismo. John Phelan, *El reino milenar de los franciscanos en el Nuevo Mundo*. Trad. Josefina Vázquez. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1972 (Serie de historia novohispana, 22). Georges Baudot, *Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*. Madrid, Espasa-Calpe, 1983.

Por otro lado, es un poco difícil pensar que los frailes quisieran instaurar el reino milenarista, que era un reino de igualdad, cuando vemos su afán por mantener las jerarquías de la sociedad indígena en los pueblos que organizaron y su propio dominio sobre ellos. En todo caso, concluye Elsa Frost, todos los textos que los partidarios del milenarismo novohispano aducen, pueden entrar perfectamente en el ámbito de la escatología cristiana ortodoxa de corte agustiniano, dentro de la cual intentaron explicar el surgimiento inesperado y sorpresivo de un nuevo mundo.¹²⁴

Así, bajo la óptica escatológica cristiana agustiniana, podemos leer todos los textos que se han aducido para comprobar supuestas tendencias milenaristas en los franciscanos que pasaron a México en el siglo XVI.

Durante los primeros años de contacto entre españoles e indígenas se produjo con gran intensidad el proceso de transmisión, asimilación, imposición y adaptación de patrones culturales. Con la religión se produjo el complejo fenómeno de incorporación y marginación: los indígenas fueron muy pronto católicos en los ritos, pero siguieron siendo idólatras en la actitud; asistentes a las ceremonias cristianas, a la vez que adictos a las adivinaciones, hechicerías y supersticiones. Los misioneros dieron importancia primordial a las ceremonias litúrgicas, con las que sustituyeron los cultos prehispánicos, tan abominables a sus ojos. En muchos casos, el paso de un ritual a otro significó un cambio meramente superficial, y el sincretismo religioso llegó a ser descubierto por los frailes doctrineros, quienes inmediatamente se lanzaron a la tarea de extirpar vestigios de idolatría. A partir de la segunda mitad del siglo

¹²⁴ Elsa Cecilia Frost, “¿Milenarismo mitigado o imaginado?”, en *Actas del Congreso de Historia Mexicana*. Oaxtepec, oct., 1988; “A new millenarism: Georges Baudot”, en *The Americas*, Washington, abr., 1980, vol. 36, núm. 4, págs. 515-526. Recientemente, Antonio Rubial, *La hermana pobreza. El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana*. México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1996, ha retomado las ideas de Frost, ver en particular las págs. 124-133.

XVI y a lo largo de todo el periodo colonial, la preocupación manifiesta en obras doctrinales, cartas pastorales, sermonarios y confesionarios, es muestra patente de la supervivencia de creencias ancestrales, demasiado firmes e indelebiles para que pudieran hacerlas desaparecer las salvíficas aguas del bautismo. En ocasiones era difícil para los mismos religiosos discernir lo que era supervivencia indígena de lo proveniente de influencias africanas o de supersticiones o fanatismo de los católicos españoles.

Entre los esfuerzos más significativos por “mostrar” los rastros de infidelidad que aún permanecían entre los indios, supuestos católicos, se encuentran los de Diego Durán y Bernardino de Sahagún. A continuación se presentan los objetivos que guiaron al segundo en su interés por conocer el pasado indígena.

V. SAHAGÚN FRENTE A LA CULTURA AMERICANA.

5.1. EL BENEFICIO DE CONOCER EL PASADO.¹²⁵

Después del primer tercio de siglo de ocupación española, la situación evangelizadora se presentaba como un gran desencanto.¹²⁶ Sahagún experimenta el rechazo de parte de los indios con respecto de la religión europea y decide ayudar en la evangelización construyendo instrumentos útiles que sirvieran para localizar idolatrías y borrar todo rastro de ellas. Rechaza la confianza de algunos ministros que por no saber cómo se desarrollaban las prácticas indias en tiempo de su idolatría piensan que “entre esta gente no hay más pecados que borrachera, hurto y carnalidad”, y asegura que

¹²⁵A partir de 1577 Felipe II y con éste el Consejo de las Indias cambiaron su posición frente a las investigaciones sobre culturas indígenas: se consideraron como peligrosas en la medida que difundían ideas paganas y que animaban un espíritu rebelde e independentista. Este cambio en el tratamiento de las culturas indígenas está visto como la causa de la confiscación de los escritos de Sahagún y del hecho que no hayan sido publicados (*cfr* Georges Baudot, *Utopía e historia*). Sobre la historia de los manuscritos véase también Doris Heyden, “La triste suerte de los escritos de los frailes en el siglo XVI. El caso de Sahagún”, en B. Barba de Piña Chán (ed.), *Estudios del México antiguo*, INAH, México, 1996, págs. 139-150)

¹²⁶ Fray Bernardino llamó al proceso de expansión del cristianismo de Este a Oeste “peregrinación de la Iglesia” (Phelan utiliza la expresión ley geohistórica). Pero si bien aceptaba como Motolinía, que dicho avance se había dado de Oriente a Occidente, discrepaba de él en que no creía que se detuviera en América y por lo tanto negaba la cercanía del fin del mundo. Sahagún escribía en 1576 y en su pensamiento influyeron varios hechos: la zona por evangelizar se amplió hacia las tierras de Filipinas, China y Japón, y por lo tanto el proceso de avance no podía detenerse en el Nuevo Mundo (fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, Lib. XI, “Apéndice”); por otro lado, la despoblación causada por las pestes disminuía las posibilidades de la Iglesia indiana (fray Bernardino de Sahagún, *Ibid.*); y finalmente la convicción pesimista de que la fe era bastante superficial entre los indígenas de la Nueva España, lo que hacía difícil fundar en ella la Iglesia pura de los últimos tiempos (Lib. X).

Estas ideas no las tuvo solamente un anciano que había vivido la evangelización desde un principio, que había visto el derrumbamiento de la visión optimista de la Iglesia indiana y que al final de sus días aceptaba resignado a los hechos. El mismo pensamiento había tenido fray Martín de Valencia, que muerto en 1534, vivió aún dentro de la época dorada de las misiones del XVI. Valencia encabezó una pequeña misión que llegó a Tehuantepec con el fin de atravesar el océano. El viaje no se realizó, pero la idea de ir al Lejano Oriente a buscar el elemento humano para una nueva cristiandad siguió latente y se manifestó de nuevo en fray Juan de Zumárraga que, junto con el dominico Betanzos, pretendió, también sin éxito, cruzar el Pacífico para predicar. Es interesante hacer notar en todas estas actitudes un desencanto de la Iglesia Indiana en algunos franciscanos de la primera época. Las recaídas en la idolatría y en los vicios por parte de los indígenas, incluso entre los egresados de los colegios occidentales, hacían a la Nueva España inepta para plantar la Iglesia de los últimos tiempos. Por tanto, el fin del mundo se retrasaba hasta que llegara la evangelización de la última Iglesia, la de China, en la que se daría, entonces sí, la anhelada utopía.

otros muchos pecados hay entre ellos muy más graves y que tienen gran necesidad de remedio: Los pecados de la idolatría y ritos idolátricos, y supersticiones idolátricas y agüeros, y abusiones y ceremonias idolátricas, no son aún perdidos del todo.¹²⁷

La denuncia está hecha: existe ignorancia entre los médicos de las ánimas (predicadores y confesores) y el progreso de la misión evangelizadora depende del conocimiento que se alcance de las antiguallas mexicanas.

En nuestro religioso se puede ver una evolución en el actuar y el pensar. La redacción de su obra muestra que ya no es aquel que intentaba destruir ídolos sumergiéndose en las aguas de alguna laguna¹²⁸ o escalar montes en busca de figurillas y quemarlas. En Sahagún es claro el cambio de la idea franciscana sobre el indio en relación con sus antecesores. El trabajo de nuestro franciscano es la negación de lo afirmado por Motolinía,¹²⁹ quien

¹²⁷ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, “Prólogo a la obra”.

¹²⁸ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, Libro III, “Apéndice”.

¹²⁹ De destacar es que Sahagún y Motolinía presenten métodos de evangelización muy distintos. El primero estaba convencido de que sólo mediante el estudio y conocimiento de la cultura india se podría cristianizar a los indígenas con mejores resultados, era una labor de “retaguardia misional”. En cambio, Motolinía apoyaba la predicación directa y masiva sin que existiera de por medio una preparación detallada para recibir los sacramentos cristianos. También es importante tener en cuenta que hay dos proyectos de cristianización: uno dirigido a adultos y otro a menores. En el primer caso, se optó por un esfuerzo “menor” porque los religiosos comprobaron que las personas mayores difícilmente dejarían total o parcialmente la religión precolombina -piénsese en la actitud de los ancianos indígenas recogida por Sahagún en los *Colloquios*, ante el deseo franciscano de que abandonaran su cosmovisión-. En cambio, niños y jóvenes, por su poca o reciente adhesión a las creencias de sus antecesores, representaban una mayor oportunidad para introducir con éxito la fe en Cristo, por ello no es difícil entender que los predicadores les proporcionaran a niños y jóvenes una instrucción de corte occidental.

Por otro lado, es necesario identificar las diferencias entre la rama de franciscanos provenientes de Castilla y los provenientes de Francia. Si comparamos a los franciscanos galos (Gilberti, Focher, etcétera.) sobre todo los provenientes de la provincia de Aquitania, con los franciscanos españoles, podemos observar que aquellos aportaron a la iglesia misionera de América los fundamentos teológicos, históricos y canónicos. El representante más destacado de este grupo es Juan Focher, quien con su *Enchiridion baptismi adutorum et matrimonii baptizandorum* y el *Tratado del bautismo y del matrimonio de los recién convertidos a la fe*, base del *Itinerario católico de los misioneros que marchan a convertir infieles*, impreso en Sevilla en 1574 por Diego de Valdés, fue una palabra autorizada para muchos religiosos (seculares y regulares) gracias a que representaba un apoyo en la aplicación de sacramentos, principalmente el bautismo y el matrimonio de adultos. En cambio, los frailes españoles se distinguieron por ser más prácticos, emocionales y poco teóricos. Incluso, Pedro Ángeles afirma que los misioneros franciscanos españoles fueron, para la construcción de la primitiva iglesia novohispana, un símil del apóstol Pedro, en contraste con los franciscanos franceses, quienes se acercan más a la figura del apóstol Pablo. Sobre la importancia de Focher y la comparación de Pedro Ángeles, ver la presentación

pensaba que las idolatrías y supersticiones de los indios en 1541 ya habían quedado atrás y que con ellos se podría crear otra cristiandad. Fray Bernardino se da perfecta cuenta de que los naturales no son confiables en cuanto a la interiorización del cristianismo y que mienten (aconsejados por el demonio).

...ellos (indios) hicieron entender a los más de los religiosos, que toda idolatría, con todas sus ceremonias y ritos, estaba ya tan olvidada que no había para qué tener este recatamiento, pues que todos eran bautizados y siervos del verdadero Dios, y esto fue falsísimo, como después acá hemos visto muy claro, que ni aun ahora cesa de haber muchas heces de idolatría y de borrachería, y de muchas malas costumbres.¹³⁰

En suma, Sahagún es la conciencia clara de que la evangelización conlleva cierta desilusión, ve con realismo la situación misionera. Sabe que la evangelización ha fracasado y decide hacer algo para intentar remediar la realidad. No es suficiente que exista y haya llegado la luz. Es indispensable que los indios crean y reciban con toda voluntad la Escritura,¹³¹ pero primero es necesario que olviden su antigua religión.

El mendicante reconoció que la falla evangelizadora se encuentra en la comunicación y en el desconocimiento de los frailes de la cultura de los indios antes de la conquista. La hipótesis que el religioso desea demostrar es:

la persistencia de los pecados de la idolatría y ritos idolátricos, y supersticiones idolátricas y agüeros, y abusiones y ceremonias idolátricas, no son aún perdidos del todo.¹³²

realizada por Juan Carlos Ruiz Guadalajara en fray Juan Foher, *Manual del Bautismo de adultos y del matrimonio de los bautizados*, México, Frente de afirmación hispanista, 1997.

¹³⁰ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, Libro X, "Relación del autor digna de ser notada".

¹³¹ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, Libro I, "Prólogo al Apéndice" dice que los indios deben creer y "con toda voluntad recibir" las palabras de Dios. La idea de que el fiel cristiano interiorice la fe se ubica en un proceso en el que se va relegando a un puesto accidental la oposición antigua de la derecha e izquierda para poner mayor énfasis en los pares alto y bajo, interior y exterior.

¹³² Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, "Prólogo general".

Situación que requiere forzosamente trazar al menos un panorama *general* del pasado indio, por eso intenta un “estudio retrospectivo”. Pero lo que podría interpretarse como una “novedad”, proponer el estudio de una sociedad en su pasado, responde sólo a la circunstancia que se le presenta a los evangelizadores: la extrema otredad. Los encuentros entre cristianos, judíos y moros fueron tan frecuentes como poco afortunados. El cristianismo conocía a sus oponentes monoteístas desde antiguo y las tres religiones retoman argumentos con una lógica común. En cambio, la religión de los americanos provoca en los europeos, en el mejor de los casos, una gran sorpresa y sobre todo horror.

El objetivo de actualizar prácticas indígenas anteriores a la llegada de los españoles persigue el objetivo de que las idolatrías puedan ser identificadas por los españoles y, a partir de su identificación, ser combatidas. El pasado precortesiano aún merodeaba en la cotidianeidad india, por eso Sahagún desea desaparecer este tiempo.¹³³ El olvido es algo anhelado. Esto sin negar que la misma acción de reconstruir el pasado conlleva a la invención. ¿Qué es lo que deja la categoría de olvido para convertirse en “recuerdo”? La selección

¹³³ Hay que hacer mención de que Sahagún se plantea lo benéfico de retener o reutilizar ciertas características indias si se pudieran separar de la idolatría: “(...) en las cosas de policía echan el pie delante a muchas otras naciones que tienen gran presunción de políticos- sacando fuera algunas tiranías que su manera de regir contenía-. En esto poco que con gran trabajo se ha rebuscado parece mucho la ventaja que hicieran si todo se pudiera haber” (Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, Lib. I, “Prólogo general”). Tal vez resulta más claro el pasaje que Sahagún escribe con un tono de desilusión cuando habla sobre los aciertos que tuvieron los antiguos habitantes al no permitir que los padres educaran a los hijos: “Buen tino tuvieron los habitantes de esta tierra, antiguos, en que criaban sus hijos e hijas con la potencia de la república, y no los dejaban criar a sus padres, y si aquella manera de regir no estuviera tan infeccionada con ritos y supersticiones, pareceme que era muy buena, y si limpiada de todo lo idolátrico que tenía y haciéndola de todo cristiana, se introdujese en esta república indiana y española, cierto sería gran bien y sería causa de liberar así a la una república como a la otra de grandes males, y de grandes trabajos a los que las rigen...” (Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, Lib. X, “Relación del autor digna de ser notada”). Una vez percatado de que todo lo prehispánico estaba íntimamente relacionado con lo que él consideraba idolatría, se lamenta de su único fin: el abandono, la destrucción, de la identidad india. Recurriendo a la maldición que Jeremías, de parte de Dios, lanzó sobre Judea y Jerusalén, Sahagún explica la destrucción de los nahuas en manos de los españoles, auténticos enviados de Dios, en grado tal que “fueron tan atropellados y destruidos ellos (los indios) y todas sus cosas, que ninguna apariencia les quedó de lo que eran antes” (Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, “Prólogo a la obra”).

de los hechos que se desean conservar depende, indiscutiblemente, de quien los rescata, pero ¿cómo sabemos que esto es una muestra realmente significativa de la cultura que se describe? No hay que perder de vista que Sahagún pretende el “nacimiento” de una cultura, en este caso de la sociedad india cristianizada, lo que trastoca y compromete la persistencia de lo viejo (pasado).

El franciscano precisa de la historia: *estudiar* al indio en tiempo de su idolatría, es decir, antes de los europeos, porque sólo respecto de la temporalidad lo nuevo se hace posible como tiempo nuevo. Desea marcar la diferencia entre el error idolátrico en el que vivían los indios (lo malo, diabólico) y la verdadera religión, la católica (lo bueno). Se trata más de una forma de desarraigar el pasado que de dirigirle una mirada antropologizada.

La teología fabulosa de los gentiles es un pensamiento no sólo erróneo, sino diabólico. ¿Por qué, entonces, dedica tanta atención a los mitos? Así como Sahagún tomó como modelo a fray Ambrosio Calepino en su proyecto de vocabulario, san Agustín fue su inspirador en el registro de la mitología. San Agustín dedicó el libro sexto de *La Ciudad de Dios* a los mitos de los gentiles, con el propósito de que su exposición sirviese para darles a entender que sus dioses no tenían tal carácter ni podían obrar en beneficio de los hombres.

Sahagún parece convencido de que al mostrar a los indios (en el orden práctico, en la tarea del evangelizador y no necesariamente en su obra escrita, pues la *Historia general* no estaba dirigida a un público lector indígena) el error de la idolatría, se hará evidente la verdad de la fe cristiana. Es su convicción, generalizada entre los evangelizadores, que sólo la luz del evangelio aparta a

los hombres de la mentira, y que sin ella los pueblos caen en las mayores aberraciones.

Vosotros, los habitantes desta Nueva España, que sois los mexicanos, tlaxcaltecas y los que habitáis en la tierra de Mechuacan, y todos los demás indios destas Indias Occidentales, sabed que todos habéis vivido en grandes tinieblas de infidelidad y idolatría en que os dexaron sus antepasados, como está claro en vuestras escrituras y pinturas y ritos idolátricos en que habéis vivido hasta agora (...) Y sabed que los errores en que habéis vivido todo el tiempo pasado os tienen ciegos y engañados.¹³⁴

Su argumentación descansa plenamente en las Escrituras, fuente máxima de la verdad para los cristianos, que muestra no sólo cuál es el origen de los falsos dioses, sino los grandes males en que incurrieron los hombres por su adoración. En su discurso muestra cómo los indígenas tuvieron que reconocer sus propios errores, al decir, según las Escrituras: “Errados hemos en el camino de la verdad; no nos alumbró la luz de la justicia; no nos salió el sol de la inteligencia; fatigónos y cansónos el camino de la maldad y la perdición”.

Pero el argumento se hace mucho más contundente cuando Sahagún lo aplica a los indígenas. Más allá de su comprensión del mundo indígena, Sahagún es copartícipe de un ideario que, si bien asienta la racionalidad del indígena, también asume en él una perenne “minoría de edad” que lo hace sujeto de tutela. Sahagún considera a los indígenas un pueblo pueril, en posición de desventaja frente a los antiguos gentiles del Viejo Mundo. Son los indios, a su juicio, primeros entre todos los idólatras del mundo en la reverencia y fidelidad que tienen a sus dioses; pero si los gentiles griegos y latinos –a

¹³⁴ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, “Prólogo a la obra”.

quienes Sahagún llama “nuestros antecesores” y gente de tanta discreción y presunción- inventaron fábulas “ridículas” acerca del Sol, la Luna, las estrellas, el agua, la tierra, el fuego y el aire, no es de maravillarse que lo hagan los indios, “gente tan párvula y tan fácil para ser engañada” (justamente porque su primer engañador fue el Demonio).

El estigma de la minoría de edad se muestra en su apreciación de las creencias de los pueblos indígenas, siempre susceptibles de ser tildadas de infantiles. Cuando Sahagún se refiere al culto dado a las *mocihuaquetzque*, las mujeres muertas en su primer parto, juzga que es “cosa tan de burlar y de reír, que no hay para qué hablar de la confutar por las autoridades de la Sagrada Escritura”, y al hablar del ritual dedicado a los montes, con comunión de sus imágenes fabricadas con semillas, dice: “Esto más parece cosa de niños y sin seso que de hombres de razón”.

El desconocimiento de las cosas de Dios podía conducir al demonio. De modo que una de las maneras de evitar la infidelidad por ignorancia sería dar a conocer cómo actuaba el diablo en su afán de conseguir seguidores.

Para Sahagún era evidente que los indios estaban sumidos en la idolatría, por eso debía mostrar las situaciones y las prácticas donde se presentaba para convencer a los religiosos de su auténtica presencia y apartarlos de ese mal. Los esfuerzos por mostrar la existencia e identidad del demonio cerraban un círculo en torno a la comprensión del pecado y cómo evitarlo, cuyo eje central era precisamente la idolatría.

5.2. APROXIMACIONES Y BÚSQUEDAS DE PARALELOS DEL FRAILE.

Frente a las “extrañas similitudes” que advertían entre ciertos rasgos de las civilizaciones cristiana e indígena,¹³⁵ los evangelizadores del siglo XVI propusieron determinadas explicaciones, desde luego inmersas en su propio marco cultural. Evidentemente, estos argumentos ya no nos parecen válidos en la actualidad y recurrimos a otros, que no necesariamente tienen que pasar por el difusionismo cultural o por la convicción de la universalidad de la naturaleza humana que permite curiosos paralelismos.¹³⁶

En la versión castellana de la *Historia general*, que es la que nos interesa, percibo dos formas de intervención del fraile, una directa, más evidente, y otra indirecta. La primera constituye un marco interpretativo de lo narrado, es la opinión del fraile sobre lo que describe. La forman los distintos prólogos, advertencias, prefacios o digresiones, aunque también es posible encontrar esta voz en sus descripciones.

¹³⁵ Tres fueron las principales: si los ritos aztecas recuerdan tanto a los cristianos, es porque los aztecas ya habían recibido, en un pasado lejano, una enseñanza cristiana, misma que Durán la atribuía a Santo Tomás, aunque sin explicitar si se refería al apóstol o Santo Tomás de Meliapor, quien según fray Servando Teresa de Mier fue un obispo célebre por su predicación y milagros y, en particular, por predicar en China y otras regiones bárbaras y remotas haciendo muchos prodigios. La segunda posibilidad era que el demonio, “el maldito adversario”, persuadía y enseñaba a los indios hurtando y contrahaciendo el divino culto, logrando lo que Mendieta llamaba exacramentos, para hacerse adorar y servir. La tercera opción se desprendía del origen de los aborígenes americanos, a quienes se relacionaba, como una medida para incorporarlos al tronco de Adán, con una de las tribus perdidas de Israel.

¹³⁶ Gilbert Durand (*Les structures anthropologiques de l'Imaginaire: introduction à l'archétypologie générale*, París, Dunod, 1992.) ha demostrado que entre los diferentes pueblos indoeuropeos en un grado de desarrollo parecido existen muchas estructuras antropológicas de lo imaginario que divergen poco. *La rama dorada* de Frazer (*La rama dorada. Magia y religión*, México, FCE, 1944) o *La génesis de los mitos* de Krappé podrían ayudar a argumentar esta idea. Sin embargo, esto no quiere decir que se pueda aceptar que entre los indios mesoamericanos y los conquistadores europeos del siglo XVI tengan que existir grandes semejanzas culturales. Durand lo precisó bien: pueden compartir estructuras antropológicas de lo imaginario pueblos que compartan un desarrollo semejante, y definitivamente éste no existía entre americanos y occidentales hace ya casi cinco siglos. Alguien recordará las obras de Mircea Eliade (*El mito del eterno retorno*), donde los ejemplos están tomados de distintos pueblos de la Tierra y se muestran parecidos muy próximos, pero cabría hacer algunas precisiones al respecto. En primer lugar, quien recoge la información es un europeo, lo que implica un factor, quiérase o no, de intervencionismo cultural. En segundo término, casi todas las culturas, antes o después, han sufrido algún tipo de dominación occidental, misma que podría dar origen a paralelismos entre civilizaciones completamente diferentes.

La segunda intervención de fray Bernardino se da cuando impregna los discursos de los informantes con su identidad. Hoy reconocemos que ningún cronista, ningún historiador presenta sus datos en bruto, puros. Sahagún no fue le excepción, ni tampoco sus autores coetáneos. Por ejemplo, fray Jerónimo de Mendieta, un escritor más joven que Sahagún (que también experimentó desilusión sobre los resultados de la evangelización novohispana), en su *Historia eclesiástica* hace decir a Tezcatlipoca lo siguiente:

ven acá, fulano, pues eras tan mi amigo, quiero que vayas a la casa del sol y traigas de allá instrumentos para que me hagas fiesta, y para esto llamarás a la ballena y a la sirena, y a la tortuga, que se hagan puente por donde pises.¹³⁷

No somos grandes conocedores de la religión mesoamericana, pero creemos que la cosmovisión precolombina no imaginó sirenas, lo que nos llevaría a una clara interpolación europea en lo que se presenta como un testimonio indio.¹³⁸ También resulta revelador que se incorpore la imagen de la ballena, siendo que no había este tipo de mamíferos en los mares tropicales.

Algo semejante ocurre con la imagen de Quetzalcóatl que presentan Mendieta y Torquemada. El primero le dio tamaño y forma a la barba de la divinidad indígena: “grande y redonda”, y fray Juan no sólo le da color porque “tuvo muy cierto y averiguado” que era rubia, sino que también le otorga compañeros con una vestimenta muy occidental:

¹³⁷ Fray Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, 2ª. edición facsimilar. México, Ed. Porrúa, 1971, Lib. II, Cap. 3.

¹³⁸ Aquí sería importante mencionar que reconocer a la sirena como una figura ajena a la mentalidad prehispánica no significa una gran dificultad, dada la composición del imaginario de los conquistadores que incluía en su repertorio a éstos y otros seres míticos grecorromanos, pero en otros casos donde la intervención es más sutil, se debe poner más atención para lograr diferenciar las dos cosmovisiones.

unos hombres bien aderezados de ropas largas (...) de lienzo negro con sotanas de clérigos abiertas por delante y sin capillas y los cuellos escotados y las mangas cortas y anchas que no llegaban al codo.¹³⁹

El caso de Sahagún es el mismo. También él introduce su mentalidad e imaginario en sus descripciones para hacer entendible un discurso ajeno a él y a sus probables lectores. Por ejemplo, al relatar la actitud de los indios cuando alguno perdía su hacienda, éstos “con desesperación reñían a Tezcatlipoca y decíanle: Tú, Tezcatlipoca eres un puto y hasme burlado y engañado”.¹⁴⁰ Pareciera poco probable que algún indio, “en tiempo de su infidelidad”, se haya expresado literalmente como lo presenta el mendicante de su dios principal. Sus informantes hablan de una manera que ningún indio no occidentalizado pudo haber empleado.

Antich,¹⁴¹ al analizar la obra de Sahagún, muestra que la transculturación no se funda necesariamente en el empleo de conceptos indígenas percibidos como equivalentes, sino que emplea también conceptos aproximativos que modifica como es el caso del Mictlán.

Siguiendo la idea cristiana sobre el infierno como un lugar donde los tormentos son castigos por las faltas cometidas, Sahagún sólo pudo agregar imágenes cristianas del castigo eterno al Mictlán. El fraile presenta como comidas repugnantes los corazones, los pies y las manos, que eran por el

¹³⁹ Al parecer, el primero que observó esta “intervención” de los frailes franciscanos fue el padre Mariano Cuevas, *La historia de la Iglesia Mexicana*, Tomo I, pág. 104. México, Editorial Patria, 1946. El mismo padre Cuevas narra cómo fray Bartolomé de las Casas envió en cierta ocasión a un clérigo a que se enterase de las creencias de ciertos indios de Tabasco. El enviado volvió con la *sorprendente noticia* de que creían en un dios padre, hijo y espíritu santo. El hijo, nacido de una virgen, fue coronado de espinas, muerto en un madero y resucitado al tercer día (Cuevas, *La historia...*, T. II, pág. 99).

¹⁴⁰ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, Libro IV, Cap. IX.

¹⁴¹ Patrick Antich, “El mictlan en la obra de fray Bernardino de Sahagún: inframundo o infierno”, en *Fray Bernardino de Sahagún y su tiempo...*, págs. 537-552.

contrario en época prehispánica comidas reservadas a los dioses y, a su vez, de un gran valor simbólico.¹⁴²

Además Sahagún menciona, en su descripción castellana del Mictlán, a una justicia divina en el más allá que castigaría a los malos, a los pecadores, lo cual no corresponde con la imagen del más allá nahua que describe en el apéndice del Libro III y posiblemente no figuraba entre las creencias precolombinas.

Las aproximaciones y búsquedas de paralelos de nuestro fraile también se observan cuando asevera que los *mexicas* venían

en demanda del paraíso terrenal, y traían por apellido Tamoanchan, que quiere decir buscamos nuestra casa; y poblaban cerca de los más altos montes que hallaban. En venir hacia el mediodía a buscar el paraíso terrenal, no erraban, porque opinión es de los que escriben que está debajo de la línea equinoccial; y en pensar que es algún altísimo monte tampoco yerran, porque así lo dicen los escritores, que el paraíso terrenal está debajo la línea equinoccial y que es un monte altísimo que llega su cumbre cerca de la luna.¹⁴³

El Paraíso Terrenal fue un concepto que sufrió varias modificaciones dentro de la tradición judeocristiana. En un principio, en la concepción hebraica y en las interpretaciones de los exégetas cristianos más antiguos, el Edén no se ubica en la tierra, sino en el cielo. Después, por la influencia de la cosmología griega, los teólogos trasladaron el paraíso desde del cielo hasta la tierra, situándolo en la cumbre de una altísima montaña, cerca del cielo de la luna. Con san Alberto Magno y santo Tomás de Aquino se redujo notablemente la altura de la montaña del Edén y, por lo tanto, el Paraíso Terrenal no había de

¹⁴² Para esto se puede consultar el trabajo de Sara Ladrón de Guevara, “El símbolo de la mano en Mesoamérica”, en *La palabra y el hombre*, Universidad Veracruzana, número 73, enero-marzo, 1990.

¹⁴³ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, “Prólogo a la obra”.

superar la primera zona del aire, cuya temperatura era la más apta para la constitución física del ser humano. Sin embargo, la versión de que éste se ubicaba en una cumbre cerca del cielo de la luna no desapareció y más bien parece que “convivió” con las ideas escolásticas.¹⁴⁴

Según el fraile, los aztecas andaban en busca del Paraíso Terrenal, el cual estaba ubicado en la cumbre de una alta montaña, cerca de la luna. Para López Austin, la ubicación del Paraíso Terrenal en una montaña altísima parece concordar con alguna tradición indígena, según la cual Tamoanchan estaría frente a volcanes nevados. Pero, añade el antropólogo, “¿de dónde saca Sahagún que Tamoanchan estaba próxima a la luna?”.¹⁴⁵

Nos encontramos con lo que a nuestro juicio es una sobreposición de la mentalidad cristiana occidental medieval de Sahagún. No existen “extrañas similitudes” entre conceptos aparentemente cercanos de las dos cosmovisiones que se confrontan. Es claro: el seráfico padre no describe la mentalidad nahua, lo que se le impone es su tradición cristiana y es la que presenta a los ojos del lector.

Cuando Sahagún describe el *Tlalocan*, “el lugar de Tláloc”, presenta una traducción de la riqueza agrícola del Edén (un huerto delicioso),¹⁴⁶ con productos mesoamericanos (el cacao, la goma negra llamada *olli*, etcétera).¹⁴⁷

¹⁴⁴ Por ejemplo, Dante Alighieri, autor de *La divina comedia*, rechaza la posición escolástica y acepta que el Paraíso Terrenal se ubica en una cumbre cerca del cielo de la luna.

¹⁴⁵ Citado en José Contel, “Visiones paradisíacas: Extrañas analogías entre Tlalocan y Paraíso Terrenal en la Historia general de las cosas de Nueva España de fray Bernardino de Sahagún”, en *Fray Bernardino de Sahagún y su tiempo...*, págs. 617-627.

¹⁴⁶ Edén, en hebreo, significa “huerto delicioso”. Ver la descripción que se presenta del Edén en el Génesis, II, 4-16, y la que se presenta en la Elegía al Rey de Tiro (Ezequiel 28, 13-15).

¹⁴⁷ Aunque destaca la incorporación de las “rosas” como elemento occidental.

En su explicación presenta al *Tlalocan* como una tierra fertilísima con fauna, flora, recursos agrícolas y minerales con características destacadas.¹⁴⁸

Y son muy ricos, porque sus tierras son muy ricas, fértiles y abundosas, donde se da todo género de bastimento en abundancia. Allí dase mucho el cacao, y la rosa o especie aromática llamada *teucanaztli*, y el otro género de cacao que llaman *cuappatlachtli*. Dase también ella el olli, que es una goma negra de árbol que se llama olli, y la rosa que llaman *yolloxúchitl*, y todas las demás rosas,¹⁴⁹ que son muy preciadas. Allí es la madre de la aves que crían pluma muy rica, que llaman *zacuan*, *tlauhquéchol*, *xiuhtótotl* y papagayos grandes y chicos, y el ave que llaman *quetzaltótotl*. También se traen de allá piedras muy ricas de *chalchihuites*, y las piedras turquesas. Allí se halla también mucho oro y plata.¹⁵⁰

Por otra parte, creo que el ubicar, en una descripción del Libro X, al *Tlalocan* en la costa del Golfo de México, es decir al Este, no se explica como resultado de la fidelidad de Sahagún a la información que le proporcionaron sus informantes, sino a una lectura basada en la Biblia. Es en el *Génesis* donde se asienta que “Plantó (...) Yavé Dios un jardín en Edén, *al oriente*, y allí puso al hombre a quien formara”.¹⁵¹

Los nahuas concebían al universo como un gran disco rodeado por aguas, que se extendía por las cuatro esquinas (rumbos) del mundo, en cada esquina había un árbol y/o un dios que sostenía el cielo, cada uno de los rumbos se relacionaba con varios símbolos; entre otros, un signo calendario y

¹⁴⁸ Aunque Alfredo López Austin señala que es preciso aclarar que la visión paradisíaca no debe atribuírsele a Sahagún pues aparece en el texto original de los informantes, no creo que se pueda aceptar esto, pues sería negar la indudable presencia de la voz de Sahagún impregnada en los discursos de sus informantes.

¹⁴⁹ Las rosas no existían en tierras americanas antes de la llegada de los españoles, lo que podría interpretarse como una búsqueda de paralelismo por parte de nuestro fraile.

¹⁵⁰ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, Libro III, “Apéndice, Cap. II”.

¹⁵¹ Gen, 2, 8.

un color. Es importante hacer hincapié en el hecho de que los cuatro rumbos del universo no son los mismos que los cuatro puntos cardinales (norte, sur, este y oeste) que se presenta en el pensamiento occidental, sino que son “lados de un rectángulo hipotético que convergen los cuatro puntos solsticiales y que se complementan con un centro o un eje que atraviesa el plano terrestre del cielo al inframundo”.¹⁵²

En el mundo prehispánico no se conocían los conceptos de este, oeste, norte y sur (conceptos insertados por el Occidente) puesto que la orientación iniciaba con la salida del sol; por donde salía; por donde se ocultaba, es decir, de acuerdo con las posiciones que adquiriría durante el día. En este sentido León-Portilla explica:

Los nahuas los describían colocándose frente al poniente y contemplando la marcha del sol: allá por donde éste se opone, se halla su casa, es el país del color rojo; luego a la izquierda del camino del sol, está el sur, el rumbos del color azul; frente a la región de la casa del sol, está el rumbo de la luz, de la fertilidad y la vida, simbolizadas por el color blanco; finalmente a la derecha de la ruta del sol se extiende el cuadrante negro del universo, el rumbo del país de los muertos.¹⁵³

Además de esta visión horizontal existe en el pensamiento prehispánico una división vertical del universo: el cielo se encuentra segmentado en trece capas y el inframundo en nueve niveles.

Existen otros casos que se podrían citar como posibles ejemplos de las traducciones a las que Sahagún tuvo que recurrir en su texto, como la existencia de una “confesión auricular” entre los indios y la forma en la que se

¹⁵² Yólotl Torres González, *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*, Larousse, México, 1999, pág. 147.

¹⁵³ Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, UNAM, IIH, (Serie Cultura Náhuatl, Monografías, 10), 1997, pág.124.

expresaba el “sátrapa” cuando le pedía al “señor” el “perdón” para el “penitente” y después asignarle la “penitencia” correspondiente: “Señor nuestro muy piadoso, pues que sois amparador y defensor de todos, recibid a penitencia, oíd la angustia de este vuestro siervo y vasallo”.¹⁵⁴

El esfuerzo sahoguntino por realizar paralelismos y traducir lo indígena no fue poco. Veamos lo que Francisco Morales descubrió en una de sus investigaciones.¹⁵⁵

De los tres capítulos en que se trata el tema de la Iglesia en los *Colloquios* (cap. 2, 5 y 17), en el primero de ellos (cap. 2) se explica la organización de la Iglesia en la que se destaca la figura del Papa. Posiblemente de todos los atributos con los que se califica al Papa en dicho texto en su versión castellana (“hombre, varón como nosotros”, “tiene las veces de Dios y su poder”), el que más llame la atención sea el de la sabiduría y santidad del Papa, pues se utilizan casi las mismas expresiones con las que el *Códice Florentino*, libro III, cap. IX describe la figura del sumo sacerdote Quetzalcóatl y las características del Papa presentadas por el mismo Sahagún en los Colloquios: “de buena vida,...cuyo corazón es bueno..., es sabio en las cosas de Dios,” dice el *Códice Florentino* acerca del sacerdote Quetzalcoatl; “muy buenos son su corazón, su vida, gran sabio”, dicen los Colloquios acerca del Papa.

No sería difícil seguir citando palabras que el franciscano presenta como testimonios indios, pero que claramente contienen significados cristianos (por

¹⁵⁴ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, Lib I, Cap. XII. También resultan significativos los elementos que conformaban la imagen que nos ofrece nuestro fraile del dios Quetzalcóatl, entre los que destacan: una mitra en la cabeza (...), un sobrepelliz (...) y en la mano derecha un cetro a manera de báculo de obispo: en lo alto era enroscado como báculo de obispo...

¹⁵⁵ Francisco Morales, “La inculturación del cristianismo en un texto de Sahagún. El diálogo de los doce”, en *Fray Bernardino de Sahagún y su tiempo...*, págs. 661-674; hemos utilizado en particular la pág. 670. Es importante mencionar que los datos presentados son los que ofrece Morales.

ejemplo, Sahagún habla de la existencia de “monasterios” y de mujeres que servían en los templos y guardaban castidad, etcétera).¹⁵⁶ Considero necesario realizar un trabajo que logre una mayor y mejor identificación de los paralelismos (y posiblemente de algunas interpolaciones) indispensables para la mentalidad del fraile y para su público lector. De la misma forma, sería indispensable conocer, o profundizar más, sobre el conocimiento logrado por la acción colonizadora de las realidades ajenas.

En la exposición del conocimiento creado sobre la vida precristiana de los indios se impone una interpretación basada más en la lectura de la Biblia que en una observación directa de las características *mexicas*, misma que Sahagún no podía hacer según nuestros modernos conceptos. Y en varias ocasiones el sentimiento de horror hacia ciertas prácticas culturales representó un gran obstáculo para acercarse “objetivamente” al objeto de conocimiento. Sahagún nunca pensó, en el momento de entrevistar a sus informantes, averiguar por qué sacrificaban a personas, sólo tenemos lo aborrecible que le resulta dicho ritual:

En cada fiesta mataban por su honra (Huitzilopochtli) y, delante de su imagen y en su capilla muchos hombres, sacándoles los corazones y ofreciéndolos al mismo Huitzilopochtli, derramando delante de él su sangre y comiendo las carnes de ellos, así sacrificados. Estas son cosas horrendas, abominables, crueles y muy vergonzosas.¹⁵⁷

Incluso, pareciera que el franciscano necesitara un respiro, en el Libro II, entre el capítulo XX y el XXI, para reponerse después de describir las

¹⁵⁶ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, Lib. X, “Relación del autor digna de ser notada”.

¹⁵⁷ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, Libro I, “Confutación”.

crueledades inhumanas, bestiales y endemoniadas con que el demonio llevó a tanta bajeza al género humano.¹⁵⁸

Lo que tenemos es lo que él creyó que fue la visión del mundo de los nahuas, en función de la división misma entre cristianos e idólatras, siempre teniendo como justificación que los hombres a los que describía pertenecían, como el resto de los seres humanos, a la historia salvífica y, por tanto, poseían características que se acercaban a las prácticas y creencias cristianas.

5.3. INVENTAR IDENTIDADES.

No pueden representarse a sí mismos, deben ser representados.

(Karl Marx, El dieciocho brumario de Luis Bonaparte).

En el altiplano mexicano la labor de conversión fue muy complicada. En esta parte de las nuevas tierras fue donde los españoles creyeron encontrar el último rincón del dominio del demonio, escondido por el secreto juicio de Dios. Para los frailes, el conocimiento de las culturas prehispánicas era una herramienta de trabajo, más eficaz cuanto más profunda y sistemática; sin embargo, ¿realmente podían conocer (entender) que no sólo informarse, sobre las prácticas indias, en especial, sobre las cosas que se relacionaban de una forma directa con su religión?

Los ojos de los agentes de la fe cristiana estaban acostumbrados a ver a través de la luz de la revelación, lo que da cierto sesgo a sus observaciones. El otro es interpretado en un cierto marco conceptual: ve al indio, en muchas

¹⁵⁸ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, Libro II, “Exclamación del autor”.

ocasiones, basado más en otros agentes considerados como poseídos por el demonio; interpretaciones sobre interpretaciones, repetidas. En el discurso del siglo XVI, la analogía desempeñó un papel constructivo en el saber de la cultura occidental.¹⁵⁹

El franciscano compara continuamente los errores y aciertos de los indios con los de romanos y griegos, logrando establecer como principal punto en común el pesado yugo del diablo. Las almas de toda la humanidad valen lo mismo, la diferencia es el engaño diabólico, lo que justifica el objetivo de nuestro franciscano de contribuir a una mejor conversión de los naturales, es decir, darle funcionalidad a su trabajo.

No obstante, la comparación no establece un discurso sencillo de una supuesta relación de dos mundos equivalentes, sino que de hecho plantea semejanzas, diferencias y jerarquías que le servirán para “reconocer” distancias y elaborar las estrategias convenientes para su proyecto de redención o exclusión definitiva.

En lo que toca a la religión y cultura de sus dioses no creo que ha habido en el mundo idólatras tan reverenciadores de sus dioses, ni tan a su costa, como éstos de esta Nueva España (...).¹⁶⁰

La diferencia y jerarquía de los mesoamericanos es clara para Sahagún: son los idólatras más reverenciadores del mundo. El propósito en la construcción del saber realizada por el fraile (apropiación del otro) se dirige a dar el punto de partida en la planeación de estrategias para combatir la

¹⁵⁹ Sobre la importancia de la semejanza en la construcción del saber en el siglo XVI puede verse a Michel Foucault *Las palabras y las cosas*. Trad. de Elsa Cecilia Frost. México, Editorial Siglo XXI, 1968. En especial el capítulo II “La prosa del mundo”. Tal vez esta característica de la mentalidad medieval fue la que llevó a Michel Foucault considerar que “the sciences of the sixteenth century were obsessed by the notion of similitude”, citado en Antonello Gerbi, *La naturaleza de las Indias Nuevas*, México. FCE, 1978, pág. 19.

Es importante decir que aun hoy en día el discurso se ve alimentado por la analogía.

¹⁶⁰ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, “Prólogo a la obra”.

alteridad del indio, no en tanto que es “otro” sino en tanto que debe ser salvado. La localización de las creencias idólatras sería una de las estrategias para lograr la conversión india.

Según los escolásticos, el nombre que designa cosas análogas es el mismo, pero la razón (o noción, o sentido) es para ellas en parte la misma y en parte diversa, predominando la diversidad. Esto de que predomine la diversidad significa que lo que tienen en común en su significación los análogos es menor que lo que tienen de diverso, por eso en

el conocimiento de los análogos no basta con saber en qué son semejantes, sino precisamente exige saber en qué difieren y no perder de vista nunca esa diferencia.¹⁶¹

La analogía permite la invención. Al enfrentarse los españoles a una realidad totalmente desconocida, y podríamos decir a una extrañeza radical, fue necesario para los recién llegados explicarse a sí mismos la novedad que representaron tierras y hombres hasta ese momento desconocidos. El mecanismo seguido fue una reacción del pensamiento que podríamos definir como *natural*, hacer explicable lo nuevo o desconocido con lo ya conocido. Se practica una identificación retrospectiva. Es decir, se trasladaron características completamente ausentes en los individuos que se describían y se incorporaron a la imagen que se deseaba ofrecer, en este caso, a los posibles lectores. La necesidad de recurrir a fuentes bíblicas, clásicas o simplemente a un contexto histórico particular, responde a una característica de la mentalidad medieval que estructura por analogía (por eco), casi de la misma forma en que lo

¹⁶¹ Mauricio Beuchot, “La analogía como instrumento lógico-semántico del lenguaje y del discurso religiosos, según Santo Tomás de Aquino”, en *Signo y lenguaje en la filosofía medieval*. México, UNAM, 1993, pág. 35. Creo adecuado aplicar esta característica a todos los atributos indios que los misioneros presentan como “extrañas similitudes” en relación con aspectos cristianos, en particular porque los religiosos se desarrollan en una atmósfera aristotélica y la relación de analogía se puede conectar con la doctrina aristotélica de las categorías y las enseñanzas de Santo Tomás.

hacemos hoy, y que le resta originalidad o autenticidad a lo descrito. La comparación o la analogía pueden provocar los acercamientos más distantes. Tienen el peligroso poder de asimilar, de hacer las cosas idénticas unas a otras, de mezclarlas, de hacerlas desaparecer en su individualidad, de hacerlas extrañas a lo que eran. La semejanza transforma.

El recurso sistemático de la analogía obedece, en efecto, a una lógica que induce a consecuencias inevitables. Porque comparar el mundo americano con el mundo europeo, presente o pasado, implica desde un principio un acercamiento y una familiaridad con el primero, puesto que no se pueden comparar sino cosas comparables. Una vez que se admite el proceso comparativo, la realidad americana no puede ocupar sino una posición de inferioridad, pero también de igualdad y hasta de superioridad en relación con las referencias invocadas, las que provienen del universo del conquistador.

Así, esta operación mental y discursiva que constituye la comparación resulta ser reductora en la medida en que niega la especificidad del mundo indígena que pretende manifestar; sin embargo, al confrontarlo con fenómenos europeos, lo proyecta en un campo más amplio que tiende a ser universal, postulando por ello mismo su igualdad potencial. Vemos por tanto cómo la comparación, este humilde recurso del guerrero perplejo ante la novedad extraña, que más tarde se vuelve un procedimiento sofisticado para el letrado, se encuentra en el centro del problema de la comunicación y del reconocimiento del otro. Recurrir a ella significa aceptar sin remedio que prevalezcan los conceptos y los criterios de una cultura sobre otra, pero también admitir la posibilidad de una reducción que introduzca un acercamiento y una correspondencia. Rechazarla equivale a privarse de un medio a todas

luces elemental, aunque el único disponible hasta la emergencia, hacia finales del siglo XIX, de las primeras teorías que postulan el relativismo cultural.

Otra forma de *invención*, aparte de la comparación y la analogía, es la figura de la inversión. “No hay a y b, sino a y el inverso de a, figura privilegiada cuyo proyecto consiste en hablar siempre de lo mismo”.¹⁶²

La importancia de la inversión es que produce un sentido que encausa o “justifica”, en el caso de las luchas armadas -cruzadas- y retóricas de los cristianos contra *todos los demás* (judíos, moros, brujas, herejes, indios, etcétera.), acciones dirigidas a alcanzar el proyecto divino que propone la Iglesia. De la misma forma en que hoy se “exporta” la democracia y la tecnología, por mencionar sólo dos ejemplos como los únicos paradigmas válidos.

La idea de que América es imperio del demonio es producto de esta inversión, una *oposición justificadora* que permite a los españoles dominar las nuevas tierras para cristianizarlas. A este imperio del mal se le opone, se le debe enfrentar, el imperio del bien, en este caso representado por España y más concretamente por Castilla. Una inversión que enfrenta en franco combate a la ciudad de Dios con la ciudad de Satanás.¹⁶³

Creemos que el discurso de la inversión en la historia de la Iglesia se inicia cuando ésta toma conciencia de su identidad, de lo que la define. Aceptar igualdad entre sus creencias u organizaciones religiosas con otras distintas a la suyas va en contra de su identidad y de su sobrevivencia. No admite disidencias, es intolerante. Catolicidad quiere decir universalidad, pero sólo

¹⁶² Francois Hartog, *Le miroir d'Hérodote, essai sur la représentation de l'autre*. París, Gallimard, 1980, pág. 225.

¹⁶³ A esta imagen, el siglo XVIII europeo (del norte) sobrepone la del mundo dividido en “países atrasados” y “países ricos” que aún se mantiene.

debe haber una Iglesia, la Católica, la cual se encuentra o debe encontrarse diseminada por todo el orbe, porque ella es la heredera de Cristo y, por ende, es la única en que puede hallarse la salvación.

Al adjudicarse la verdad, el único proyecto viable para la salvación de los hombres, todas las demás organizaciones histórico-religiosas tendrán que ser valorizadas en términos de lo opuesto a las características de la Iglesia católica, si ésta es buena aquélla (la protestante o la india, por ejemplo) tendrá que ser mala, si es blanca la otra tendrá que ser negra. Pero los términos con lo que se les calificará siempre provendrán del cristianismo, serán sus categorías las que se impongan. Así, no es de extrañar que los dioses prehispánicos fueran identificados por los españoles como demonios.

Volvamos a la inversión. Gerónimo de Mendieta se ve desconcertado al conocer ciertos casos en que las *similitudes* entre las religiosidades en conflicto son muy cercanas. Al toparse con informes indios sobre una diosa entre los totonaques, aprecia las principales características de la Virgen María y en un primer intento por entender esta semejanza se inclina por ver en esta coincidencia la acción del demonio, quien insiste en la instauración de una iglesia satánica, una copia de la divina, compuesta por lo que Mendieta llamó “exacramentos” en contraposición a los sacramentos de la iglesia de Dios y donde son necesarios seres que representen o signifiquen lo que en la divina.

Quiso el demonio mediante esta celebrada diosa intercesora y medianera de los totonaques, introducir en su satánica iglesia un personaje que en ella representara lo que la Reina de los Ángeles y Madre de Dios representa en la iglesia católica.¹⁶⁴

¹⁶⁴ Mendieta, *op. cit.*, Libro II, Cap. IX.

El principio de inversión crea la alteridad y facilita la comprensión para el usuario del texto. El discurso occidental es incapaz de dar a conocer realmente lo otro, de percibir las diferencias culturales en cuanto tales, pero tiene que afirmar que lo que está produciendo es una producción del otro mismo. Prepara al pensamiento indio para que se convierta, por medio de una traducción, en el mundo que dice el lenguaje inicial, el “auténtico”, el verdadero, el primigenio; así, se intenta presentar lo que dicen los indios como la verdad, su verdad, al entablar un discurso que comprende a un mundo.

Los cronistas buscan en las concepciones nahuas parcelas de verdad cristiana entre las escorias de errores idolátricos, buscan puntos de comparación y, en muchas ocasiones, propusieron transcripciones equívocas o hasta deformadas de los datos de sus informantes. Sahagún adapta su tradición religiosa a algo que no entiende. En el franciscano se da una incompreensión radical del otro por una auténtica imposibilidad para conceptuarlo con las categorías de que dispone, basadas en la tradición intelectual del Viejo Mundo.

El valor de las concepciones nahuas se definió frente a la verdad católica universal, analizando hasta qué punto los indios, como miembros de la familia humana, se aproximaron a ésta por razón natural o por haber ya conocido el mensaje bíblico y evangélico.

El indígena fue concebido como una realidad histórica en estado de mera potencia que debería actualizarse mediante la incorporación del indio a la cultura europea y en todo caso al cristianismo.¹⁶⁵

Los otros fueron criaturas en gradaciones hacia una perfectibilidad que se actualizaba sólo en los hombres occidentales que los clasificaba y pensaba.

¹⁶⁵ Leopoldo Zea, *América como conciencia*. México, UNAM, 1972, pág. 68.

5. 4. IMPOSIBILIDAD DE POSEER AL OTRO.

Cuando se analizan trabajos en donde el autor afirma que sacará a “luz todos los vocablos de esta lengua con sus propias y metafóricas significaciones, todas sus maneras de hablar y las más de sus antiguallas buenas y malas”,¹⁶⁶ es necesario plantearse, entre otras, las siguientes preguntas: ¿es posible asumir al otro como algo que no se deje reducir a la pura negación de la identidad del yo?, y ¿en qué medida la selección de hechos y la narración se ven afectados por la percepción que el autor tiene del otro?

Sólo si se renunciara a desarrollar la propia voluntad de poder sería posible aproximarse al otro sin reducirlo; de lo contrario, sólo se alcanzaría la negación o la asimilación del otro. Con la finalidad de no caer en la contradicción (lo que es común entre los historiadores) de utilizar un concepto sin definirlo, trataremos de hacerlo brevemente con el término poder.

Conscientes de que esta noción puede contener varios significados, pero también de que existe una serie de características que la nutren históricamente, se puede decir, siguiendo patrones foucaultianos, que hay cuatro factores claves en las relaciones de poder. El primero tiene que ver con la circunstancia o condición que domina la relación de las partes: la desigualdad. El poder se ejerce en un juego de relaciones móviles y no igualitarias. Nunca, cuando se ejerce el poder, existe entre los involucrados un plano de igualdad, siempre hay alguno que es más o mejor que el otro; “verdad” y mentira se confrontan. En segundo término, la dirección del poder es clara, no se mueve en la confusión o en lo nebuloso. No hay poder que se ejerza sin una serie de miras y objetivos. Las relaciones de poder son

¹⁶⁶ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, “Prólogo a la obra”.

intencionales y no subjetivas. En tercer lugar, las relaciones de poder desempeñan un papel directamente productivo. El poder produce un tipo de conocimiento. Existe una estrecha relación entre el poder y el saber, y ambos se articulan en el discurso. El discurso transporta y produce saberes. No existe relación de poder sin constitución de saber. Y, por último, en las relaciones de poder existe el binomio dominador y dominado, pero el papel de éste no se limita a convertirse en un ente pasivo, dispuesto a absorber completamente lo que desea el agente dominante. En las relaciones de poder existe el ejercicio de éste, pero, entre otras muchas cosas, resistencia.¹⁶⁷

Sahagún se presenta como narrador del presente y pasado de la sociedad india basado en informantes indios. Pero ¿podemos estar completamente seguros de que los indios le proporcionaron el conocimiento de sus prácticas e ideas religiosas a un miembro de la tropa de demolición que destruyó gran parte de sus templos e ídolos?

El primer problema sería aceptar que los indios proporcionaron todos los datos sobre su religión a Sahagún, lo que podría llevar a la imagen de un indio facilitador o colaborador. Aceptar que el indio informara sobre su religión a

¹⁶⁷ En un intento por entender a las relaciones coloniales que sobre pase los polos dominación-resistencia, Juan Carlos Estenssoro, "El simio de Dios. Los indígenas y la Iglesia frente a la evangelización del Perú, siglos XVI-XVII", en *Bull. Inst. Fr. Études. Andines*, 30,2001, propone dos formas de acercamiento.

Una de las formas sería la **fusión-asimilación**. Si los evangelizadores buscan acercarse, conocer los ritos y creencias indígenas para afinar sus estrategias proselitistas, los indígenas, que reconocen el poder del dios cristiano en el triunfo efectivo de los españoles, están tan interesados en conservar sus antiguos ritos como en conocer los ritos católicos y las características del nuevo dios, ya sea para poder domesticarlo y hacerlo favorable a ellos, ya sea para combatirlo o contrarrestar su poder, ya sea finalmente para reproducir la religión católica sin necesidad de pasar por la intermediación de los españoles.

Un segundo tipo de movimiento –que puede ser simultáneo al anterior– es de **rechazo-separación**. Del lado indígena puede manifestarse como un cuestionamiento del poder colonial y estallar de forma coyuntural en rebeliones o en movimientos religioso-sociales. Del lado de las autoridades eclesiásticas, este esfuerzo de separación es en cambio más sistemático y se presenta bajo dos aspectos. Uno de ellos es institucional, formal. Por medio de la legislación eclesiástica se impusieron limitaciones para impedir que la población indígena en su conjunto pudiera reproducir la religión católica de manera autónoma: el no reconocimiento de ser plenamente cristianos y, con ello, no tener acceso a todos los sacramentos. Lo más significativo fue negarles el acceso al sacerdocio. Esta fue la barrera definitiva para que pudieran completar el ciclo institucional católico, o para condenar de antemano todo intento en ese sentido como cismático, herético o idolátrico.

alguien que la consideraba una manifestación del poder diabólico, nos llevaría a preguntarnos qué tan lejos estamos de la idealización del indígena, algo así como lo que en siglos posteriores sería “el buen salvaje”; tal vez no hemos salido del todo de ese estereotipo que impide reconocer en el indio otro papel en la *Historia general*. Sabemos cuáles fueron las relaciones de poder que ejerció Sahagún sobre sus informantes, principalmente por medio de sus cuestionarios, pero no la contraparte; es decir, querer aceptar como única postura del indio la sumisión, constituye subestimarlos. Recordemos que donde existe poder se dan procesos de asimilación, adaptación, creación e invención, pero tal vez el más importante sea el de resistencia. Los ancianos informantes del franciscano tuvieron que haber vivido (o debieron haberlo tenido muy presente), una parte al menos, la época de destrucción de templos e ídolos a manos de laicos y religiosos, así como la persecución de que fueron objeto algunos indígenas por practicar la antigua religión.

Es natural que los indígenas tuvieran grandes reservas al dar a conocer a un religioso el estado actual y pasado de su religiosidad. El indio debió haber sabido que sus conocimientos, información de Sahagún, sobre su panteón divino y sus consecuentes prácticas religiosas serían utilizadas para aniquilarlas, y aunque existe también la posibilidad de que el indio hubiera pensado en la preservación de su cultura, al aceptar proporcionar todo lo que quería saber el fraile estarían tomando una posición en contra de su misma naturaleza, manifiesta desde el primer encuentro entre franciscanos e indígenas.

Observemos la respuesta india al intento cristiano de convencerlos de sus errores:

Nos hemos criado en la adoración, fe y servicio de estos dioses y a esto estamos habituados y lo tenemos impreso en nuestros corazones (...), ¿cómo podrán dejar los pobres viejos y viejas aquello en que toda su vida se han criado?¹⁶⁸

Las razones apelan a la negativa de dejar sus tradiciones, de olvidar su pasado, su identidad:

...no nos parece cosa justa que las costumbres y ritos que nuestros antepasados nos dejaron, tuvieron por buenos y guardaron, nosotros con liviandad las desamparemos y destruyamos.¹⁶⁹

Y sellan contundentemente el encuentro con un: “antes moriremos que dejar su servicio y adoración. Esta es nuestra determinación”.¹⁷⁰

Contradicción poco probable por parte del indio, sobre todo porque el mismo Sahagún menciona que son los ancianos la fuente de su descripción. ¿No habrá sido la inclinación india hacia la hipocresía y la mentira, tan clara para el mismo Sahagún (aunque hay que recordar la opinión de Motolinía de que el indio miente por temor a los españoles), el origen de la aceptación de los decanos indios para responder a los cuestionamientos del fraile? Además encontramos bastante temprano en la América española colonial que grupos de indígenas se autodenominan por ejemplo como “pobres y miserables hijos” para lograr la benevolencia de las autoridades coloniales.

Se puede alegar que los indios observaron que, en general, los franciscanos les ayudaron en algunas situaciones, principalmente como intermediarios, y que les “convenía” tenerlos de su parte por la protección que les proporcionaban. Pero esto no significa que tuvieran que describirle a

¹⁶⁸ Sahagún, *Colloquios*, pág. 86.

¹⁶⁹ Sahagún, *op cit.*, pág. 86.

¹⁷⁰ *Ibid*, pág. 89.

Sahagún todos sus actos y creencias religiosas, ni que lo comunicado fuera del todo la realidad, y mucho menos que el franciscano describiera fidedignamente lo que recogió;¹⁷¹ tal vez, los indios sólo dijeron lo que el fraile buscaba: una corroboración del enorme poder de Satanás.

Otro problema sería la confiabilidad de la información proporcionada por los informantes de Sahagún y la ayuda de los colegiales indígenas para su adecuada comprensión. Al respecto, Federico Navarrete acepta que la profundidad de la memoria histórica tenía límites entre los nahuas y que más allá de ellos las fuentes recogían tradiciones y narraciones de otra índole. Sin embargo, continúa Navarrete, los límites de la memoria no están determinados fatalmente por la capacidad o limitación tecnológica, sino por la realidad social. La profundidad de la memoria histórica era, y es, definida por los portadores de la tradición en función de sus necesidades. Sin embargo, esto no significa que fueran incapaces de recordar lo que había pasado antes, sino que hacerlo no era pertinente.¹⁷²

Si bien es cierto que Navarrete no duda de cierta capacidad de preservación de la memoria histórica, así como de su transmisión entre los nahuas prehispánicos, también es verdad que considera que las hipótesis de invención de ciertas tradiciones prehispánicas “encontrarían un terreno mucho más fecundo y firme si se centraran en las modificaciones coloniales de las tradiciones históricas indígenas”.¹⁷³

¹⁷¹ Incluso con la colaboración de amanuenses indígenas, siempre es Sahagún el que habla; no era posible que él pensara ni se expresara como un indio, y los naturales que la ayudaban pertenecían a una generación que ya no producía fácilmente el tipo de literatura representado en los *Huehuetlatolli* y la poesía tradicional.

¹⁷² Federico Navarrete, “Las fuentes indígenas más allá de la dicotomía entre historia y mito”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 30, México, UNAM, 1999, págs. 231-256.

¹⁷³ Federico Navarrete, *op. cit.* pág. 249.

En efecto, las fuentes de los siglos XVI y XVII permitirían examinar los procesos de diálogo intenso y desigual entre las historias indígenas y las ideas religiosas, políticas e históricas europeas y comprender la manera en que los historiadores indígenas modificaron sus tradiciones para adaptarlas a las nuevas condiciones sociales.

En la relación entre el misionero y los indios no existe un plano de igualdad, condición necesaria para apreciar las características de los otros en su propia dimensión.¹⁷⁴ La consigna de que el otro es un hombre igual a mí aunque diferente no existe en nuestro franciscano, no puede existir. Sahagún e indios no son iguales: él es cristiano, vive y predica la verdad; los indios, en cambio, están equivocados. Esto hace necesario abrirles los ojos para que vean las mentiras en que los demonios engañosos y burladores los han mantenido.

Es obvio reconocer que el poder que impulsa a escribir a Sahagún su obra es el religioso, en este caso representado por el provincial franciscano fray Francisco Toral.¹⁷⁵ Es decir, desde el poder pastoral, desde una tecnología del poder que produce saberes. Sabemos que el fraile practicó cierto ejercicio de poder, pero no es suficiente señalar quién es el que detenta el poder sino, sobre todo, saber cómo se ejerce. En el caso de nuestro franciscano, como lo ha demostrado atinadamente Alfredo López Austin, el poder se ejerció por medio de preguntas.¹⁷⁶ Sahagún creó y siguió el orden de una minuta que

¹⁷⁴ Entre un antropólogo y sus sujetos de estudio tampoco la hay y, sin embargo, damos por buenos los resultados de su investigación. Sin embargo, un punto importante de las investigaciones contemporáneas es que los científicos pueden relativizar sus apreciaciones, asunto que Sahagún no logró por el conjunto de características culturales propias de su tiempo.

¹⁷⁵ A pesar de que Sahagún dice que fue fray Francisco Toral (“después obispo de Campeche y Yucatán”) quien le ordenó emprender su obra, Garibay considera que quien le dio el primer impulso fue Motolinía, cabeza de los frailes menores en 1547 por muerte del provincial.

¹⁷⁶ Alfredo López Austin “The Research Method of fray Bernardino de Sahagún: The questionnaires”, en Edmonson (comp.), *Sixteenth-Century Mexico*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1975.

guiaba los cuestionamientos que dirigía a sus informantes. Es más, según León-Portilla, “el fraile motivó y guió con sus cuestionarios, en el acto mismo de la información, a los indígenas”.¹⁷⁷

Con estos principales y gramáticos, también principales, platicué muchos días, cerca de dos años, siguiendo la minuta que yo tenía hecha (...) sobre lo que me pareciese ser útil para la doctrina, cultura y manutencia de la cristiandad de estos naturales de esta Nueva España, y para ayuda de los obreros y ministros que los doctrinan.¹⁷⁸

El otro del que se trata se sitúa esencialmente en el terreno de la experiencia personal y de la autorreflexión. Es el franciscano quien construye el pasado indio. En la construcción de la *verdad* sobre los indios, Sahagún *platica* con principales y gramáticos trilingües, personas hábiles y experimentadas,¹⁷⁹ para que le dieran razón de lo que les preguntase, pero además, a sus solas, revisa y coteja, corrige y ordena los resultados de su indagación.

Después de recoger información en Tepepulco y en Santiago Tlatelolco] vine a morar a San Francisco de México con todas mis escrituras, donde por espacio de tres años pasé y repasé a mis solas estas mis escrituras, y las torné a enmendar y las dividí por libros, en doce libros, y cada libro por capítulos y algunos libros por capítulos y párrafos.¹⁸⁰

¹⁷⁷ Miguel León-Portilla, “De la oralidad y los códices a la Historia general”, *op cit.*, págs. 136-139.

¹⁷⁸ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, Lib. II, “Prólogo”.

¹⁷⁹ En cualquier indagación o investigación sólo puede haber ciertos tipos de objetos-sujetos de conocimiento. En el caso de Sahagún, resulta interesante observar que las explicaciones del por qué el fraile decide concentrarse en la “nobleza” india para alcanzar o conseguir información relacionada con su antigua cultura se basan, exclusivamente, en que el fraile consideraba que los herederos de este linaje podrían concentrar o hacerse llegar de información más detallada y confiable sobre lo que él preguntara. Pero a nuestro juicio, existe otra circunstancia que influyó, por lo menos en una pequeña medida, en la elección de Sahagún de la clase dominante como “fuente” de su trabajo. Existe una idea tomista que relaciona estrechamente a la nobleza occidental con los cometas. Según el dominico, ni siquiera el paso de un cometa reduce o perjudica a la estirpe noble, por ello, son sus miembros o herederos quienes deben conservar de una mejor manera el recuerdo de sus ritos.

¹⁸⁰ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, Libro II, “Prólogo”.

El otro del trabajo de Sahagún, no lo olvidemos, el indio como agente del diablo, es un ser del lenguaje y, por lo tanto, un ser enajenado que existe únicamente en la exposición que de él ha logrado el sujeto de la sociedad occidental que lo interpela, interroga, y lo apropia con sentido dentro de una traducción que lo anula en su propia racionalidad. Sólo así es entendible que a Sahagún se le atribuya la creación de un método de investigación que se considera precursor de la investigación antropológica de una sociedad y su cultura tal y como hoy se practica. Situación que, por otro lado, no necesariamente debe ser valorada muy positivamente. Entre el objetivo del franciscano y el de los antropólogos del siglo XIX y XX no existe una diferencia muy grande: conocer al indio para cambiar (¿destruir?) su identidad, en el caso del franciscano a nombre de la fe en el Dios único, y en el de los antropólogos, en el progreso de la civilización.

Según Klor de Alva, Sahagún y sus colegas fueron los instrumentos para que la conducta de los nativos fuera dócil y productiva en la medida en que esto beneficiara a la Iglesia y a la Corona. Pero sobre todo, fue Sahagún el gran diseñador del método y con sus *confessor informants* aplicó sistemáticamente las prácticas de la confesión. Tenemos, pues, que el trabajo hoy llamado etnográfico de Sahagún, no sólo se debió al enamoramiento y rescate de la cultura mesoamericana, sino que puede quedar enmarcado en un programa de transformación de la conducta moral.

Yo sostengo –afirma Klor de Alva- que él (Sahagún) inauguró la moderna antropología no meramente como una práctica colonial sino como una práctica católica romana.¹⁸¹

¹⁸¹ Jorge Klor de Alva, “Sahagún and the birth of Modern Ethnography: representing, confessing and inscribing the native other”, en *The work of Bernardino de Sahagún: Pioneer Ethnography of Sixteenth-*

Bourdieu observa que los antropólogos al ser ajenos a la cultura que estudian, y al estar por ende excluidos del juego real de los intereses de dicha cultura (como lo estaba fray Bernardino), tienden a considerar a las prácticas sociales desde afuera, con un falso objetivismo. Habría que replantearse la idea de que por el etnólogo las culturas “se vienen al mundo”, de que a él se le debe la esperanza de la supervivencia de ciertas culturas.¹⁸²

El Otro es visible únicamente cuando es nombrado y poseído, descrito y organizado. Cada nueva interpretación muestra una nueva voluntad por apropiarse finalmente al otro sin alcanzarlo nunca en su totalidad. El otro no puede tener existencia, ni sentido, por sí mismo. Es indecible. Rescatarlos como fueron no es posible. Las palabras que dicen lo otro, nos proporcionan un saber parcial o fragmentado. La entrada de pueblos sin historiografía a la Historia fue reglamentada por los pueblos que habían desarrollado formas escritas de historiografía y, por lo tanto, lograron su ingreso mediante su paso por el espejo de la *alterité*, como un reflejo de quienes los “describían”, lo que propició el falseamiento de realidades y la corrupción de costumbres. La letra mata.

No se trata de afirmar que todo lo contenido en la *Historia general* sea mentira, sino que mucha de la información que contiene es una invención, en el sentido o gormaniano; es decir, aceptar que son las necesidades discursivas de Sahagún, que tienen como objetivo la extirpación de la cosmovisión de los

century Aztec Mexico. Editado por Jorge Klor de Alva, H. B. Nicholson, and Eloise Quiñones Keber. Vol. 2 of Studies on Culture and Society. Albany, Institute for Mesoamerican Studies. Austin, University of Texas Press, 1988. También ver el capítulo “The confessional, self-examination, and the birth of Modern Ethnography”, págs. 38, 39, 40 y 42.

¹⁸² El etnólogo Marc Augé, en *Las formas del olvido*. Barcelona, Gedisa, 1998, contrapone la concepción de la narratividad de Paul Ricoeur a la de la simbolización de Clifford Geertz, para mostrar las deficiencias y peligros en la construcción etnológica de relatos referidos a otras culturas, que se deben a la imposibilidad de captar el peso auténtico de ciertas significaciones en las informaciones disponibles.

amerindios para imponer el cristianismo, las que determinan no sólo la forma, sino el contenido de su trabajo. Recordemos que no existe la verdad en sí, sino que ésta es construida. La verdad consiste en una voluntad de ordenar los fenómenos en categorías determinadas. Es Sahagún quien organiza y presenta un discurso. Él es, y no sus informantes, el personaje productor de discurso presente en la *Historia general*.

El problema de la aniquilación de los otros no reside en que si el antropólogo-etnógrafo calla o detalla minuciosas descripciones, sino que el aniquilamiento es en lo que culmina el otro-objeto. El otro advino a ser conocido sólo en la marginalidad que sus formas de vida adquirieron.

La comprensión sahumantina, como la nuestra hoy, tuvo límites. Al respecto, Luis Villoro destaca que existen, de forma general, tres niveles distintos de comprensión del “otro” por parte de los europeos en el siglo XVI.¹⁸³

El primer nivel, que se presentó desde Colón y Cortés, se desarrolla cuando la comprensión del otro consiste en “traducirla” en términos de objetos y situaciones conocidos en el mundo occidental, susceptibles de caer bajo categorías y valores familiares dentro de lo que Villoro llama “figura del mundo”. De esta forma, los infieles americanos se asimilan a los moros y su conquista prolonga la cruzada del cristianismo; el *tlatoani* es un emperador al modo romano; un templo azteca es una mezquita, sus ídolos, otros Moloch, etcétera.

Sin embargo, la analogía con términos conocidos tiene un límite. Hay rasgos de la cultura ajena que se resisten a caer bajo las categorías usuales, porque no caben dentro de la “figura del mundo” del sujeto, la cual establece el marco y los límites de lo comprensible. Esos rasgos no traducibles constituyen,

¹⁸³ Luis Villoro, “Sahagún o los límites del descubrimiento del otro”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*. México, UNAM, vol. 29, 1999.

entonces, lo negativo por excelencia o aquello a lo que hay que buscarle nueva explicación.

Puesto que no se puede reducir a la figura del mundo del occidental, el idólatra americano es aquello que la niega, su “reverso”. Si el sentido de la historia es el triunfo final del cristianismo, si su marcha está regida por el designio de la Providencia, lo irreducible del cristianismo sólo puede ser lo que contradice ese designio. Y el contradictor tiene un nombre: Satanás.

La cultura del indio, en la medida en que no puede traducirse a la cristiana, sólo puede ser demoníaca. Ésta es la interpretación más común entre misioneros y cronistas. La creencia básica de Occidente establece que sólo puede haber una verdad y sólo un destino del hombre. Esa creencia básica marca los límites de lo comprensible. Sobre ella se levanta una interpretación convencional, que no se pone en duda: si otra cultura pretende tener otra verdad y otro destino, niega la figura del mundo cristiano.

Sólo puede comprenderse, por lo tanto, como pura negatividad. Lo otro es lo oscuro y oculto, lo que dice “no” al mundo, lo demoníaco. Luego es, por definición, lo que no puede integrarse a nuestro mundo y cabe destruirlo.¹⁸⁴

El segundo intento de comprensión occidental Villoro lo identifica con la labor de fray Bartolomé de las Casas; es decir, con el reconocimiento del otro como sujeto. Sin embargo, ese reconocimiento tiene un límite.

Las Casas comparte con sus adversarios (Fernández de Oviedo y/o Sepúlveda) un supuesto: el otro no puede tener más sentido ni destino que convertirse al mundo cristiano. Si el diálogo admite al otro como igual, sólo es para que voluntariamente elija los valores del único que conoce el verdadero sentido de la historia (el cristiano). Admitir que el punto de vista ajeno fuera, por

¹⁸⁴ Luis Villoro, *op. cit.*, pág. 17.

sí mismo, capaz de dar un sentido válido al mundo sería, tanto para Las Casas como para Sepúlveda, renunciar al marco de creencias que les permitía comprenderlo.

Reconocer al otro como sujeto de derechos ante Dios y ante la ley -como lo hace Las Casas y Vitoria- es reconocer un sujeto abstracto, determinado por el orden legal que rige en su mundo. La alteridad más irreductible aún no ha sido aceptada: el otro no puede determinar el orden y los valores conforme a los cuales podría ser comprendido. El otro es sujeto de derechos pero no de significados. Se puede afirmar que fray Bartolomé reconoció la igualdad del otro pero no su plena diferencia. Para ello tendría que aceptarlo como una mirada distinta sobre él y sobre el mundo, y tendría que aceptarse como susceptible de verse, él mismo, a través de esa mirada.

Por último, el tercer nivel de comprensión del indio tendría que ver “con el reconocimiento del otro a la vez en su igualdad y en su diversidad”. Es decir, reconocerlo en el sentido que él mismo dé a su mundo. Y aunque Villoro acepta que este nivel nunca fue franqueado admite que hubo quienes lo vislumbraron, pero sólo para retroceder enseguida. El primero y más notable fue fray Bernardino de Sahagún.

Durante más de cuarenta años de intenso trabajo el mendicante reunió testimonios inapreciables sobre los más diversos aspectos de la cultura azteca, donde oyó la voz directa, sin intermediarios, del otro. Él mismo escribió en la lengua del vencido y dedica años enteros a dialogar con sus interlocutores indios, para entender y descubrir su mundo. ¡Por fin el otro tiene la palabra, su palabra! Es el cristianismo quien escucha.

Sin embargo, la invitación hecha al otro para revelar su propio mundo no llevó a su reconocimiento. Sahagún participaba de la interpretación del mundo común a su época, que suministra un paradigma para comprender la historia. La única significación de América le está dada por su papel en la economía divina. Ésta señala como fin de la historia el advenimiento del reino de Cristo y la conversión de todos los pueblos al Evangelio. La evangelización de América es el único acto que permite comprender su existencia.

No nos extrañemos pues que deduzca la malignidad de la religión ajena de los textos sagrados, más que de la observación directa. El silogismo ahora reemplaza la experiencia. El mundo indígena aparecerá ahora como la antípoda del cristiano. Ya no se reviste ahora el dios con los significados que el indio le otorga, sino con los trazos que el católico revela en su faz. Sólo el criterio del evangelizador puede revelar la realidad; el otro aparece como mera ilusión. El verdadero ser de la cultura ajena no es el que sus propios sujetos le otorguen sino el que revela una mirada distinta.

Sahagún no está exento, como hombre de su época, de la imposibilidad de comprensión del otro. A él, como a Colón y a Cortés antes, le fue necesario “traducir” a la otredad radical en términos de objetos y situaciones conocidos en el *logos* occidental, provocando que las figuras indias se pierdan en las analogías que el europeo practicó. La necesidad del fraile para hacer entrar lo indio a su “figura del mundo” significó una grave pérdida del significado del pensamiento indio. Aceptar lo indio como auténticamente fue le hubiera significado negar su figura del mundo y, por tanto, renunciar al proyecto global que daba sentido a su vida.

Tratar de retener una parte del mundo del otro sin aceptar el todo era imposible. Máxime cuando se considera que la influencia del demonio estaba presente en algunos aspectos de la vida prehispánica. Existe una ausencia de reconocimiento de otro paradigma de interpretación del mundo que no fuera el cristiano. Ciertamente, Sahagún escucha al vencido y se da cuenta de la diferencia que significaba el mundo indio, pero no puede concederle igual validez que al suyo.

VI. LA CONTINUIDAD DE UN MÉTODO OCCIDENTAL Y EL OBJETIVO DE LA OBRA DE SAHAGÚN.

A) MÉTODO DE SAHAGÚN.

Cuando inicié este proyecto lo primero que observé fue que a Sahagún se le atribuyen lo que se ha calificado como dos grandes merecimientos. Por un lado, haber reunido una gran cantidad de testimonios en náhuatl sobre las cosas divinas, humanas y naturales de los antiguos mexicanos, y haber “trasvasado”, como dice León Portilla, dicha información al castellano en su *Historia general de las cosas de la Nueva España*, con prólogos, confutaciones y otras anotaciones suyas (de ésta ya nos hemos ocupado). La otra gran aportación que se le atribuye a Sahagún es la creación de un método de investigación que se considera precursor de la investigación antropológica de una sociedad y su cultura tal y como hoy se practica.

Nuestro punto de vista es que el fraile no inventa, no crea un método. Lo que presenta el franciscano es una continuidad en la forma en que Occidente describe a los otros, a los no cristianos, para poder construir un conocimiento que busca su utilidad en la refutación de ideas o creencias que significan una “alternativa” para la espiritualidad humana. Creo que Sahagún se apoya en el pasado, en el accionar de su cultura. Ningún avance es seguro si no está garantizado por un precedente en el pasado. Lo cierto es que la referencia al pasado es algo obligatorio en la Edad Media. La innovación es el pecado.¹⁸⁵

¹⁸⁵ Acaso sus empeños por rescatar, ordenar y volver asequibles los conocimientos, legado de la antigua cultura indígena, no recuerdan el antecedente ciertamente extraordinario en los tiempos de la España medieval. La escuela de los discípulos y traductores de Sahagún fue feliz renovación en el nuevo mundo de algo muy semejante a lo que habían sido las famosas escuelas de traductores de Toledo. Desde fines

Pero primero intentemos reconstruir la forma en que Sahagún escribió su trabajo, lo que distintos estudiosos han considerado como un método etnográfico.

En el prólogo al segundo libro de su *Historia*, el propio Sahagún describe el método utilizado para sus indagaciones. Con el fin de ser fiel, me veré en la necesidad de citar ampliamente. Dice Sahagún:

Como en otros prólogos desta obra he dicho, a mí me fue mandado por sancta obediencia de mi prelado mayor que escribiese en lengua mexicana lo que me pareciese ser útil para la doctrina, cultura y manutencia de la cristiandad destos naturales desta Nueva España, y para ayuda de los obreros y ministros que los doctrinan. Recibido este mandamiento, 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. Lo cual se puso de primera tijera en el pueblo de Tepepulco, que es de la provincia de Aculhuacan o Tezcucu. Hízose desta manera: en el dicho pueblo hice juntar todos los principales con el señor del pueblo que se llamaba Diego Mendoza, hombre anciano, de gran marco y amabilidad, muy experimentado en todas las cosas curiales, bélicas y políticas, y aun idolátricas. Habiéndolos juntado, propúseles lo que pretendía hacer, y pedíles me dieran personas hábiles y experimentadas con quien pudiese platicar y me supiesen dar razón de lo que los preguntase. Ellos me respondieron que hablarían cerca de lo propuesto, y que otro día me responderían, y ansí se despidieron de mí. Otro día vinieron el señor con los principales, y hecho un muy solemne parlamento, como ellos lo usaban hacer, señaláronme hazta diez o doce principales ancianos, y dixéronme que con

del siglo XI traductores árabes y judíos, colaborando con sabios y letrados, habían hecho posible el acercamiento de la conciencia hispánica y europea a textos y obras conservadas en idioma árabe, muchas de ellas clásicos del mundo antiguo hasta entonces desconocidos para el pensamiento de Occidente. Lo que en Toledo se llevó a cabo al rescatar esos textos, se repitió, toda proporción guardada, en el ambiente de Nueva España.

aquellos podía comunicar y que ellos me darían razón de todo lo que les preguntase. Estaban también allí hasta cuatro latinos, a los cuales yo pocos años antes había enseñado gramática en el Colegio de Santa Cruz en el Tlatilulco. Con estos principales y gramáticos, también principales, platiqué 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.

A continuación, fray Bernardino pasó 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 señalaron 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.

Finalmente, después de Tlatelolco, dice Sahagún:

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.

A. 1. Minuta.

En el texto citado, Sahagún explica su proceder: antes de comenzar la indagación, el franciscano elaboró “una minuta o memoria de todas las materias de que habría de tratar”. Es decir, el fraile elaboró un esquema que lo orientara acerca de los contenidos que deseaba conocer. Según Óscar Martiarena, la de Sahagún es una investigación en la que no se conocen de antemano los contenidos de la verdad que se va a construir, aunque sí a partir de qué esquema conceptual construirla (la minuta). No obstante creo que, por lo menos en parte, el religioso no podría describir del todo cosas desconocidas para él, o si las descubre no podría reconocerlas. Como era natural, el mendicante sigue la interpretación católica sobre lo desconocido, en particular a lo que se refiere a la religiosidad del “otro”, del no católico. Sigue un “apriorismo metahistórico”, a través del cual se leen o se ven las características de los *seres-objeto de conocimiento*. Claro que no perdemos de vista que la finalidad del conocimiento presente en la *Historia general* es pragmático, dirigida a la conversión y no ha proponer un juego intelectual o teórico.

El fraile, antes de cualquier observación, demuestra, con citas de las Sagradas Escrituras, el engaño que han sufrido los indios por parte del diablo. Lo hace como heredero de una tradición que se dedica a diabolizar al otro, incluso antes de conocerlo. Dentro de la corriente franciscana, fray Francisco de los Ángeles, ministro general de los franciscanos cuando se forma la primera misión oficial a la Nueva España, dio a quienes la formaban una “Instrucción” (4 de octubre de 1523) donde se asienta que la tierra a la que han

sido destinados ha sido dominada “por el demonio” y, en consecuencia, “Cristo no goza de las ánimas que con su sangre compró”.¹⁸⁶

Ya en tierras americanas, esta característica estuvo desde un principio en los frailes al intentar convencer a los indios de que habían vivido engañados, en tanto que los franciscanos sabían muy bien quiénes eran esos supuestos dioses, hasta entonces tenidos en gran reverencia, y están prontos a desenmascararlos. Las Sagradas Escrituras les ha hecho saber:

quiénes son y qué condiciones tienen y dónde y cómo comenzaron a ser y quiénes fueron al principio y son ahora, y qué naturaleza y ser tienen y qué es su oficio y dónde vinieron....¹⁸⁷

Es esta verdad para los cristianos la que determinará el futuro de las investigaciones sobre la cultura india. Sahagún -como Motolinía antes que él- acumula argumentos a favor de algo de lo que ya está convencido: la idolatría atenta contra Dios porque es el culto al demonio.

A.2. El uso del idioma y de fuentes autóctonas.

La investigación sobre los ritos, las creencias, las estructuras sociales, las literaturas, etcétera, de la sociedad mexicana estaba íntimamente relacionada con una averiguación más propiamente lingüística, urgentísima en comarcas pobladas por millones de hombres de idiomas extraños a quienes se pretendía inculcar el mensaje cristiano.

La importancia del idioma vencido ya había sido reconocida por parte de los cristianos, por lo menos desde el siglo XI, cuando Pedro El Venerable, abad de Cluny, le encargó a Roberto de Chester la traducción del Corán del árabe al

¹⁸⁶ La “Instrucción” en Gerónimo de Mendieta, *op cit.* Lib. III, Cap. 9; y en fray Juan de Torquemada, *Los veintidós libros rituales y monarquía indiana*. México, UNAM, 1975-1983, 7 vols. T. 5, Lib. XV, Cap. 7.

¹⁸⁷ Sahagún, *Colloquios*, pág. 90.

latín, con el fin de rebatir su doctrina una vez conocida en “sus propios términos”. En la evangelización de los moriscos se tuvo en cuenta el elemento diferenciador que constituía la lengua árabe.¹⁸⁸ Por ejemplo, Pedro de Alcalá en su *Arte para ligeramente saber la lengua arábica* (1505)¹⁸⁹ demuestra claramente la importancia que se concedía al idioma vencido. La obra fue escrita en 1505 y está estructurada en las siguientes partes: prólogo dirigido a fray Hernando de Talavera, en que se abomina de la religión mahometana, enalteciendo la conquista espiritual cristiana, al mismo tiempo que se explica la causa de haber escrito este breve arte, eminentemente práctico, y Gramática árabe en 38 capítulos. Dentro de ésta incluye un pequeño catecismo en lengua árabe con un contenido muy fundamental: signarse y santiguarse, Ave María, *Pater Noster*, *Credo*, *Salve Regina*. Contiene un texto bilingüe a dos columnas en lo relativo a la confesión, donde se tratan cuestiones a tener en cuenta por los cristianos nuevos: ¿Qué es confesar?, ¿Qué es comunión?, ¿Cómo se ha de recibir? Una parte dedicada a describir las ocasiones en que se peca, donde se incluyen maleficios, encantamientos, adivinanzas, ciencias ocultas, creencias en signos de plantas, agujeros, graznidos de aves. Y, por último, se proporciona un vocabulario castellano-arábigo que pudo realizar con la ayuda

¹⁸⁸ Ricard en su artículo “Indiens et morisques”, en *Études et documents pour l’missionnaire de l’Espagne et du Portugal*. Louvain, 1931, págs. 209-219, apuntó la idea, como hipótesis de trabajo, que ciertos procedimientos de evangelización utilizados, unos con los moriscos y otros con los indios mesoamericanos, presentan analogías muy interesantes, y que, debidamente analizados, podrían dar la clave de los modelos de cristianización de sociedades indígenas vencidas contemporáneamente.

¹⁸⁹ Citado en Antonio Garrido Aranda, *Metodología misional. Moriscos e indios*. México, UNAM, 1980, págs. 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.

de unos sabios alfaquíes (ministros religiosos del Islam) que le proporcionó el arzobispo de Granada.¹⁹⁰

Así, la experiencia de aprender otras lenguas y de servirse de población autóctona tiene claros antecedentes en la cultura Ibera. En el caso de la Nueva España, fue imprescindible conocer y/o aprender lenguas extranjeras con la ayuda de informantes nativos, acción que ejemplifica perfectamente Sahagún.

Otro antecedente importante para la labor de los frailes del siglo XVI dedicados a aprender la lengua del pueblo que se desea convertir es el esfuerzo del dominico Ricoldo de Montecroce, quien ponía de relieve que un misionero debía predicar en lengua de su público, pues un intérprete no solía ser capaz de traducir los argumentos con precisión (mismo problema que enfrentaron algunos predicadores europeos en tierras americanas). En el acento que Ricoldo ponía en la necesidad de conocer las lenguas y creencias locales, tenía mucho en común con su contemporáneo franciscano Raimundo Lulio, cuyo principal campo de acción fue el norte de África y quien fundó en 1274 un convento franciscano en Miramar, Mallorca, para enseñar el árabe a sus compañeros misioneros. La comprensión de los requerimientos del trabajo misionero dio sus frutos en el decreto del Concilio de Viena de 1311, por el que debían de fundarse en las universidades cátedras de hebreo, árabe, griego y sirio.¹⁹¹

Sin duda, la necesidad de conocer la lengua y las costumbres de los pueblos próximos a evangelizar repercutió en el accionar de nuestro fraile,

¹⁹⁰ 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.

¹⁹¹ 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.

quien opinaba que era indispensable cubrir estos factores para mostrar a los indios el engaño demoníaco en que habían vivido:

...es mi parecer que los desengañen del engaño que padecen (...) y esto deberían de hacer predicadores bien entendidos en la lengua y costumbres antiguas que ellos tenían, y también en la Sagrada Escritura.¹⁹²

A pesar de que el dominio de las lenguas nativas fue imprescindible para introducirse con éxito en la recepción descriptiva (oral) de los signos y elementos representativos de la creencia religiosa indígena, Sahagún escribe en tanto que occidental, versión de unos otros, los indios, que hay que hacer inteligibles a los españoles. El trabajo de nuestro fraile es *traducir y ordenar a los otros* por medio de una organización artificial destinada a hacer que los indios sean comprensibles. La traducción traslada la realidad salvaje hasta el discurso occidental. Para esto basta poder “convertir” una lengua en otra, pero en cada nueva traducción se asoma el «otro» del otro. De ahí la importancia de la lingüística que tendrá un papel decisivo en toda estrategia de conquista, y de que el diccionario se haya convertido en instrumento teológico y de conversión.¹⁹³

A. 3. Antecedentes etnográficos.¹⁹⁴

A pesar de que Óscar Martiarena ubica el origen del método sahumantino (*inquisitio*) en la Alta Edad Media,¹⁹⁵ Sahagún fue claro al demostrar que actúa

¹⁹² Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, Libro XI, “Apéndice”.

¹⁹³ A esta idea de utilidad del conocimiento del otro, con el objeto de convertir a los indios al cristianismo, se podría oponer una visión humanista del fraile. Sin embargo, Robins declara que no es de ninguna manera fácil intentar dividir los intentos lingüísticos medievales de los renacentistas. Por ejemplo, asegura que durante la época medieval se habían redactado gramáticas de provenzal y catalán, aunque reconoce que la importancia histórica y los méritos metodológicos de estas gramáticas sólo se están apreciando adecuadamente ahora. Cfr. R. H. Robins, *Breve historia de la lingüística*. Madrid, Cátedra, 2000, pág. 149 y ss.

¹⁹⁴ El primer relato “etnográfico” hecho en tierras americanas y con base en sus habitantes sea el esfuerzo del monje jerónimo catalán Ramón Pané, quien para elaborarlo aprendió la lengua de los indígenas de La Española y escribió la *Relación acerca de las antigüedades de los Indios* (redactada en 1498).

en perfecto acuerdo con la Iglesia Católica cuando ésta se enfrenta a seres cuyas creencias son distintas a las que promueve: a los *otros*. Obviamente esta actitud y accionar no se remonta a un siglo en particular, sino que nace con la humanidad misma. En el caso del cristianismo existen etapas en las que este discurso se desarrolla con mayor intensidad, en particular cuando el mundo católico se siente amenazado con otras “propuestas espirituales” y diaboliza estas expresiones religiosas para demostrar la superioridad, por promover la verdad, del dogma cristiano.¹⁹⁶

Debido a que desarrollaremos la idea de Martiarena sobre la *inquisitio* más adelante, en este apartado trabajaremos brevemente dos experiencias dentro de la Iglesia Católica de gran importancia porque representan el método cristiano en su afán de “conocer” a los otros. En primer lugar, hablaremos sobre la experiencia franciscana en Asia antes de América, con la intención de plantear una continuidad en el mecanismo de descripción (y muy posiblemente de invención) de la identidad de grupos humanos en el discurso franciscano. En segundo término, expondremos la importancia de las ideas de san Agustín para el accionar de los soldados de Dios, en este caso particular de fray Bernardino, al enfrentarse a seres ajenos a la fe en y para Dios. Con lo anterior se pretende demostrar la sobrevivencia (y acaso un perfeccionamiento) de un

¹⁹⁵ Oscar Martiarena, “Lo indio como objeto de conocimiento”, en *Diánoia*, Año XLIV, Núm. 44, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 2000.

¹⁹⁶ Por citar algunos ejemplos de este interés por descalificar a los otros como un ejercicio necesario para reforzar la identidad cristiana, recordemos la abundante producción escrita de san Agustín para refutar las creencias de los paganos (maniqueístas, priscilianistas y los origenistas, etcétera). La que la Iglesia desarrolló sobre las distintas herejías, en particular las desarrolladas entre los siglos XI-XIV (cistercienses, clunicienses, catarismo, valdenses, etcétera) y que produjeron la fundación de órdenes de corte urbano como la Orden de los Predicadores (dominicos) y la que dirigió san Francisco de Asís. (La diferencia entre las herejías de la Alta Edad Media y las de la Baja se refieren principalmente a que en la primera etapa florecieron las herejías cristológicas -sobre la naturaleza y el papel de Cristo- y en la segunda, las herejías se centraron en la crítica en la Iglesia, en la crítica de los pecados del clero, de los vicios de los religiosos y su alejamiento de los ideales evangélicos). Las descalificaciones que promovió la institución eclesiástica sobre sus oponentes monoteístas (judíos y moros) exaltada con el proceso de reconquista del territorio ibero y que pretendía lograr “la unificación espiritual”, y la que sufrieron las cosmovisiones amerindias con la conquista y evangelización de sus territorios.

método diseñado para, primero, conocer las creencias de los “enemigos” de la cristiandad y, después, utilizando una lógica escrituraria (bíblica), demostrar la falsedad de otras divinidades y, por tanto, diabolizarlas.

La historia de la expansión europea de los siglos XV y XVI se ha escrito habitualmente con muy poca consideración de sus antecedentes medievales. El de Sahagún es un esfuerzo que representa la continuidad de una larga trayectoria de esfuerzos similares en la orden seráfica, en el pensamiento religioso y, de hecho, en el occidental. Casi en los orígenes mismos de la fundación de la orden seráfica, en el siglo XIII, se desarrolla la “curiosidad etnográfica” de los hermanos de Francisco de Asís.¹⁹⁷

En 1245 el Concilio de Lyon y el papa Inocencio VI habían de encargar a un fraile seráfico, fray Juan del Piano Carpini (también llamado Frère Jean de Plan Carpin), con rango de legado pontificio, una expedición por el Kanato del Volga para mejor evaluar las posibilidades que ofrecieran los mongoles de convertirse al cristianismo. Piano Carpini elaboró una magna obra sobre aquellos mundos tan mal conocidos, una crónica de la sociedad mongol. La obra es la *Historia Mongolorum* y puede considerarse, según Baudot, el primer paso seráfico previo y remoto a la obra de Sahagún. Su difusión y su impacto fueron notables y de ello testimonia con elocuencia el cronista italiano Salimbene d’Adam, igualmente franciscano.

Tiempo después, otro fraile franciscano, fray Guillermo de Rubruck o Rubrigenio, pasó tres años, entre 1253 y 1256, dedicados a una importante exploración por Extremo Oriente y llegó hasta Qaraqorum y la corte del gran Khan Môngke. También a su regreso redactó una crónica que había de ejercer

¹⁹⁷ Aquí seguimos, entre otros, algunos datos presentados por Georges Baudot en “Los precursores franciscanos de Sahagún del siglo XIII al siglo XVI en Asia y América”, en *Fray Bernardino de Sahagún y su tiempo...*, *op cit.*; y J. R. S. Phillips, *La expansión medieval de Europa*, México, FCE, 1994.

influencia en los proyectos y ambiciones de sus coetáneos: el *Itinerarium ad partes orientales*.

Estas primeras crónicas “etnográficas” franciscanas conllevan, en realidad, un trasfondo espiritual y político bastante específico. Son indagaciones cuidadosas sobre sociedades que se sospechan pueden ofrecer fácil conversión y permitir una cristianización acelerada del Asia gengiskánida. Existe continuidad en la construcción de un conocimiento acerca de sociedades humanas poco y/o mal conocidas, pero esto responde a un objetivo: luchar contra las tradiciones autóctonas e imponer el cristianismo. Se trata de conocerlas mejor para poder inculcarles con mayor eficacia el mensaje de Cristo. La finalidad política (y utópica) es declarada. El caso es rodear y sitiar el Mediterráneo musulmán para preparar una suerte de asalto definitivo que liberaría los Santos Lugares. Con la presencia de cristianos incluso en las cortes de gobernantes mongoles, la casi nula hostilidad hacia el cristianismo en el interior de los territorios del imperio mongol, y con una posible alianza cristiandad-mongoles contra el Islam, se abría una posibilidad de evangelización a una escala hasta entonces desconocida o soñada.

Una sistematización de este vínculo entre descripción etnográfica y voluntad de reestructurar sociedades humanas habrá de manifestarse en los siguientes siglos, pero tal vez se dio con más vigor en el caso de los frailes “etnógrafos” de México.

El programa de indagación etnográfica aparece como una de las premisas para reestructurar una sociedad, una cultura y una humanidad que se pensaba transformar de raíz evangelizándola. A fray Andrés de Olmos se le

encomendó lo que habría de ser 25 años más tarde el propio programa de Sahagún:

Pues es de saber, que en el año de mil y quinientos y treinta y tres, siendo presidente de la Real Audiencia de México D. Sebastián Ramírez de Fuenleal (obispo que a la sazón era de la Isla Española), y siendo custodio de la orden de nuestro Padre S. Francisco en esta Nueva España, el santo varón Fr. Martín de Valencia, por ambos a dos fue encargado el padre Fr. Andrés de Olmos de la dicha orden (por ser la mejor lengua mexicana que entonces había en esta tierra, y hombre docto y discreto), que sacase en un libro las antigüedades de estos naturales indios, en especial de México, y Tezcuco y Tlaxacala, para que de ello hubiese alguna memoria, y lo malo y fuera de tino se supiese mejor refutar, y si algo bueno se hallase, se pudiese notar...¹⁹⁸

Olmos sentaba las bases de una identificación cuidadosa de las creencias prehispánicas que podían parecer idolátricas, además de dejar en claro la posibilidad de reconocer cosas buenas en la cultura mesoamericana, y conservar (memoria) las antigüedades de los indios. Al redactar en 1537 la versión definitiva de la primera obra sobre la cultura náhuatl del México central, Olmos sabía ya que tenía un sucesor designado por la orden seráfica: fray Toribio de Benavente, quien había recibido idéntica comisión en el capítulo franciscano celebrado en Pentecostés de 1536.

Por su parte, al observar los obstáculos que impedían la completa plantación de la fe católica entre los naturales, Sahagún buscó contribuir a la evangelización de las tierras novohispanas mediante el conocimiento de las “enfermedades espirituales”. Intentó crear obras útiles para la evangelización y emplear sus amplios conocimientos en lengua y en civilización de los nahuas

¹⁹⁸ Fray Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, Libro II.

para procurar, en el mismo idioma náhuatl, unos manuales o tratados que ayudaran a la predicación cristiana, siendo la demostración de la realidad de las intervenciones diabólicas uno de los temas fundamentales.

Sahagún marca explícitamente un sujeto (el fraile) y un objeto (la cultura azteca) de conocimiento. No obstante, el fraile no podría lograr su cometido sin un método, el otro elemento en el proceso de comprensión. Sigue, como él mismo dice, a san Agustín y también, aunque no lo mencione expresamente, al texto de la Sagrada Escritura (Sabiduría, XIII-XIV).

No tuvo por cosa superflua, ni vana el divino Agustino 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 acerca de sus dioses fingidos, pudiesen fácilmente darles a entender que aquellos no eran dioses, ni podían dar cosa ninguna que fuese provechosa a la criatura racional.¹⁹⁹

Pero exactamente cuál fue el proceder del padre africano con respecto a la “teología” de los gentiles. Tratemos de detallarlo.

Una primera circunstancia es que el padre de Hipona se interesa por conocer lo externo y lo interior, lo doctrinal y lo ritual de los oponentes al Cristianismo. Situación que, en primera instancia, podría representar un paralelismo con relación a la acción que Sahagún efectúa para con los indios del siglo XVI. Pero existe una diferencia determinante: aquellos tendrán la posibilidad de exponer “abiertamente” en una lengua propia sus pensamientos y los aborígenes americanos, como sucederá con la mayoría de los otros grupos humanos más adelante, no.

¹⁹⁹ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, Libro III, “Prólogo”.

Grande fue el interés de san Agustín por las doctrinas maniqueas, pero mayor fue su interés, después de su conversión, en “desengañar” a los confundidos del error en que él había caído.²⁰⁰ La propuesta agustiniana de conocer mediante el estudio a los otros a la que se adhiere nuestro franciscano está presente en *De civitate Dei*. Es aquí en donde se presenta con toda claridad el surgimiento de una forma, acaso un método, para combatir las creencias de otros. Fray Bernardino se refiere particularmente al Libro Sexto de la mencionada obra agustiniana, donde los mismos títulos de algunos capítulos nos dan una descripción clara de los temas (o pasos) a desarrollar.

Un elemento en el método de san Agustín es conocer la interpretación de los paganos sobre sus dioses: “De las interpretaciones de las razones naturales que procuran aducir los doctores paganos a favor de sus dioses” (título del capítulo VIII del Libro VI de *La ciudad de Dios*), “Qué opinan los gentiles de los dioses que adoran” (título del capítulo XXX del Libro Cuarto) o “De la doctrina secreta de los paganos, y de sus razones físicas” (título del capítulo V del Libro Séptimo); es decir, exponer la interpretación de los otros sobre su identidad religiosa sin la intervención del cristiano; “se respeta la originalidad de los otros”. Después, se interesa por describir las características distintivas de las divinidades paganas: “De los oficios que cada uno de los dioses tiene” (título del capítulo IX del Libro Séptimo). Esta acción se repite con mayor amplitud en el Libro VII, donde el padre africano expone características de deidades paganas (por ejemplo, el capítulo decimocuarto trata “De los

²⁰⁰ En el libro *De la naturaleza del bien* se puede apreciar dos partes bien diferenciadas. En la primera expone los principios intemporales sobre la filosofía del bien y el mal (CC. I-XXXIX), y pasa luego a la refutación directa de lo que él llama blasfemias impías, con que los maniqueos atribuyen a la naturaleza de Dios las torpezas más nefandas (CC. XL-XLVIII). Pone al descubierto las abominaciones de las creencias y prácticas maniqueas. *Obras de san Agustín*, Tomo III, Versión e Introducción y Notas del P. Mateo Lanceros Victorino Capánaga Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1951.

oficios de Mercurio y Marte”). Y, finalmente, una vez expuesto y descrito la falsedad de los dioses en las propias palabras de quienes les adoraban, decide desenmascarar a los demonios disfrazados de áureas cabezas y ofrecer a los hombres cegados por la falsa luz de los dioses la “oferta cristiana”, la verdad divina monoteísta: “Que descubierta la vanidad de los dioses de los gentiles, es, sin duda, que no pueden ellos dar a ninguno la vida eterna, pues que no ayudan para esta vida temporal” (título del capítulo XII del Sexto Libro). El santo varón pretende, al igual que Sahagún, precisar que no basta con demostrar la incoherencia y lo infundado del culto politeísta; es menester probar que, en efecto, toda la verdad se encuentra en el cristianismo y cómo éste es el camino de liberación del mal y de la infelicidad.

Dado que el mismo Agustín conocía los fundamentos del maniqueísmo, no es de sorprender que después de su conversión a la fe de Cristo se viera interesado por invalidar discursivamente ésta y otras posturas paganas utilizando el conocimiento que desde adentro (de la doctrina de Maniqueo) había adquirido. Ésta es una de las características que llama poderosamente la atención, pues marca una diferencia drástica entre la experiencia del obispo de Hipona y la del franciscano, que definitivamente influenció en el resultado de sus observaciones. Creo que san Agustín sí puede ofrecer una descripción más cercana a la realidad pagana debido a que se encontró inmerso en ella. Por su parte, Sahagún, con todo y su conocimiento de la lengua *mexica*, es un individuo completamente ajeno a la cultura que desea describir.

A. 4. El primer otro radical: los guanches.

El pueblo católico en España estuvo en permanente relación con otras identidades. Moros, judíos, conversos, vascos,²⁰¹ 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”. Pero, sin duda, la más destacada fue la conquista de las Islas Canarias que sirvió como preludeo directo a la empresa colombina, en lo que “descripción” del otro se refiere. Tal vez no sea mucho exagerar decir que en ellos o, mejor dicho, contra ellos, se ejerció el *aprendizaje* de la otredad y de la dominación.

Hace más de medio siglo que Silvio Zavala fijó su atención en el antecedente de la experiencia canaria como ensayo de la obra conquistadora americana de los castellanos.²⁰² La conquista de la Gran Canaria, concluida en 1483, fue un acontecimiento político importante, así lo demuestra la atención prestada por los historiadores de la época en sus crónicas. Hernando del Pulgar²⁰³ y Andrés Bernáldez, por mencionar sólo dos ejemplos, arrojan

²⁰¹ La otredad que encarnan los vascos prácticamente no tiene equivalente en tierra española: considerados como paganos en potencia, singularizados en extremo por el euskaro, una lengua anterior al castellano. Sobre la idea del extranjero en tierra ibérica a comienzos del siglo XVI. Cfr. Carmen Bernard y Serge Gruzinski, *Historia del Nuevo Mundo. Del descubrimiento a la Conquista. La experiencia europea, 1492-1550*. México, FCE, 1996, pág. 168 y ss.

²⁰² Silvio Zavala, “La conquista de Canarias y América”, en *Estudios indianos*. México, El Colegio Nacional, 1948. El archipiélago de 13 islas, situado al oeste del Sahara, se libró prácticamente hasta el siglo XV del predominio occidental. Fue un francés, Jean de Béthencourt, quien conquistó las cuatro islas de Lanzarote, Fuerteventura, La Gomera y El Hierro hacia el 1400. Béthencourt las vende a don Juan Alonso, conde de Niebla, el cual, a su vez, las cambia por unas tierras a Fernán Perez, caballero de Sevilla. Éste fracasa en la conquista de las otras tres, La Gran Canaria, Tenerife y La Palma, pero se instala en el archipiélago, y los autóctonos, si hemos de creer a Bernáldez, lo reconocen como su rey y señor natural. La dinastía de los Peraza ejerce su poder sobre los canarios hasta que los reyes católicos, Fernando e Isabel, en 1479, deciden tomar en sus manos los asuntos atlánticos, y envían a Pedro de Vera a conquistar las otras tres islas, más fértiles pero también más difíciles de someter. La encarnizada resistencia de los indígenas, que acaba gracias al temor provocado por los caballos de los castellanos, inaugura una historia que se repetirá muchas veces en el Nuevo Mundo, primero en las Antillas, y luego en el continente. Cfr. Andrés Bernáldez, *Memorias del reinado de los Reyes católicos*, edit. por Manuel Gómez Moreno y Juan de Mata Carriazo. Madrid, Real Academia de la Historia, 1962, cap. XV, pág. 40.

²⁰³ Hernando del Pulgar, *Crónica de los Reyes Católicos*, edit. por Juan de Mata Carriazo. Madrid, Espasa-Calpe, colección de Crónicas Españolas, 1943.

información sobre los canarios. Pero lo realmente importante para nuestros fines es el hecho de que estos pueblos del océano encarnan una otredad muy distinta de la de los vascos, de los moros, de los judíos y de otras comunidades que vivían en la península ibérica. Los canarios son objeto de un estudio “etnográfico” antes de que existiese la etnografía; también son los primeros que sufren el choque de la política expansionista de Occidente.

Para los cronistas de fines del siglo XV, describir un pueblo diferente es, ante todo, explicar su religión. Se trata de un esquema de interpretación fundado sobre la denuncia de la idolatría en tanto que “falsa religión”. Según Bernáldez, la idolatría de los canarios se deduce de un trozo de madera tallada en forma de mujer desnuda ante la cual se encuentra otras dos figuras, que representan un macho cabrío copulando con una cabra. Aunque Bernáldez no esboce ningún comentario en ese sentido, la descripción de ese chivo lúbrico ante una mujer desnuda tal vez debía despertar en los lectores de su crónica una impresionante analogía con el culto del demonio en forma de macho cabrío, que parecía avanzar por el norte de España inquietando a las autoridades eclesiásticas.

Los guanches también son un pueblo “dejado a la buena de Dios”. Bernáldez informa que le preguntó a los ancianos de la Gran Canaria si conservaban el recuerdo de su origen, a lo que respondieron que, según sus antepasados, Dios los había dejado ahí y los había olvidado, pero que un día, un ojo o una luz se abrirían en cierta dirección –y, con el dedo, señalaban la de España-, gracias a lo cual por fin podrían ver. Más allá del adoctrinamiento que manifiesta, esta anécdota resulta reveladora de la condición de los canarios. Para los españoles del siglo XV no son ni infieles ni apóstatas, como los moros,

los turcos, los judíos y los conversos, sino hijos de Dios que, por su aislamiento, cayeron en las tinieblas de la ignorancia. Para que los guanches tengan alguna esperanza de salvación es necesario que rompan para siempre las raíces que los unen a sus islas y a sus cabras: por lo demás, algunos ya han logrado esta “reconversión” e, hispanizados y católicos, se instalaron en Sevilla y sirvieron de intérpretes entre los colonos españoles y los autóctonos. Los que rechazaron ferozmente la evangelización fueron diezmados o sometidos.

Tampoco hay que olvidar el factor racial: los habitantes de Las Canarias no eran negros ni morenos.²⁰⁴ En una cultura aristotélica-hipocrática el color de la piel fue muy importante para enjuiciar moralmente a las personas. Por ejemplo, Colón, en una carta a Luis de Santángel con fechas del 15 de febrero y 14 de marzo de 1493, escribe: “En estas islas hasta aquí no he hallado hombres monstruosos, como muchos pensaban, mas antes es toda gente de muy lindo acatamiento, ni son negros como en Guinea”,²⁰⁵ por el contrario, en varios lugares de su diario anota que los indios que encontraba eran gente hermosa, alta y blanca. Pero como andaban desnudos al sol tenían el color de los canarios, es decir, moreno, pero ninguno era “prieto”.²⁰⁶

La rusticidad de ese pueblo en su vida material, y su casi miseria, es un rasgo sobresaliente de esa etnografía premoderna de los canarios. Los isleños van casi desnudos, trabajan la tierra con cuernos de vaca, y como cuchillos usan pedazos de lajas. No conociendo ni el arado ni el hierro ni el pan, su

²⁰⁴ Sobre las explicaciones que se dieron en Nueva España sobre el origen racial de los indios puede consultarse a Elsa Cecilia Frost, *Historia de Dios...*, págs. 131-168. Destacan los intentos por relacionar a los indios con la descendencia de Noé: Jafet, Sem y Cam, siendo las más recurridas vincular a los indígenas con los dos últimos, aunque Motolinía también estableció una relación con Jafet, tradicionalmente relacionado con los habitantes de Europa.

²⁰⁵ Cristóbal Colón, “Carta de Colón a Luis de Santángel”, en *Diario a bordo*, pág. 251.

²⁰⁶ Cristóbal Colón, *Diario a bordo*, págs. 108, 281 y 284.

condición es muy inferior a la de los “villanos”. En ese contexto, la introducción de mercancías nuevas es tanto una cuestión comercial como una obra de utilidad general. También sus costumbres matrimoniales son objeto de descripciones detalladas. De hecho, la promiscuidad sexual, como la poligamia musulmana, impiden cualquier tentativa de integración a la sociedad católica. Desde la segunda mitad del siglo XV, el matrimonio monógamo y la moralización de la familia aparecen como la condición intangible de la asimilación de los pueblos extranjeros a la “nación” castellana.

El que los canarios sean descritos en términos despectivos no impide al cura de Los Palacios elogiar las disposiciones naturales de esos isleños cristianizados, favorecidas por su vida pastoral. Los califica de “hombres razonables, de buen entendimiento e de agudo ingenio, por ser silvestres e pastores ellos e ellas”.²⁰⁷

La curiosidad etnográfica es tanto más viva cuanto más rápida sea la desaparición de su objeto. La conquista de Las Canarias significó el antecedente directo en cuanto a ejercicios de conversión y explotación del Nuevo Mundo. Todos sus habitantes fueron exterminados en un siglo, y el paisaje de esas islas fue radicalmente alterado por la introducción de plantas y de animales nuevos.

²⁰⁷ Bernáldez, *op. cit.*, cap. LXIV, pág. 139.

A. 5. Lo inquisitorial en Sahagún.²⁰⁸

Fray Bernardino practicó el método de conocimiento que san Agustín utilizó en sus confrontaciones con los disidentes del cristianismo en el siglo V d. C.,²⁰⁹ pero esto no significa que el accionar cristiano se haya detenido en las vías que propuso el obispo de Hipona y que, por tanto, el franciscano se haya visto influenciado sólo por la propuesta agustiniana. En este sentido, se modificó el mecanismo del padre africano de acuerdo con las circunstancias a las que se enfrentaba el cristianismo.

A nivel del conjunto de fieles, la penetración del cristianismo resultó harto problemática. En primer lugar por el peso de las viejas inercias definidas como *superstitiones*, supervivencias paganas identificadas genéricamente con la idolatría. La conversión de pueblos en masa al cristianismo se hacía siguiendo el *exemplum regis* que podría implicar la entrada oficial en una nueva fe, pero no forzosamente un cambio radical de los hábitos morales y de las creencias. Una importante producción literaria fue trabajando en pro de la formación religiosa de la masa de laicos. Algunas vidas de santos constituirían verdaderos modelos para la hagiografía medieval: entre las piezas maestras se encuentran la *Vida de San Antonio Abad*, escrita por san Atanasio para

²⁰⁸ Cabe precisar que el procedimiento judicial denominado “inquisitorial” era más antiguo que la propia Inquisición. Además, no se pretende establecer en este trabajo una comparación directa con este procedimiento y el llevado a cabo por Sahagún. Más bien intentamos relacionar la actividad sahumantina con un proceso de investigación que perseguía el objetivo de conocer para convertir o mejorar la pastoral católica. En este sentido, se puede establecer una vinculación entre el trabajo de nuestro fraile y el de *Decretum* o *Collectarium*, escrito por Burcardo, obispo de Worms, y unos pocos colaboradores, hacia 1008-1012. En el Libro 19º, denominado *Corrector*, se enseña a los sacerdotes cómo conseguir “correcciones para los cuerpos y medicinas para las almas”. El capítulo 4º es un penitencionario: consiste en una larga serie de preguntas dirigidas por el confesor y seguida por una nota con la penitencia adecuada. Cfr. Norman Cohen, *Los demonios familiares de Europa*, Madrid, Alianza Universidad, 1987, pág. 198.

²⁰⁹ Varias razones llevaron a los franciscanos a incorporar el agustinianismo a su doctrina teológica, entre ellas se pueden mencionar: a) la gran afinidad existente entre la espiritualidad de san Francisco y la de san Agustín; b) el hecho de que los iniciadores de la escuela franciscana fuesen todos decididamente agustinianos (S. Antonio, ex agustino, en Bolonia; Roberto Grosseteste, en Oxford; Alejandro de Hales en París); c) la desconfianza ante un sistema pagano que contradecía al cristianismo.

Oriente; o la *Vida de San Martín de Tours*, que lo fue por Suplicio Severo para Occidente. Ilustrativos serán también algunos escritos en los que de forma sencilla se describen las principales supersticiones de las masas y se da cuenta de las vías para una mejor labor pastoral. A título de ejemplo podemos referirnos a algunos textos: el *De catechizandis rudibus* de san Agustín y el *De correctione rusticorum* de san Martín de Dumio, monje del siglo VI, convertido en metropolitano de Braga y empeñado en la catequización del rincón noroccidental de España.

Siglos después, la Reforma Gregoriana logró destacar la autoridad papal como clave para restaurar el orden interno de la Iglesia. Los cambios que proponía esta reforma se dirigían en reforzar, más que nunca, las prerrogativas del sumo pontífice, quien convenció a la mayoría de los obispos y a muchos príncipes de que estos privilegios eran en el orden religioso y temporal justos, por lo que los introdujo en el nuevo Derecho Canónico que se estaba formulando por entonces. Gregorio VII consolidó la autoridad de la sede apostólica ante los diversos poderes políticos (por ejemplo ante Felipe I, de Francia, y Guillermo I, de Inglaterra). En 1075, el Papa promulgó los *Dictatus papae*, un conjunto de 27 proposiciones en las que, sobre la base de que la Iglesia romana había sido fundada por el Señor, se procuraban la indiscutida autoridad papal sobre los diversos poderes eclesiásticos y laicos. Sin embargo, será con Inocencio III cuando se conviertan en realidad muchos de los sueños de Gregorio VII. En el IV Concilio de Letrán, abierto en noviembre de 1215, se promulgaron 74 decretos, donde se escenificó el enorme poder alcanzado por el pontificado: se condenó a la herejía (catarismo, principalmente); se reforzaron las medidas disciplinarias para eclesiásticos (reunión de concilios

provinciales, castidad, etcétera); para los laicos se estableció la obligatoriedad de la confesión y comunión al menos una vez al año, y se restringieron las actividades de moros y judíos, en especial las que tenían que ver con las funciones civiles y militares, así como con la tenencia de la tierra..

Durante los siglos XI-XIII se jugó más que la sola consolidación del poder de la institución eclesiástica. Fue en estos siglos cuando se logró una conformación interna de una sociedad cristiana impulsada desde hace siglos y ejemplarizada por la reforma gregoriana. En esta época el fundamento religioso organiza un modo único de funcionamiento en los espacios que hasta ese momento habían tenido dinámicas religiosas y sociales heterogéneas.²¹⁰ Se crea, o más bien, se afianza una identidad. Una identidad a la que hay que proteger. En el trabajo de una conformación interna de una sociedad cristiana se tendrá como corolario la necesidad de combatir a todos los que por alguna razón problematizan esa nueva construcción identitaria.

Sobre la base de unos criterios identitarios, la cristiandad occidental juzgó la existencia de mundos externos ajenos a su fe, a quienes no tardó en diabolizar.²¹¹ Las cruzadas y el avance de los estados cristianos ibéricos intensificarán ese sentimiento de alteridad. Los mecanismos de “protección” se dirigen, principalmente, a la exclusión de los otros intentos de construcciones históricas sociales.²¹² Podemos decir que es en este momento cuando se

²¹⁰ Peter Brown ha demostrado muy bien la heterogeneidad de las prácticas religiosas y sociales en las distintas regiones que conformaron la cristiandad medieval durante el primer milenio. Peter Brown, *El primer milenio de la cristiandad*. Barcelona, Crítica, 1996.

²¹¹ Cuando hablo de mundos “externos” me refiero a los que se encontraban afuera de lo que la Iglesia consideraba como “válido”. Es claro que la Iglesia consideraba como enemigos internos de la sociedad cristiana a los herejes, judíos y brujas (más tarde, en el caso español, al moro) y como externos a cismáticos y paganos.

²¹² El otro mecanismo que sirvió a la Iglesia para controlar a los otros fue el de la integración. Por este medio la Iglesia consideraba que había logrado la conversión de individuos que se encontraban afuera de la “ley de Cristo”, pero casi siempre los individuos continuaban con sus prácticas religiosas aunque se desarrollaran en un ambiente cristiano.

determina con mayor claridad la relación que establecerán los cristianos con los otros que permanecerá vigente en la conquista y colonización de América. También podemos afirmar que es aquí en donde toma más fuerza, tal vez se generaliza, un método de transformación de identidades, siempre con el objeto de lograr la conversión del otro, guiado por el mecanismo cristiano: la violencia armada y la simbólica.

Dado que en este trabajo nos interesa destacar el segundo aspecto del modo de conocimiento occidental, veremos cómo el mecanismo que inauguró san Agustín, con lo estratégico que resulta el conocimiento de los otros, fue variando con la descripción (construcción) de alteridades, con su ineluctable reducción en el texto, y su interés práctico tomando un carácter inquisitorial.

Veamos algunas particularidades del caso de Pedro el Venerable, abad de Cluny en los primeros años del siglo XII. Este patriarca religioso realizó tres tratados contra los otros de su época: los herejes (*Contra petrobrusianos hereticos*), los judíos (*Adversus Iudaeorum inveteratam duritiem*) y los islamistas (*Contra sectam sarracenorum*), a través de los cuales construye un discurso de exclusión que se presenta como sistema de pensamiento.²¹³

Existen paralelos muy importantes entre lo que persigue el abad de Cluny y lo que anuncia el mismo Sahagún en su *Historia general*. Si bien es cierto que con su tratado sobre la herejía “pretende la reafirmación de la identidad y la ocasión de afianzar la fe tambaleante de hermanos cristianos”, lo que nos parece más destacable es la aspiración metatextual que proyecta. Al igual que nuestro franciscano, Pedro pretende que su texto sea fuente para erradicar la herejía. El abad de Cluny se considera ejecutor de una parte de

²¹³ En esta parte dedicada a Pedro el Venerable hemos tomado información del trabajo de Guy Rozat, “Identidad y Alteridades: El Occidente medieval y sus “otros”.

esta acción y concibe a los obispos, a quienes está destinado su material, como los representantes del poder que deben combatir de forma directa a los enemigos de la cristiandad en el seno de la misma sociedad occidental.

Otro rasgo que nos parece distintivo en la obra de Pedro, es la indignación que siente por la ignorancia que presentan los religiosos latinos con respecto a la doctrina de los infieles (musulmanes). Mismo reproche que expresa Sahagún hacia sus correligionarios que por no interesarse en las costumbres y lenguas indígenas afirmaban que la erradicación completa de la idolatría entre los naturales de la Nueva España ya había concluido. Si bien es cierto que el juicio del abad de Cluny corresponde a una ausencia real y a la falta de una tradición polémica contra el Islam, la referencia a la ignorancia nos indica el destino de este tratado. Es evidente que no es prioritario convencer a los musulmanes, sino dar armas a los cristianos. Se da la construcción de un discurso utilitario que supone un complemento práctico: a receptores que ejecuten acciones concretas y precisas. Pero un tratado que pretende dar a conocer los principales errores de su enemigo, no logra más que enunciar insultos y contraverdades, como la idolatría.

La vigencia del método agustiniano es innegable: es necesario conocer, describir, al enemigo para poder refutar sus creencias y poder ayudarlo a salvarse, a abrir los ojos a la luz. Aunque habría que poner atención en que será el sentido occidental cristiano quien producirá las alteridades.

Basado en estudios de Foucault, en especial en su análisis de un documento del siglo XI llamado *Domesday Book*, Óscar Martiarena encuentra que el método del franciscano se basó en la *inquisitio* (indagación), que era en la Alta Edad Media una forma específica de producción de verdad. En un inicio,

en la Iglesia Carolingia y Merovingia, fue un medio utilizado para “el buen gobierno” de las almas, en tanto que significaba una manera de investigación espiritual. Después sufrió una adaptación secular al ser utilizada por la institución judicial, pero siguió representando una manera de autentificar la verdad, de adquirir cosas que habían de ser consideradas como verdaderas y dignas de ser transmitidas.²¹⁴ Otra de las principales características de la *inquisitio*, la constituye la construcción de “una realidad en la que la actualidad puede transformarse de un tiempo a otro y ofrecerla a la mirada como si estuviera presente”.²¹⁵

Muy posiblemente este proceso fue el que proyectó fray Bernardino al realizar una investigación sobre el tipo de vida indígena en un tiempo anterior a la conquista española y demostrar su permanencia en algunos casos. Pero aquí cabría precisar que Sahagún también actúa de acuerdo con la idea cristiana, no sólo medieval, de que el avance en el tiempo no basta para que los hombres sean distintos. La fecha expresa el momento en que a un hombre o a un grupo humano le toca vivir, pero no significa un tipo peculiar y específico de vida. Sólo así se explica que en una narración de hechos pasados (como la *Historia general*) no asome por ningún lado el propósito de caracterización diferencial de los hombres de la época de que se ocupa la narración con el del presente de quien la escribe. Las cosas del pasado se describen como si fueran del presente. No es que se ignore que son hechos antiguos, pero éstos se relatan como si no lo fueran. Hay en el relato una anulación de toda diferencia entre lo pasado y el presente, fenómeno en verdad singular, que no tiene más explicación que la presencia en la mente medieval de una convicción

²¹⁴ Oscar Martiarena, *op cit*, pág. 198.

²¹⁵ *Ibid.*

profunda sobre la identidad constitutiva de lo humano. El hecho mismo de imaginar el pasado encarnado en las formas del presente es una manera simbólica y profunda de expresar ese sentimiento de identidad de las cosas humanas. Para el hombre medieval, y el del “Antiguo Régimen” también, lo humano ha sido, es y será esencialmente igual. Existe una voluntad de subordinar la representación del pasado a las formas del presente.

Aún en caso de que la humanidad entera renegara de Cristo, la Edad, como tal seguirá siendo la del evangelio (...) para el hombre de la Edad Media, pues, el presente tiene sobre el pasado una calidad intrínseca de superioridad, y esto explica por qué subordina el pasado al presente. Aquel solamente tiene sentido en función de éste. Cuando el medieval mira hacia el pasado ve en todas partes la promesa de Cristo. Conforme a esta visión mesiánica interpreta el pasado; tratase de una interpretación simbólica, la única que para él es verdadera.²¹⁶

Por otra parte, la indagación, además de ser una forma política, de ejercicio de poder, representó “una manera de autenticar la verdad, de adquirir cosas que habrían de ser consideradas como verdaderas y de transmitir las”.²¹⁷ Constituye un monopolio de la verdad. Una operación constructora de verdad diseñada a través de la voluntad de quien la produce.

Creo que el accionar que siguió nuestro fraile adquirió un mayor refinamiento y perfeccionamiento en el último periodo medieval, el que según Jacques Le Goff comienza después de la peste negra (mediados del siglo XIV), cuando la Iglesia tiene una conciencia más o menos clara de la puesta en tela

²¹⁶ Edmundo O’Gorman, *La conciencia histórica en la Edad Media*, pág. 52 y ss.

²¹⁷ Óscar Martiarena, *op cit.*, pág. 198.

de juicio de su papel “ideológico”.²¹⁸ Factor este último que lleva al endurecimiento manifiesto en la caza de brujas y, más en general, en la propagación de un cristianismo del miedo. Sin embargo, es necesario dejar en claro que la religión cristiana jamás se redujo a ese papel de ideología y de policía de la sociedad establecida

Es aproximadamente en este momento cuando la Iglesia se atribuye a sí misma el monopolio del ministerio de la palabra, cuando está en juego la construcción de un poder que se dirigía a la reducción, exclusión o aniquilamiento, ya sea de forma retórica o militar, de los que no practicaban su fe.²¹⁹

A partir del siglo XIV se va precisando la intervención de la inquisición en los planos teórico y práctico para la caza de brujas. La repercusión de obras realizadas por dominicos como Nicolau Eymerich, inquisidor de Aragón, en su *Directorium inquisitorium*,²²⁰ compuesto en 1358 como un manual que sirviera de apoyo a los inquisidores; la aparición del *Formicarius* entre 1435-1437 y con él la acusación formal de la mujer como el principal miembro de la legión satánica; así como la publicación del *Malleus Maleficarum*,²²¹ escrito por la pareja dominica de inquisidores Kramer y Sprenger, así lo avalan. El

²¹⁸ En el siglo XIII la Iglesia ya había tomado conciencia de que su monopolio de la verdad era cuestionado principalmente por movimientos heréticos. Muestra de ello es la creación de órdenes mendicantes como la Orden de los Hermanos Predicadores- Dominicos-, dirigidos a contrarrestar la influencia de los albigenses, y la Orden Franciscana.

²¹⁹ Habría que precisar que la producción escrita occidental medieval cristiana sobre el otro, ya sea en forma de manuales o de descripción de grupos humanos, persigue consciente e/o inconscientemente la modificación de la identidad de los grupos ajenos a los dogmas que promueve la Iglesia. En el caso de los manuales, el objetivo de su redacción es dar un “procedimiento” o el material para combatir la alteridad; se busca un eco de lo escrito en la acción. Por su parte, en las “descripciones etnográficas” se presenta una destrucción retórica, pues el principio de observación “objetiva” no puede aplicarse; la conservación de las características específicas de algún grupo es imposible dado la descalificación de otras interpretaciones religiosas por parte de los miembros de la institución eclesiástica; existe una reducción textual del grupo humano “descrito”.

²²⁰ Nicolás Eymeric, *El manual de los inquisidores*. Buenos Aires, Rodolfo Alonso Editor, 1972.

²²¹ Kramer y Sprenger, *El martillo de la brujas. Para golpear a las brujas y a sus herejías con poderosa maza*, Madrid, Abraxas, 1976.

mecanismo seguido fue impulsar las persecuciones gracias a la retroalimentación que se dio con este tipo de obras entre la experiencia de jueces e inquisidores y su formación teológica.²²²

Se transformó el procedimiento criminal. Pasó a ser de un asunto entre personas privadas, a un conflicto entre la sociedad y el individuo, por lo que los castigos debían estar dirigidos a lograr un ejemplo de escarmiento entre la población y de alguna manera enviar un aviso. También los procedimientos se modifican de manera significativa: se abandona el debate público y oral por un mecanismo de privacidad en donde prevalecen la intimidad y la torturas.

Si bien es cierto que la herejía y la brujería en España se presentaron con una intensidad menor que en el resto de Europa,²²³ es claro que la Península también se sintió amenazada por estos problemas. Así lo demuestra, por un lado, la presencia de cátaros en Aragón, especialmente en Cataluña, y en los territorios reconquistados de Valencia y Mallorca (la primera debido a sus relaciones con el sureste de Francia, y las segundas como consecuencia de migración debido a las persecuciones dadas en el país galo). Y por otro, el hecho de que también en el País Vasco se encendieran algunas hogueras.

²²² En territorio ibero destaca el mencionado dominico Eymerich, inquisidor de Aragón y autor de *Contra daemonum invocatores, contra astrólogos imperitos ataque nigromantes* (1395), y sobre todo *Directorium inquisitorum* (1369). También las obras de fray Lope de Barrientos (1382-1469), obispo sucesivamente de Segovia, Ávila y Cuenca, *Tratado de la adivinanza*, y la de Martín de Arlés y Andosilla, canónigo de Pamplona, *Tractatus de superstitionibus*, escrita en el tercer cuarto del siglo XV. Para el siguiente siglo destaca la obra de fray Martín de Castañega (*Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y hechicerías*), pero sobre todo la de Pedro Ciruelo *Reprobación de las supersticiones y hechicerías*, que al parecer conoció una mayor difusión que la de Castañega (editadas ambas en 1529 en Salamanca), aumentando así la posibilidad de su conocimiento de parte de Sahagún. En esta obra se aborda cuán grande son los pecados de las supersticiones que van en contra del primer mandamiento, las maneras y las especies de las mismas, artes adivinatorias, astrología, agüeros, etcétera; puntos que son tocados por el mismo Sahagún. *La Reprobación...* conoció un éxito editorial amplio en el siglo XVI con un total de 12 ediciones, la primera en 1529 y después su reedición más próxima fue, otra vez, en Salamanca en 1538. Cfr. Arturo Morgado, *Demonios, magos y brujas en la España Moderna*. San Lúcar de Barrameda, Universidad de Cádiz, 1999.

²²³ Martín Lutero, al igual que los religiosos de la época, estaba convencido del poder diabólico. Se explica así que planteara: “Yo no tendría piedad alguna por las brujas; las quemaría a todas”. Creía, además, en la desigualdad de género y raza, propugnando que los judíos fueran expulsados de las tierras cristianas y que sus ghettos y sinagogas fueran quemados.

Las experiencias con la herejía y la brujería en tierras ibéricas se transportaron, en cierta forma, al Nuevo Mundo. Con la llegada de los integrantes de la sociedad española se trasladó un discurso dispuesto a extirpar las prácticas no cristianas, como lo demuestra la acción del franciscano fray Andrés de Olmos. Éste, en su *Tratado de hechicerías y sortilegios*, utiliza las experiencias españolas, tanto la suya²²⁴ como la de otro correligionario franciscano, fray Martín de Castañega, en el combate contra la brujería en la Península.

El *Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y hechicerías y vanos conjuros y abusiones, y otras cosas tocantes al caso y de la posibilidad e remedio de ellas*, texto del franciscano fray Martín de Castañega, fue encargado por el obispo Alonso de Castilla ante los brotes de brujería aparecidos en su diócesis y editado en 1529, en Logroño. La razón por la que se le encomienda a Castañega la redacción de su obra es la necesidad de conocer cuáles son las acciones y prácticas que se realizan en la zona “afectada”. El contenido de dicha obra “narra” las prácticas realizadas por las brujas para saberlas reconocer y después castigar.

Los tratados de Castañega y el de Olmos se fundan en una demostración basada en los textos de las Sagradas Escrituras, en aquellos de *La ciudad de Dios* de san Agustín que tratan el tema, y en las declaraciones y confesiones de algunas brujas y hechiceros indios presos.²²⁵ La demostración tiene por

²²⁴ En 1527, Olmos fue elegido por fray Juan de Zumárraga para ayudarlo en una investigación que pretendía extirpar la brujería de Vizcaya.

²²⁵ No perdemos de vista la diferencia entre herejía e idolatría: el hereje (donde entran las brujas europeas y otros sujetos) es aquel que conociendo la fe cristiana reniega o abjura de ella. El idólatra (o gentil), por su parte, no tiene ese conocimiento. Pero lo que aquí nos interesa destacar es que los manuales inquisitoriales, cuyos objetos de “estudio” eran las brujas, sirvieron de antecedente como una especie de método para recolectar información y lograr el conocimiento de creencias y costumbres indígenas; de la misma forma, el conocimiento que ambos tipos de textos (el manual inquisitorial y los textos que

finalidad probar la realidad de las intervenciones diabólicas y desarmar sus mecanismos.²²⁶ Treinta y dos años después de finalizada la conquista y casi 30 años después de la llegada de los doce primeros, el *Tratado muy s6til* es un verdadero manual que pretendía contrarrestar con predicaciones las intervenciones diabólicas en la conducta de los indios y desarmar su influencia sobre ellos.²²⁷

De la misma forma en que Olmos tuvo como objeto demostrar e identificar la persistencia de creencias y pr6cticas influidas por el Diablo para despu6s combatirlas y lograr la conversi6n, Sahag6n pretende que predicadores, confesores y, en general, futuros evangelizadores, puedan reconocer las enfermedades espirituales a partir de su trabajo. En este sentido, estos misioneros act6an de forma parecida a los autores de tratados inquisitoriales. Es decir, se investiga, se identifica, se difunde el conocimiento y, para el caso de los evangelizadores novohispanos, se pretende modificar el comportamiento y la conciencia de los indios a trav6s de la evangelizaci6n.

A excepci6n de fray Andr6s, Sahag6n pretende generalizar su conocimiento construido exhortando a todos los cristianos a leer su trabajo para que puedan denunciar algunas de las pr6cticas indias descritas en su tratado.

conocemos en la actualidad como etnogr6ficos) tienen como objetivo utilizar ese conocimiento en la pr6ctica para lograr la conversi6n como fin 6ltimo.

²²⁶ Por ejemplo, en el *Martillo de las brujas*, en el Cap6tulo V, se describen las seis maneras que las brujas pueden emplear para hacer da6o a los hombres (...). Una consiste en suscitar en un hombre un amor insensato por una mujer o en una mujer por un hombre. Otra consiste en dedicarse a sembrar el odio o la envidia en el coraz6n de alguien. La tercera es la que se encuentra entre los que se consideran embrujados hasta el punto de no poder usar su fuerza genital respecto de sus mujeres, o viceversa, de las hembras respecto de los hombres; existe, adem6s, la que procura el aborto. La cuarta es la que hace sufrir a un hombre en uno cualquiera de sus miembros. La quinta es la que le priva de la vida. La sexta es la que le quita el uso de la raz6n”.

²²⁷ En el pr6logo de su *Tratado*, Olmos sostiene que existen diferentes tipos de infidelidad: la que surge cuando uno se aparta por propia decisi6n de la Iglesia y de los principios que se saben correctos de antemano (a lo cual califica de herej6a u pecado mortal); la surgida con motivo de razonamientos incorrectos y no deliberados con respecto a la fe que le hacen vacilar sin llegar a derribarlo por completo, y la que es producto del desconocimiento de la verdadera fe y la ignorancia de lo que sean los pecadores.

Ruégote por Dios vivo, a quien quiera que esto leyeres, que si sabes que hay alguna cosa entre estos naturales tocante a esta materia de la idolatría, des luego noticia a los que tienen cargo del regimiento espiritual o temporal, para que con brevedad se remedie; y haciendo esto harás lo que eres obligado, y si no hicieres encargarás tu conciencia con carga de grandísimas culpas; porque así como este es el mayor de los pecados, y más ofensivo a la divina majestad, así también nuestro señor Dios castiga a los que en él ofenden, con mayor rigor que a ninguno de todos los otros pecadores. Y a los que encubren este pecado asimismo los castiga con gravísimos tormentos, en este mundo y en el otro. No se debe de tener por buen cristiano el que no es persecutor de este pecado, y de sus autores, por medios lícitos y meritorios.²²⁸

A partir del párrafo citado, podemos distinguir algunos rasgos que podrían ser interpretados como una posible herencia de tratados inquisitoriales. Identifiquemos un primer rasgo: la denuncia. En el tratado de Eymeric las declaraciones de los testigos resultan muy necesarias, ya que el crimen de herejía se comete habitualmente en el “secreto de las casas”. Los herejes poseen una extrema habilidad para ocultar sus errores, diría el inquisidor peninsular. Por su parte, los edictos de fe eran leídos en ceremonias públicas señalando las prácticas condenadas, donde se describían minuciosamente las características de los grupos perseguidos y con ellas las prácticas que habrían de ser extirpadas. En ambos casos -el manual de Eymeric y los edictos de fe- se promueven la denuncia de los feligreses cuando alguien haya violado la fe debida al Señor.²²⁹

Ahora veamos el elemento de castigo. Recordemos las palabras del franciscano:

²²⁸ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, Libro I, “Al sincero lector”.

²²⁹ Eymeric, *op. cit.*, capítulo primero dedicado al procedimiento del Santo Oficio.

... así como éste (el pecado de idolatría) es el mayor de los pecados, y más ofensivo a la divina majestad, así también nuestro señor Dios castiga a los que en él ofenden, con mayor rigor que a ninguno de todos los otros pecadores. Y a los que encubren este pecado asimismo los castiga con gravísimos tormentos, en este mundo y en el otro...²³⁰

En el *Manual de los inquisidores*, el castigo que se asienta es tan radical o extremo como el que presenta Sahagún en su intervención. Eymeric declara que será con la excomunión como se castigará a los que no denuncien la herejía. Otra situación que comparten el inquisidor y el fraile es la obligación de denunciar. Para Sahagún, “no se debe de tener por buen cristiano al que no es perseguidor de este pecado (la idolatría), y de sus autores, por medios lícitos y meritorios”. Sin duda que un “medio lícito” de perseguir sería denunciar la práctica de actos ajenos a la fe cristiana. Según el inquisidor dominico, “siempre existe la obligación de denunciar a un hereje”. Toda persona estará obligada a proporcionar las piezas que puedan servir para inculpar a otro del crimen de herejía y, en el caso de Nueva España, de idolatría.

Hay un hecho que llama poderosamente la atención con relación a la petición que hace fray Bernardino para que los que identifiquen prácticas idolátricas o situaciones donde se puedan observar las denuncien. El propio fraile practicó la denuncia ante el primer inquisidor general de la Nueva España, Pedro Moya de Contreras, en 1572, sin importar que la persona culpable de no prestar la debida atención a la adivinanza que los indios de Nueva España tenían, y con ello a la idolatría, sea un religioso y no sólo eso,

²³⁰ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, Libro I, “Al lector”.

un compañero suyo, quizá el más afamado de los primeros doce: fray Toribio de Benavente, Motolinía.²³¹

En el apéndice del Libro IV de la *Historia general*, Sahagún arremetía acaloradamente contra un correligionario culpable de haber confundido el calendario adivinatorio de 260 días de los indios, que era un instrumento fundamental de la cosmovisión prehispánica y que según fray Bernardino era “...cuenta muy perjudicial y muy supersticiosa y muy llena de idolatría...”, con el calendario solar de 365 días, también forjado en tiempos precolombinos.

Lo destacable para nosotros en esta denuncia son dos cosas: primero, que el fraile actúa de acuerdo con lo que propone en la *Historia general*, en el sentido de denunciar ante la instancia correspondiente cualquier indicio de promover o permitir la idolatría. El segundo aspecto, y con mucho el más importante, es que con la actuación del fraile se aclara la instancia que tenía en mente cuando solicita que se dé “noticia a los que tienen cargo del regimiento espiritual o temporal, para que con brevedad se remedie”: la Inquisición.

Por supuesto que no perdemos de vista que en lo narrado se acusa a un europeo y no a un indio, pero nuestra intención no es demostrar que Sahagún participara en un juicio inquisitorial contra algún indígena. Esto no es probable porque después del proceso de 1539 contra don Carlos, cacique de Texcoco y nieto de Nezahualcóyotl, el emperador Carlos firmó una cédula en la que, entre

²³¹ Georges Baudot, “Fray Toribio Motolinía denunciado ante la Inquisición por fray Bernardino de Sahagún en 1572”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, volumen 21, México, UNAM, 1991. También es de notar que el mismo fray Bernardino de Sahagún ya había participado en un proceso inquisitorial en 1569, aunque en este caso no como denunciante, sino como “testigo” en el proceso contra fray Alonso Urbán por proposiciones heréticas, ver a Georges Baudot, *Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*, Madrid, Espasa-Calpe, 1983, pág. 475. Entre los procesos a frailes franciscanos conservados en el ramo de la Inquisición del Archivo General de México abundan acusaciones de blasfemia y proposiciones heréticas, averiguaciones sobre limpieza de sangre, acusaciones por desacato y palabras irreverentes contra el Sumo Pontífice e incluso contra Dios. Algunos ejemplos de frailes franciscanos procesados por la Inquisición se pueden consultar en Beatriz Aracil Varón, “En los límites de la obediencia y el desacato: franciscanos y poder en la Nueva España del siglo XVI”, en *Fray Bernardino de Sahagún y su tiempo...*, págs. 413-423.

otras cosas, se prohibía la pena máxima a los indios por ser “plantas nuevas en la fe”.²³²

A pesar de ello, en la realidad los indios siguieron siendo tratados con violencia, como lo demuestran los violentos procesos protagonizados por fray Diego de Landa, en 1562, en Maní, donde 158 indios acusados de idolatrías perdieron la vida y muchos otros fueron mutilados.²³³ Será hasta 1571 cuando Felipe II eliminó a los indios de la jurisdicción de todas las inquisiciones (monástica, episcopal y formal –entendiendo por esta última el Tribunal del Santo Oficio- y los colocó bajo la supervisión directa de los obispos en materia de fe y costumbres.²³⁴

El asunto de la apostasía era ya sensiblemente distinto para finales del siglo XVI puesto que los indios eran cristianos desde hacía tiempo y, por lo tanto, era imposible alegar el “napantlismo” religioso –punto medio entre lo cristiano y lo pagano. Debido a ello, en 1585 los indios culpables de idolatría quedarán incluidos en el canon *De Haereticis* del III Concilio Mexicano, pues sus participantes no estaban ya dispuestos a ser tan comprensivos. Para ellos, el idólatra era un enemigo de la fe que debía ser castigado tan severamente como el hereje.

Aquí habría que destacar dos cosas: el hecho de que fray Bernardino haya participado en un proceso inquisitorial contra un correligionario suyo indica que el misionero conocía los mecanismos inquisitoriales; además habría que precisar que el método inquisitorial no es un propiedad exclusiva del Santo

²³² Richard Greenleaf, *Zumárraga y la Inquisición mexicana (1536-1543)*, págs. 86-92.

²³³ Francisco Toral, “Carta de Fray Francisco Toral, obispo de Yucatán, a Felipe II, 1 de marzo de 1563”, págs. 267-274; *cfr.* Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, págs.112-113. Una encuesta oficial estableció que 158 indios habían muerto durante o inmediatamente después de los interrogatorios: por lo menos 15 optaron por el suicidio antes de comparecer ante los inquisidores, dieciocho desaparecieron, y varios quedaron tullidos de por vida (Fernando Cervantes, *El Diablo en el Nuevo Mundo*, pág. 33).

²³⁴ Richard Greenleaf, *Zumárraga...*, pág. 93.

Oficio, no por lo menos como lo concebimos aquí: como un proceso de indagación necesario y urgente que permitiera conocer e identificar las características consideradas por los religiosos como idolátricas o diabólicas, con el objeto de combatirlas y lograr la conversión por medio de la confesión y la predicación (acción sahumada). También habría que mencionar que, por lo menos entre el clero, la paciencia y la tolerancia hacia los indios como frecuentes reincidentes en la idolatría se estaban agotando. La imagen de los indígenas como “plantas nuevas en la fe”, lo cual los exoneraba de posibles castigos, no significa que no existieran esfuerzos para intentar acercar a los nuevos fieles a una verdadera y plena fe de Cristo, según el catolicismo (tal vez el ejemplo más claro sea el llevado a cabo por fray Bernardino).

Por otra parte, la *Historia general* y una obra clásica sobre brujería y demonología como lo es el *Martillo de las brujas* no sólo comparten una visión pesimista, casi negra y desesperanzada, sobre la situación que retrata cada una. En la segunda parte del *Martillo de las brujas* se trata de la forma de inferir maleficios y de luchar felizmente contra ellos. En el capítulo uno de la segunda parte de la obra de los inquisidores dominicos alemanes se habla acerca de los diversos modos con que los demonios, por medio de las brujas, atraen y seducen a inocentes para aumento de su perfidia. En el capítulo cuarto de la misma sección, los autores se dedican a mencionar el modo general con que las brujas realizan sus maleficios sobre todas las criaturas, utilizando, principalmente, los sacramentos de la Iglesia. Los actos de seres *reales* o *imaginarios* que representan un peligro para la cristiandad son descritos minuciosamente para lograr su identificación y, con ello, el combate y

aniquilamiento de las prácticas que conforman la identidad de los grupos opositores.

Un elemento importante que podría ayudar a ver a la *Historia general* como un manual con posible herencia inquisitorial es la utilización de cuestionarios por parte de Sahagún, particularidad también presente en Olmos durante el proceso de elaboración de su *Tratado de hechicerías y sortilegios*.²³⁵

La descripción fue un medio muy utilizado en los discursos de los religiosos, en particular en el de los inquisidores, para llevar a cabo la misión que se les había encomendado. El mismo Eymeric describió las “diez maneras” que los herejes tienen o utilizan para engañar a los inquisidores y advierte a los inquisidores y cristianos en general acerca de los signos externos que permiten reconocer a los herejes. En tanto identifica quiénes deben ser perseguidos y señala los signos externos por los cuales deben ser reconocidos, Eymeric presenta descripciones minuciosas sobre aquellos a los que la Inquisición debería de perseguir. El franciscano se esfuerza por dar a conocer a los otros misioneros todo el ceremonial, atribuido a nuestro antiquísimo enemigo, a fin de extirparlo con implacable dureza, de ahí que existan grandes semejanzas entre el trabajo de nuestro franciscano y el de algunos de los más importantes manuales inquisitoriales.

En el caso americano es de destacar que los puntos que nutren el método de nuestro franciscano para evangelizar a los indios (consideración de que los indios están enfermos en la medida en que conservan sus prácticas; la urgencia de que sean curados, particularmente por los médicos de las almas, que son los predicadores y los confesores; la necesidad del conocimiento de

²³⁵ En Tlatelolco, en el inicio del colegio, fue donde Olmos halló el tiempo para redactar los primeros cuestionarios, organizar las primeras encuestas y preparar las primeras planificaciones del *Tratado de hechicerías*.

las características y causas de las enfermedades; la adecuada aplicación de los remedios, y la apelación dirigida a los confesores concerniente a que en su práctica, además de un conocimiento minucioso de las enfermedades, deben saber preguntar en forma precisa, escuchar atentamente a los confesantes y conocer la lengua indígena) también estuvieron presentes en las obras de Alonso de Molina, *Confesionario mayor* y el *Confesionario breve*, ambas escritas en lengua castellana y mexicana, lo que podría llevar a pensar, para el caso americano, en la existencia de una estrategia franciscana para evangelizar a los indios, y que por tanto en Sahagún sólo se vería renovada o revivida.

Sahagún se dio cuenta de que las fuerzas físicas para cazar imágenes se agotaban. Ahora proponía un método de conversión más profundo dividido en dos. La primera parte, la que realizó nuestro fraile, consistía en conocer-identificar, describiendo, lo que no se quería conservar: las tradiciones y pensamiento indios. La segunda significaba establecer el combate de lo no cristiano, de lo Otro, a través de un proceso de conversión que incluía la confesión y la predicación.

Estas abusiones empecen a la fe, y por eso conviene saberlos, y predicar contra ellas. Hanse puesto estas pocas, aunque hay otras muchas. Los diligentes predicadores y confesores búsqenlas para entenderlas, en las confesiones, y para predicar contra ellas porque son como una sarna que enferma a la fe.²³⁶

El cambio de la otredad, por supuesto, no la llevaría a cabo Sahagún, sino los “médicos de las almas”. Ya no se buscaría, o por lo menos no tanto, borrar signos materiales de la identidad india, demoníaca, sino que ahora se

²³⁶ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, Libro V, “Apéndice”.

intentaría anular la idolatría indígena, que no era otra cosa que los rasgos indios ya visualizados por Sahagún, de una forma más sutil pero a la vez más eficaz: desaparecer en el individuo mismo sus prácticas y sus costumbres idólatras.

A. 6. UN MÉTODO EXTENDIDO.

En este apartado nos centraremos en las semejanzas entre el proceder de fray Bernardino de Sahagún y el dominico Diego Durán, lo que demuestra la existencia de una acción compartida en cuanto a los objetivos, tipo de investigación y el uso del conocimiento que desarrollaron religiosos en su afán de lograr la conversión de los naturales de Nueva España al catolicismo. Sin embargo, considero que para una mejor comprensión del método etnográfico que siguieron los frailes en el primer siglo de colonización, en especial los franciscanos, se debe proponer un estudio comparativo entre los esquemas de la Relación de Michoacán con el proceder de Sahagún, al igual que los manuales elaborados por fray Juan Focher, en los cuales se demuestra la estructuración de un tipo de indagación misionera de corte franciscanista que atendió problemas asociados a la organización social del grupo conquistado, tema fundamental para occidentalizar y erradicar prácticas “pecaminosas” como la poligamia, el amancebamiento, el incesto, etcétera.

Parece que la acción de conocer-transformar (que en términos religiosos podría entenderse como conocer-convertir) fue durante la Edad Media algo generalizado. Se presentó tanto en el ámbito secular como en el religioso, pero lo más probable es que el origen haya tenido lugar en el seno *devocional*. Hay

que tomar en cuenta que la *inquisitio* en el *Domesday Book*, documento que analiza Foucault, es una adaptación secular, una derivación, al ser utilizada por la institución judicial. Cuando se desarrolló la Iglesia Carolingia y Merovingia la *inquisitio* significó una producción de verdad que auxiliaba en el “buen” gobierno de las almas, en tanto significaba una especie de investigación espiritual.

Varios siglos después nos encontramos con una declaración que muestra no sólo la sobrevivencia de esta actitud medieval, sino lo que podría representar una generalización del actuar colonizador en América. Lo más importante es que nos señala la íntima correspondencia (y necesidad) entre los procesos colonizadores, ya sean militares o espirituales, y la acción de conocer para someter a los otros a un régimen político particular o, como en el caso de Sahagún, a un sistema religioso que necesitaba para su completa existencia y sobrevivencia el olvido de la cosmovisión que le precedía.

Hay una lección de Cortés que no se puede olvidar: antes de dominar hay que informarse. El propio Cortés explicó esta regla en documentos posteriores a la conquista, como el memorial (de 1537) a Carlos V: “antes de conquistar una región, escribe, hay que saber si es poblada, y de qué, e qué ley o rito tienen, e de que viven, e lo que hay en la tierra.”²³⁷

En el plano misional, que es el que nos interesa, existe un ejemplo casi paralelo al de Sahagún: fray Diego Durán. El dominico sigue el mismo método de Sahagún: para imponer la religión cristiana hay que extirpar toda huella de religión pagana, y para lograr eliminar el paganismo, primero hay que conocerlo bien.

²³⁷ Hernán Cortés, *Cartas y documentos*, México, Porrúa, 1963.

Jamás podremos hacerles conocer de veras a Dios a los indios, mientras de raíz no les hubiéramos tirado todo lo que huelga a la vieja religión de sus antepasados(...). Aunque queramos quitarles de todo punto esta memoria de Amalek, no podremos por mucho trabajo que en ello se ponga si no tenemos noticias de todos los modos de su religión en que vivían.²³⁸

El conocimiento del pasado de los indios fue, como vemos, una necesidad que se aleja del mero interés por conocer. El objetivo de estas investigaciones es el mismo. En palabras del dominico:

Porque todo mi intento fue y es dar aviso a los ministros de los agüeros e idolatrías de éstos para que se tuviese advertencia y aviso de algunos descuidos que podría haber en los agüeros antiguos.²³⁹

Intención que Sahagún resumía con la famosa metáfora del médico y el enfermo. La concepción de la naturaleza humana estaba basada en la dualidad cuerpo-alma, en la que ambas partes establecen una relación estrecha e indisoluble. No es casual entonces que tanto Sahagún como Olmos emplearan en su momento expresiones similares que aludían al papel de médicos ejercido por ellos en su práctica, así como nombrar medicina a lo que aplicaban en su afán curativo:

...tocando la materia de manera que avese y no emponzoñe a los leyentes o oyentes porque vana es la medicina que más daña que cura y más enficiona que sana, y que antes mata que da la vida.²⁴⁰

De manera semejante, Sahagún se expresa en el prólogo a la *Historia general*, en el que elabora una analogía entre el médico de cuerpos y el de almas.

²³⁸ Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, 2 vols., México, Porrúa. 1967, Tomo I, Prólogo.

²³⁹ Fray Diego Durán, *op. cit.*, Tomo I, Capítulo XIX.

²⁴⁰ Olmos, *Tratado de hechicerías...*, Prólogo, pág. 3.

Siguiendo la tradición agustiniana, los franciscanos defendían la postura según la cual el pecado era enfermedad, que podía preceder a la muerte eterna, si no se enmendaba el camino por medio de la virtud; por ello, mediante las enseñanzas transmitidas durante la predicación, los cristianos eran conminados a llevar una vida saludable tanto en lo corporal como en lo espiritual.

Precisamente esta relación entre el demonio, el pecado y la enfermedad encuentran explicación –de acuerdo al conocimiento de la época- como condiciones de salud del alma y del cuerpo que se delimitaban mutuamente, en palabras de Henrico Martínez:

Procede, pues (según Galeno), la natural condición e inclinación del hombre de la mezcla y proporción de los cuatro humores, conviene a saber: cólera, flema, sangre y melancolía; porque la varia disposición y complexión de los cuerpos hace mucho al caso para la variación de las costumbres y afectos del alma, pues vemos que el ánima muy de ordinario se muda y se compone con la complexión del cuerpo; porque comúnmente los coléricos son iracundos; los flemáticos, perezosos; los sanguíneos, benignos y alegres; los melancólicos, tristes y envidiosos, aunque no de necesidad, porque el ánima rige y gobierna el cuerpo.²⁴¹

El vicio y el pecado traían consigo el deterioro tanto del espíritu como del cuerpo. El daño que el diablo podía causar entre los humanos era múltiple y variado, los males afectaban a su persona en forma física con enfermedades y aun la muerte; en el entendimiento, alterando la percepción de las cosas; en el sueño –creando la falsa sensación de que lo soñado era vivencial; y aun las pertenencias podían ser alteradas por su poder (si Dios lo permitía).

²⁴¹ Henrico Martínez, *Repertorio de los tiempos e historia de esta Nueva España* (1606), CONACULTA, México, 1991, pág. 305.

En el siglo XVII el “renacimiento de la idolatría” fue una preocupación permanente de virreyes, obispos, inquisidores y clérigos de la Nueva España. Las evidencias de esta actitud persecutoria son diversas y se expresan de manera concreta en las obras redactadas con el específico propósito de destruir las idolatrías, como la *Breve relación* (1610), de Pedro Ponce; el *Tratado de supersticiones* (1629), de Hernando Ruiz de Alarcón; el *Manual de ministros de indios* (1656), de Jacinto de la Serna, o la *Relación auténtica de las idolatrías, supersticiones y raras observaciones de los indios en el obispado de Oaxaca* (1656), escrita por Gonzalo de Basalobre.

Los planteamientos externados por los más sobresalientes destructores de ídolos si bien diversos en cuanto a la orientación de su quehacer, mantienen puntos de coincidencia respecto el *modus operandi*. En este sentido, es digno de atención lo apuntado por Jacinto de la Serna en el antes referido *Manual* utilizando analogías con la medicina:

Es muy necesario saber atar la llaga, o herida, para curarla; que ni esté muy apretada, ni muy floja la ligadura; eso a de tener el Ministro, en particular de los indios para curarles de estas heridas tan penetrantes y estas llagas tan viejas de sus supersticiones, e idolatrías, en el modo de obrar, corregir, y enseñar, ni a de apretar el Ministro tan recio que encone la llaga, ni tampoco a de ser tan remiso, que por falta de ligadura se empeore y acancere.²⁴²

Con anterioridad, Sahagún recurrió también a la analogía médica para establecer el sentido práctico y la orientación que normarían su investigación de las antiguas costumbres indígenas.

Existen otras claras semejanzas entre Durán y Sahagún. Ambos tuvieron conciencia de la situación de desconocimiento por parte de los religiosos con

²⁴² Jacinto de la Serna, *Manual de ministros de indios*. Citado en Félix Báez-Jorge, *Los disfraces del diablo*. Xalapa, Universidad Veracruzana, pág. 310.

relación a las prácticas idolátricas que profesaban los indios. “Dirame alguno que en eso no va nada, [pero] digo que es idolatría finísima en ellos (...), demás de ser rito antiguo”.²⁴³

Según el fraile dominico, los sacerdotes se conformaban con un conocimiento superficial de la lengua de los indios. También afirma que no había que conformarse con una aceptación de los ritos externos del cristianismo, “como la mona”, lo cual era demasiado frecuente, pues los frailes disimulando y consintiendo algunas supersticiones y teniéndolas por cosas mínimas y que no van ni vienen, y no riéndolas y reprendiéndolas mostrando enojo y pesadumbre de ellas (...) se contentan con las apariencias de cristianos que los indios fingen.²⁴⁴

Para fray Bernardino, algunos de sus compañeros religiosos consideraban a ciertas prácticas indias que no entendían como simples boberías o niñerías,

pero (...) ni conviene se descuiden los ministros de esta conversión, con decir que entre esta gente no hay más pecados que borrachera, hurto y carnalidad. Porque otros muchos pecados hay entre ellos muy más graves y que tienen gran necesidad de remedio.²⁴⁵

²⁴³ Fray Diego Durán, *op. cit.*, Tomo I, capítulo VII.

²⁴⁴ Fray Diego Durán, *op. cit.*, Tomo I, Capítulo VIII.

²⁴⁵ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, “Prólogo a la obra”.

B) EL ARMA, LA CONFESIÓN.

En un argumento revelador, el hijo de san Francisco justificó su gran empresa de investigación declarando que así como un médico ha de estudiar todos los tipos de enfermedades para saber cómo curar mejor a sus pacientes, asimismo el misionero cristiano había de adquirir un profundo conocimiento de las múltiples formas de idolatría para poder descubrir su presencia, frecuentemente oculta, e inventar los medios adecuados para curarla por completo. Sin ese conocimiento especializado existía el peligro de que los sacerdotes y confesores confundieran una superficial conformidad con el verdadero credo de la fe cristiana, no sabiendo discernir la supervivencia de creencias y prácticas paganas. Y, de no menor importancia, por medio de un profundo dominio de las lenguas indígenas y sus modos de pensamiento, los religiosos podrían encontrar las palabras y los modos en que expresar la doctrina y el culto cristianos en forma precisa y persuasiva.

Su experiencia en el confesionario durante la gran peste (1575-1577), le había hecho dudar de la realidad de la fe cristiana de sus penitentes indios. La Nueva España, concluyó sombríamente, se había convertido en “tierra estéril y muy trabajosa de cultivar”.²⁴⁶ El que Sahagún se dirigiera a los confesores tenía un objetivo claro: fray Bernardino intentaba ser la fuente, materia prima, para redactar los puntos de un cuestionario que debía plantear el confesor: “Preguntar lo que conviene”, indicaba Sahagún.²⁴⁷ Pero ¿cuál es la finalidad que perseguía el fraile al tener en mente este propósito?

²⁴⁶ Esta concepción del desarrollo de la evangelización en Nueva España llevó a Sahagún a considerar que el verdadero significado de la Conquista de México bien podía haber sido ofrecer un camino, una estación, al “Gran reyno de China donde hay gente habilísima, de gran policía y de gran saber”. En contraste con el caso de México, si se implantaba la fe cristiana en China, allí florecería y sería duradera.

²⁴⁷ Para Sahagún es claro que los beneficiarios de su obra deben ser los predicadores y confesores para el combate de lo idólatrico, pero esto no implica que otros religiosos no se hayan “beneficiado” con el

Creo que la respuesta obvia que explica tal necesidad es combatir las idolatrías. Pero más allá de que el conocimiento creado sirviera para identificar las mentiras o los engaños de los indios (obligados por el demonio), el confesionario debería ser el lugar donde se tendría que forzar un cambio radical en el indio: modificar su conducta y propiciar la adhesión al catolicismo. Conciencia personal y confesión están unidos.²⁴⁸ En la evangelización española de tierras americanas la confesión representaba la vía para lograr un doble objetivo: extirpar todo rastro de la vieja religión prehispánica y modelar la responsabilidad individual.

En el caso del México prehispánico, las fuerzas que determinaban la naturaleza de los comportamientos humanos eran divinas o externas al sujeto que actuaba; en un mundo donde la autonomía de los sujetos era completamente inexistente, el concepto de responsabilidad individual occidental carecía de significado alguno. De acuerdo a lo que se sabe, la naturaleza de la “individualidad” mesoamericana era muy distinta a la

documento sahumaguntino. Creo necesario emprender un esfuerzo para pensar en un Sahagún como un autor leído y consultado para la elaboración de informes sobre idolatrías, en especial, los realizados en el siglo XVII en Nueva España, lo cual nos daría una imagen de la forma e influencia (tal vez no sólo como fuente de información, sino como “modelo” en la construcción de estos manuales) en la que fue leída la obra del nuestro franciscano en su contexto original. Por citar un ejemplo, Hernando Ruiz de Alarcón, en su *Tratado de idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México* (notas, comentarios, y estudio de Don Francisco del Paso y Troncoso, Ediciones Fuente Cultural Librería Navarro, 1953), se propone la descripción de “las costumbres gentílicas que oy viven entre los indios naturales desta Nueva España”, con el objetivo de “... abrir senda a los ministros de indios, para que en entrambos fueros puedan fácilmente venir en conocimiento desta corruptela para que assi puedan mejor tratar de su corrección, si no del remedio (“Prólogo”)”, pues “lo principal de la cura, es conocer la enfermedad” (Al illmo. Sr. Don Francisco Manso de Zúñiga), lo cual, sin duda, es un eco de la famosas palabras escritas por Sahagún en el “Prólogo general” en la *Historia general*: “El médico no puede acertadamente aplicar las medicinas al enfermo (sin) que primero conozca de qué humor, o de qué causa proceda la enfermedad...”. Otra característica que podrían compartir nuestro fraile y Ruiz de Alarcón es lo ininteligible que les resulta el lenguaje de los naturales, lo que sólo pueden justificar diciendo que las palabras de algún sártrapa son la morada del demonio. Para el misionero del siglo XVI, es tan difícil comprender los cantares que los compara con “lenguajes de aves”. Otro religioso que pudiera haberse visto influenciado por nuestro franciscano es Jacinto de la Serna, quien en su *Manual de ministros de indios para el conocimiento sus idolatrías, y extirpación de ellas* (notas, comentarios, y estudio de Don Francisco del Paso y Troncoso, Ediciones Fuente Cultural Librería Navarro, 1953), se propuso presentar el “estado que oy tienen estos miserables indios en sus supersticiones” para que ministros, párrocos, curas y pastores sepan “curar” las enfermedades espirituales.

²⁴⁸ Jean Delumeau, *La confesión y el perdón*. Madrid, Alianza Universidad, 1992, pág. 9.

occidental. En las civilizaciones prehispánicas, el ser humano estaba compuesto por un conjunto anímico plural y complejo. El individuo era resultado del juego interno entre las esencias divinas que habitaban en él, esencias que se transformaban a lo largo del tiempo. La coexistencia de estas distintas presencias divinas producía fuertes contradicciones internas entre la disposición al pecado o a la virtud, a la fuerza o a la debilidad en las acciones humanas.²⁴⁹

Con todo esto cabe suponer que entre los indios prehispánicos existieron sentimientos análogos a la culpa occidental, pero diferentes en un aspecto fundamental: la ausencia de una conciencia que vinculara las elecciones morales que guiaban las conductas individuales con las consecuencias prácticas terrenas y ultraterrenas de aquellas decisiones éticas. La construcción de esta nueva conciencia capaz de distinguir responsabilidades morales cuyo cumplimiento o violación traía consecuencias personales fue uno de los retos más difíciles para los frailes durante la evangelización.

Con la confesión no sólo se trataba de provocar una mejor cristianización, también significó un aspecto muy importante en el proceso de formación del sujeto, del individuo. Sahagún actúa de acuerdo a lo establecido por el Concilio de Trento, donde se dejó en claro las dos dimensiones de la penitencia. Por un lado, el acto del ministro de la Iglesia, que no era sino la absolución, y por otro, los actos del penitente que consistían en la contrición, la confesión y la satisfacción. Sólo Dios podía perdonar a los hombres, pero era el confesor quien hacía posible la reconciliación entre los seres humanos y su

²⁴⁹ Véase López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, págs. 30-35.

Creador.²⁵⁰ Para lograr este propósito, el pecador debía arrepentirse y confesar sus pecados al sacerdote, con lo cual, después podía recibir la absolución divina.

El decreto sobre la penitencia insistió en la obligación de los fieles de confesar sus pecados mortales una vez al año, destacando el carácter judicial de dicha acción.²⁵¹ En este sentido, Trento otorgó a los confesores la función de jueces. La absolución del pecador no era, únicamente, un acto de declaración del Evangelio. La sentencia pronunciada por el sacerdote modificaba la situación del sujeto confesado, ya que ésta expresaba la remisión y el perdón de los pecados por parte de Dios.

Estamos conscientes de que no basta practicar una acción para que ésta dé los resultados pretendidos. También creemos que en la confesión se puede apreciar otra característica que, tal vez, los teóricos contemporáneos no han podido percibir por restringirse a una relación de poder vertical muy cierta, pero que pudo ofrecer a algún penitente mortificado una alternativa de desahogo de sus culpas. Aunque en este momento no estoy en la posibilidad de profundizar en esta idea, sí creo muy viable observar, en algunos casos, que la práctica de la confesión resultó ser para el pecador una especie de “medicina y consuelo”, como expresaba Alonso de Molina.

Lo que presento aquí son las razones que considero motivaron a Sahagún a contemplar como lectores de su texto a los confesores. Varios autores de confesionarios coloniales afirmaron que el indio no mostraba culpa (“falta de arrepentimiento y dolor”, diría Molina) ni memoria de sus pecados y

²⁵⁰ Estela Roselló Soberón, *Así en la Tierra como en el Cielo. Manifestaciones cotidianas de la culpa y el perdón en la Nueva España de los siglos XVI y XVII*, El Colegio de México, México, 2006, pág. 48 y ss, cita a Sesboué, *Storia dei dogmi* (pág. 154).

²⁵¹ La obligación anual de confesarse se había establecido en el Concilio de Letrán, de 1215. Véase Prospero, *Il Concilio...*, pág. 125.

que por supuesto la idolatría sobrevivía, pero lo que aquí interesa son los fines que perseguía el franciscano al proponer que los indios fueran confesados por ministros preparados, no si éstas se lograron. La razón que representa es una parte importante en su proyecto de conversión, en su método de evangelización que requería forzosamente de la pérdida de identidad india. Son éstos los que nos muestran el tipo de línea que seguía, una donde el cristianismo y la occidentalización no se pueden separar y que se ven unidos por la confesión auricular.

Para mostrar cómo la experiencia de la confesión auricular en Occidente puede hacer pensar que Sahagún tenía muy claro que su uso representaría un medio eficaz para lograr su objetivo de conversión-destrucción, es necesario hacer un recuento del paso de la confesión pública a una privada, de los beneficios que la Iglesia obtuvo con ello.

Por cerca de un milenio, la llamada “penitencia canónica” dominó el panorama penitencial cristiano, cuya característica fundamental fue la de realizarse públicamente. En las ceremonias públicas los penitentes ocupaban un sitio específico previamente establecido para ellos, donde eran observados por toda la comunidad que era testigo de su purga hasta que el obispo decretara su absolución. Peter Brown describe dramáticamente esta escena penitencial:

En el mismo fondo de la basílica, en el punto más lejano del ábside, permanecían los penitentes –aquellos a quienes excluían de actos tan palpables de participación. Moralmente humillados, vestidos por debajo de su

condición, las barbas sin rasurar, esperaban, expuestos a la mirada ajena, el gesto público de reconciliación con su obispo.²⁵²

No obstante, a partir del siglo IX, en el ámbito monástico surge una crítica a la práctica pública de la penitencia. Los monjes centran ahora su atención en la intención del pecador, en su alma, y con ello en el arrepentimiento. Al respecto, Georges Duby menciona:

...toma cuerpo la idea, estremecedora, de que la salvación no es algo que se alcance por la sola participación en determinados ritos (...) sino que ha de ganarse mediante una transformación de sí mismo.²⁵³

Más tarde, durante el siglo XII, personajes destacados como Abelardo, san Anselmo, Hugues de Saint Victor insisten en la conciencia. La práctica penitencial se transforma. La penitencia canónica, con sus exigencias de expiación frente a la comunidad, va quedando atrás. Hay que ver este hecho como parte de un proyecto de la Iglesia para lograr una cristianización más interiorizada por parte del creyente.

La obligación de la confesión anual, estipulada en el IV Concilio de Letrán, en 1215, suministraba a partir de entonces al clero un medio de presión considerable sobre las conciencias,²⁵⁴ en especial porque únicamente la confesión y su indispensable consecuencia, la penitencia, pueden liberar a los hombres de los errores y pecados cometidos. Recordemos las palabras de San Cipriano: “fuera de la Iglesia no hay salvación”. Pero la institución eclesiástica no sólo buscaba concentrar el perdón, también perseguía otros objetivos. Por un lado, desarrollar la práctica del examen de conciencia, de los hechos y de

²⁵² Peter Brown, “La antigüedad tardía”, en *Historia de la vida privada*, vol. 1, Madrid, Taurus, 1992, pág. 271.

²⁵³ Georges Duby, “Situación de la soledad, siglos XI- XIII”, en *Historia de la vida privada*, vol. 4, pág. 204.

²⁵⁴ Delumeau, *op. cit.*, pág. 221.

los pensamientos. Hay ahora un llamado a una práctica interior que reclama la responsabilidad del pecador. En la confesión, el confesado (pecador) aparece en dos papeles: en el papel de acusado que se debe responsabilizar de sus actos y en el de acusador, pues se le induce a medir su comportamiento, cada uno de sus pasos y pensamientos contra todas las normas ético-religiosas. Un tipo de autoanálisis llevado a cabo bajo la dirección del sacerdote. Por otra parte, era indispensable evaluar los conocimientos religiosos de los fieles para adoctrinarlos, catequizarlos *in situ*. El propósito de la confesión era en el fondo la internalización de las ideas normativas comparando el comportamiento real con el ideal, era una especie de termómetro.

Al tener presente lo anterior, se puede concluir que con la introducción de la confesión, así como el bautismo, el matrimonio y otros sacramentos, en el mundo prehispánico se pretendía que el indio iniciara un proceso de occidentalización. Se intentó que el indígena actuara por voluntad propia, que asumiera la responsabilidad de su conducta personal. Ésta es la razón por la que Sahagún reprueba la actitud de los indios cuando, pensando en las formas de actuar del pasado, se dirigían a algún monasterio con la intención de que sus “malas” acciones fueran perdonadas en el foro judicial haciendo trabajos físicos, a manera de penitencia, pero sin confesar realmente su pecado:

...en el cristianismo porfían de llevarlo adelante en cuanto toca a hacer penitencia y confesarse por los pecados graves y públicos, como son homicidio, adulterio, etc., pensando que, como en el tiempo pasado, por la confesión y penitencia que hacían se les perdonaban aquellos pecados en el foro judicial, también ahora, cuando alguno mata o adultera acógese a nuestras casas y monasterios y, callando lo que hicieron, dicen que quieren hacer penitencia; y cavan en la huerta y barren en casa, y hacen lo que les mandan y

confiéсанse de allí a algunos días, y entonces descarnan su pecado y la causa por que vinieron a hacer penitencia.²⁵⁵

La confesión representó uno de los medios para la formación de la conciencia individual en el mundo católico.²⁵⁶ Conciencia prácticamente ausente en el universo indio, donde la identidad colectiva determinaba en gran medida las formas del comportamiento humano. Para Alfredo López Austin, la confesión practicada con los indígenas ignoraba antiguos vínculos, como los familiares y el correlativo culto a los muertos, los cuales definían la cohesión grupal y el bienestar de todos los miembros de la colectividad.

Al parecer, lo que privó en las sociedades prehispánicas fue una representación en la que los indios se concebían como pertenecientes a la comunidad antes que a ellos mismos. El individuo se representa a sí mismo siempre en función de su lugar en la comunidad, que es asimismo un lugar en el cosmos, al que debe respetar y cuidar.²⁵⁷ Es decir, en la sociedad prehispánica el indio no tiene una conciencia individual ni una memoria de sí mismo más que en función del grupo al que pertenecía. Lo cual significa no que no tenga conciencia de sí ni memoria, sino más bien que la tiene en función de su comunidad y no de su existencia individual.²⁵⁸

²⁵⁵ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, Lib. I, Cap. XII.

²⁵⁶ Adelina Sarrión Mora, *Sexualidad y confesión: la solicitud ante el Tribunal del Santo Oficio (siglos XVI-XIX)*, Madrid, Alianza Editorial, 1994, pág. 14. Para Herbert Frey, “La europeización de Europa y la occidentalización del Nuevo Mundo” en *La genealogía del cristianismo, ¿Origen de occidente?*, coordinación y prólogo de Herbert Frey. México, Sello Bermejo CONACULTA, 2000, págs. 254-275, uno de los puntos centrales en la autoconstitución de Europa fue el cambio de la confesión colectiva a una entrevista privada entre pecador y confesor, significando un impulso en la internalización de la doctrina cristiana, así como una ampliación del campo de influencia espiritual sobre la población a través de las autoridades eclesiásticas.

²⁵⁷ Alfredo López Austin, *Cuerpo e ideología*, Vol. I. México, UNAM, 1989, págs. 443-67.

²⁵⁸ Interesante son los trabajos de Oscar Martiarena que relacionan confesión con la creación (o afirmación) de la conciencia individual y la memoria. Ver Oscar Martiarena, “confesión y conciencia individual”, en Hurtado G. (comp.) *Subjetividad, representación y realidad*. México, Benemérita Universidad de Puebla, 2001, págs. 255-268; “Confesión y memoria”, en *Historia y Grafía*, No. 8. México, Universidad Iberoamericana, 1997, págs. 65-76.

En Sahagún vemos lo que podría significar una reconsideración de la práctica de la confesión por parte de los franciscanos.²⁵⁹ En sus confesionarios, fray Alonso de Molina se propone:

hazer una obra útil y provechosa... para lumbre y nutrición de los ministros de la Iglesia...y (para que) los dichos Ministros sepan los propios y naturales vocablos, que se requieren para preguntar y entender en la administración del Sacramento de la Penitencia es menester y se requiere saber el verdadero conocimiento y fuerza del vocablo, el modo de hablar que (los naturales) tienen, aunque (los ministros de la Iglesia) hablen de la lengua y sean doctos.²⁶⁰

Sin duda, éste es un antecedente claro de la necesidad de Sahagún por preservar los vocablos nahuas. Pero, como he tratado de demostrar, esta circunstancia se origina en Sahagún por el beneficio que significaba el conocer. Nuestro fraile visualizaba perfectamente cuál era el lugar y la actividad donde se tendría que utilizar el conocimiento: la confesión y el sitio donde ésta se practica. Teniendo en cuenta las circunstancias poco alentadoras de la evangelización novohispana, no debemos sorprendernos de que el religioso español considera a la confesión, además de la predicación, como el medio, quizá la última oportunidad, para combatir la idolatría y lograr la completa occidentalización del indígena.

²⁵⁹ Recuérdese a fray Alonso de Molina, de cuyo *Confesionario mayor* se conocen tres ediciones con diferencia de muy pocos años: 1565, 1569 y 1578.

²⁶⁰ Fray Alonso de Molina, *Confesionario mayor en la lengua mexicana y castellana*, México, edición facsimilar del editado en 1569, Instituto de Investigaciones Filológicas e Instituto de Investigaciones Históricas, 1984, págs 2-3.

VII. ENTRE ESPERANZAS Y TEMORES.

7.1. SAHAGÚN Y LA RECOMPENSA DIVINA (LA SALVACIÓN).

Debemos tomar en cuenta que, como dijo Delumeau, los sueños (y los miedos) de los hombres constituyen parte de su historia y explican muchos de sus actos. Es claro que en el caso de una sociedad, de la que Sahagún era partícipe, que vivió creyendo que el demonio le había robado a la Iglesia las almas de los habitantes de Inglaterra, Alemania y Francia, Asia y Palestina y que explicaba el fracaso de la evangelización novohispana como resultado de la intervención diabólica, la salvación haya sido la meta (el sueño) que persiguiera. Después de los deberes hacia Dios, el primer deber hacia sí mismo es luchar por la propia salvación.

De manera que todo lo que ellas (las escrituras) son y serán se ha de atribuir a V. P. (fray Rodrigo de Sequera), como a su redentor (...), y por ellas su autor (Sahagún) tenga algún provecho espiritual, el cual ninguna otra cosa pretende.²⁶¹

Y la única forma de alcanzarlo era, según el Concilio de Trento, mediante la acción en contra del demonio y lo mundano:

En el proceso de salvación, el hombre (...) tiene la obligación de procurarse su salvación con temblor y temor, por medio de trabajos, vigiliias, limosnas, oraciones, oblaciones, ayunos, castidad, y preservar según sus posibilidades para enfrentarse a la carne, el mundo y el Demonio.²⁶²

Como ya lo habíamos mencionado, el fraile pretendía con la redacción de la *Historia general* contribuir en la evangelización de los indios y, por tanto, desde una perspectiva católica, a su salvación. Si a Sahagún le preocupa dar a

²⁶¹ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, “Carta dedicatoria del autor”.

²⁶² Concilio de Trento, sesión VI, *Sobre la justificación*, cap. XIII.

conocer los pecados de la idolatría y ritos idolátricos, y supersticiones idolátricas y agüeros, y abusiones y ceremonias idolátricas que los indios aún no abandonaban, es para intentar mejorar el sistema evangelizador novohispano, pero también para alcanzar mediante estas acciones su propia salvación.

Sahagún nunca pierde de vista que en la tarea a la que se ha consagrado se juega la salvación eterna, la propia y la de toda esta porción de la humanidad. Lo que importa realmente en la historia, dice San Agustín, “no es la grandeza transitoria de los imperios, sino la salvación o condenación de un mundo futuro”.²⁶³ Todo hecho humano no interesa comprenderlo en sí mismo, sino en función de un futuro último que al actualizarse le dará sentido a todos los actos pasados y presentes. Por ejemplo, a los cronistas no les interesaba buscar el sentido de la conquista en sí mismo, sino en función del lugar que ocupaba dentro de esta perspectiva escatológica.

El religioso se guía por el mesianismo agustiniano que veía a la historia como un campo de acción de la providencia divina, quien protegía a los habitantes de la ciudad de Dios en su lucha contra la ciudad del demonio. *De civitate Dei*, obra del padre de Hipona, nos presenta a la ciudad terrestre dividida entre paganos y verdaderos cristianos. En el seno de la ciudad terrestre se encuentra, para guiarla en su camino a la salvación, la Iglesia, es decir, la representante de la ciudad de Dios en la Tierra.²⁶⁴ El sentido profundo de la historia está en esta institución que trata por todos los medios posibles

²⁶³ Karl Lôwith, *El sentido de la historia: implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*. Madrid, Aguilar, 1956.

²⁶⁴ Hay que aclarar que para san Agustín no es tan obvia la separación entre las dos ciudades “místicas”: “porque estas dos ciudades en este siglo andan confusas y entre sí mezcladas, hasta que se distinga en el juicio final...” (*La ciudad de Dios*, Libro Primero, cap. XXXV). Sin embargo, en nuestro texto nos referimos a la autoconcepción de la institución como heredera de un discurso -y una obligación (lo que implica su “conciencia” de pertenecer a la ciudad divina)- que promueva el acceso a la ciudad de Dios.

llevar a los hombres a su salvación. Dice san Agustín en el tratado *De la corrección y la gracia*, en el capítulo XV (“Ha de evitarse la negligencia para corregir”):

A nosotros que ignoramos quién es o no hijo de la paz, no nos toca excluir ni distinguir a nadie, sino querer que todos se salven, todos a quienes predicamos esta paz. (...) Pues nos manda Dios querer la salvación de todos a quienes predicamos la paz, sin saber quiénes se salvarán.²⁶⁵

Sahagún escucha en su interior lo que dice el Señor por el profeta Ezequiel: el malvado morirá en su iniquidad, pero yo he de pedir cuenta de su sangre al que debía velar por su salvación. No desea sufrir esa carga de conciencia, y mucho menos que el no intentar el “rescate” de los pecadores le sea cobrado por Dios. Después de todo, el hecho en sí de luchar para que los demás se salven a través de la predicación, representa un aprovechamiento para quien lo intenta:

[Cuando a aquel a quien predicamos no es hijo de la paz, sin saberlo nosotros], (...) aun entonces nos será provechosa la predicación, aunque estéril para él, y si sobre él reposare la paz anunciada, nos aprovechará a nosotros y a él.²⁶⁶

Para nuestros fines es pertinente intentar en estos momentos una pequeña comparación entre algunas características de dos obras claves para procesos de conversión y adoctrinamiento en dos siglos importantes para el cristianismo: los *Exempla*,²⁶⁷ género literario desarrollado desde el siglo XIII, y la *Historia general*, del siglo XVI.

²⁶⁵ San Agustín, *De la corrección y la gracia*, cap. XV “Ha de evitarse la negligencia para corregir”, pág. 201, en *Obras completas de san Agustín*, (versión e introducción del p. Victorino Capánaga, O.R.S.A.), Madrid, BAC, 1956.

²⁶⁶ *Ibid.*

²⁶⁷ En este punto hemos tomado como base el trabajo de Jacques Le Goff, “El judío en los exempla medievales. El caso del Alphetum Narrationum”, en *Lo maravilloso y lo cotidiano en el occidente medieval*, Barcelona, Altaya, 1999, págs. 116-129.

El siglo XIII es un siglo misionero, como lo describió Le Goff. También es una época de repudio de las comunidades judías por parte de la cristiandad.²⁶⁸ Es el siglo de los *exempla*, un tipo de enciclopedia práctica de la religión cristiana para uso de los predicadores y, a través de ellos, de los simples fieles. Este género tocaba muchas veces el tema de los judíos y su permanente resistencia a su conversión cristiana. Sin embargo, lo primero que llama la atención es que cuando este tipo de texto tomaba como referente a los judíos, éstos no eran los verdaderos actores del *exemplum*. Los auténticos protagonistas, los personajes centrales de los relatos, siempre son cristianos, aunque sea de forma indirecta. Pero como la conversión del judío representa un mérito para el cristianismo y lo acerca a la meta prometida, también se presenta una imagen del judío susceptible de salvación. El género *exemplum* está destinado a cristianos, de suerte que todo lo que no es cristiano figura en los *exempla* sólo como un objeto, como instrumento.

Las funciones de los *exempla* eran varias y frecuentemente se encontraban entremezcladas:²⁶⁹

- a) Poner en escena dos opciones irreconciliables. Se presentan dos modos de reaccionar (libre albedrío) ante situaciones cotidianas, pero uno de los cuales es considerado negativo en relación al *otro*.
- b) Incitar a las buenas obras.

²⁶⁸ Con esto no pretendemos reducir los protagonistas de los *exempla* a los judíos. En Nueva España, por ejemplo, los indios fueron personajes centrales en varias composiciones de este tipo. Véase Daniele Dehouve, *Rudingero el borracho y otros exempla medievales en el México virreinal*. Autores franciscanos, como Motolinía y Mendieta, recuperan algunos ejemplos donde se relatan casos similares a los *exempla* teniendo como actores principales a indios. Cfr. Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, Lib. IV, Cap. XXVI.

²⁶⁹ Aquí seguimos las características de los *exempla* mencionados por Javier Ayala Calderón en su tesis de doctorado *El Diablo en la Nueva España...*, págs. 54 y 55. Véase bibliografía consultada.

- c) Difundir las prácticas de “recurso” o intercesión. Promover la creencia en la intercesión de ciertos personajes debido a sus características taumatúrgicas o a que son un modelo de vida cristiana.
- d) Dar una versión concreta y tangible de una experiencia espiritual intensamente sentida por los devotos.
- e) Hacer creíble una afirmación no inmediatamente comprobable, para lo cual se vale de toda una serie de procedimientos de validación idénticos a los usados por la historiografía actual además de las pruebas de orden teológico usuales de la época.
- f) Provocar miedo.
 - Sanción de comportamientos pecaminosos deliberados.
 - Advertencia contra los actos sacrílegos.
 - Sanción de comportamientos que ponen en peligro el alma por descuido: no confesarse a menudo, no testar con tiempo, etcétera.

Ahora veamos el caso de la obra de Sahagún. Entre algunas de las características que se han reconocido que la *Historia general* heredó del clasicismo y la Edad Media figura el enciclopedismo. En este caso no se trata de un mero amontonamiento de datos. El trabajo del fraile no sólo responde a la totalizadora aspiración del hombre medieval, por lo menos a la de los integrantes del sector culto de esta sociedad, al saber enciclopédico encerrado en sumas o antologías. Es casi obvio hacer notar que Sahagún sí pretendió hacer de su escrito una especie de enciclopedia, pero, al igual que los

exempla, una donde la información recogida fuera utilizada para fines concretos: una enciclopedia práctica.

Otro rasgo que llama la atención es que Sahagún produce un texto para cristianos (a quienes está dirigido el texto, pues el fraile no pretendía alcanzar a un público lector indígena), donde las prácticas indias son, en su conjunto, el mero objeto de conocimiento, por lo que los verdaderos ejecutores de acción son los confesores y predicadores, así como los fieles que observen las idolatrías presentadas para denunciarlas.

Además, la *Historia general* comparte otras características con los *exempla*, en especial las señaladas como funciones líneas arriba. Por supuesto entendemos que los dos tipos de composiciones están dirigidos a diferentes públicos. La importancia del *exempla* radicaba más en el sermón, su principal vía de salida para entrar en contacto con el pueblo llano e iletrado; es decir, en la oralidad y no tanto en la escritura. Por su parte, en la obra sahumantina importa mucho lo escrito, aunque no debemos perder de vista que los textos coloniales, y en especial los del siglo XVI, se conocieron también a través de comentarios o lecturas en grupos (de la oralidad).

Si comparamos las funciones de los *exempla* con la *Historia general* podemos identificar algunos puntos que podrían interpretarse como parecidos. Por ejemplo, en ambas producciones se expresan dos posiciones irreconciliables. En el caso del texto del mendicante aunque el núcleo sea el conocimiento creado sobre el mundo indígena, casi siempre se le compara con el catolicismo, con el objeto de mostrar lo irreconciliable de las dos posturas religiosas. También en ambos textos se busca incitar a las buenas obras. A través de la lectura de los *exempla* se pretendía provocar entre los oyentes

buenas acciones; por su parte, el trabajo monumental del hijo de Asís buscaba alentar a confesores y predicadores (además de los católicos que pudieran acceder al contenido del texto) a una mejor práctica de sus respectivos deberes.

La constante presentación de Cortés como un instrumento de Dios en la conquista de Tenochtitlán y su equiparación con Josué, capitán general de los hijos de Israel en la conquista de la tierra de promisión, hacen pensar en la intención de Sahagún por difundir cierto modelo de acciones cristianas (representadas por el capitán), tal como se intentaba en los *exemplum*.²⁷⁰

¿Qué mejor experiencia espiritual intensamente sentida por los devotos, entiendo por éstos los lectores y posibles oyentes del texto sahauntino, que la versión ofrecida sobre el fracaso de la evangelización entre los indios presentada por fray Bernardino? En especial después de pasar por una etapa en donde se consideraba que la conversión de los indios iba por un buen camino, como lo expresaba, entre otros, Motolinía.

Otra situación digna de mencionar es la acción de hacer creíble una afirmación no inmediatamente comprobable, para lo cual el autor se vale de procedimientos de validación muy cercanos a los usados por la historiografía actual (en el caso del Sahagún piénsese en la antropología), además de las pruebas de orden teológico usuales de la época. Seguramente este punto es muy debatible; sin embargo, creo que existen algunas evidencias que podrían ayudarnos a ver esta característica en la *Historia general*. Primero, Sahagún expone en su trabajo su opinión fundamentada sobre la situación del proceso evangelizador novohispano, pero ese escenario no puede comprobarse

²⁷⁰ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, Lib. XII, "Prólogo del autor".

inmediatamente. Serán los confesores y los predicadores quienes deban corroborar la tesis sahoguntina en sus prácticas habituales. En ese sentido, Sahagún proporciona el cómo y el dónde identificar la idolatría indígena. Sobre el procedimiento llevado a cabo para la validación de sus premisas se ha dicho suficiente en la literatura académica. Baste decir que se ha visto en el accionar del fraile menor el antecedente directo del quehacer antropológico moderno, basado, principalmente, en la entrevista de los sujetos de estudio y la comparación de varias fuentes (orales, pictográficas y escritas). Y sobre el uso de la teología como prueba fundamental de sus aseveraciones, creo que no hay duda alguna al respecto.

En relación a la función de provocar miedo que podrían compartir los *exempla* y la *Historia general* se abordará en otro apartado. Pasemos ahora a relacionar un elemento primordial en la constitución de los *exempla* dedicados a judíos: presentar a esta comunidad como susceptible de salvación. Nuestro franciscano presenta una enciclopedia práctica donde la información va dirigida a mostrar la persistencia de prácticas prehispánicas, que Sahagún y el pensamiento cristiano consideran idolátricas. Es un trabajo relacionado, en cierta medida, con la persistencia del poder del diablo sobre la gente mesoamericana. Sin embargo, la imagen que muestra es, a pesar de la gran desilusión respecto del proceso evangelizador novohispano, de esperanza. Si no lo fuera, ¿para qué dirigir su trabajo a predicadores y confesores? Para fray Bernardino los indios, al igual que los no cristianos en los *exempla*, son susceptibles de salvación, “pues no son menos hábiles para nuestro cristianismo”.²⁷¹

²⁷¹ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, “Prólogo a la obra”.

7. 2. POLÍTICA DEL TEMOR.

Antigua práctica dentro del cristianismo que tiene su clímax durante la Edad Media,²⁷² periodo en el que se mostraron a los fieles las representaciones de impresionantes juicios finales donde se observan a demonios extrayendo los intestinos de los envidiosos, provocando el vómito a los avaros, impidiendo a los glotones comer de los platos de una mesa abundantemente servida, azotando a los adúlteros y hundiendo estacas en el sexo de las mujeres que fueron ligeras; o también al Lucifer alimentándose de las almas de los condenados, aspirándolo y expeliéndolos alternativamente mientras exhala llamas y humo de su horrible boca.²⁷³

Recordemos que la civilización medieval, entendida en la periodización propuesta por Jacques Le Goff, se basó en una cultura audio-visual porque la escritura no representaba un medio de difusión que alcanzara al grueso de la población. Durante la Edad Media la mejor forma de desplegar el conocimiento y, sobre todo, la forma del demonio, del purgatorio y otras imágenes, fue a través de los distintas artes plásticas (por ejemplo en las esculturas en las fachadas de las iglesias, las pinturas de Jerónimo Bosco, los grabados de Durero y el dibujo) y de la tradición oral (como en las grandes predicaciones de san Vicente Ferrer).

En Nueva España este instrumento pedagógico estuvo presente y algunos religiosos tomaron la costumbre de ayudarse con cuadros para la enseñanza de la doctrina cristiana, aunque, claro está, no se limitaba a representaciones demoníacas e infernales. Por ejemplo, fray Pedro de Gante

²⁷² Jean Delumaeu, *El miedo en occidente*, Madrid, Taurus, 1994, dice que el cristianismo avanzó gracias a propagar temor.

²⁷³ Puede verse a manera de ejemplo el famoso cuadro "Infierno" de Jean Pol y Herman Limbourg (1415). Cfr. Luther Link, *Il Diavolo nell'arte*, Milán, Bruno Mandadori, 2001.

había hecho una doctrina entera de este modo, en ella figuraba la señal de la cruz, el Padrenuestro, el Avemaría, el Credo, los mandamientos de Dios y de la Iglesia, los sacramentos y las obras de misericordia.

En ejemplos de representaciones diabólicas destacan el franciscano fray Luis Caldera, quien iba de pueblo en pueblo con grandes cuadros en que había mandado pintar los sacramentos, el Catecismo, el Cielo, el Infierno y el Purgatorio, pero, con el objetivo de que los catecúmenos indios tuvieran clara la imagen del infierno, agregó a su método otros medios más expresivos. Para ello, preparó una especie de horno y en él echó perros, gatos y otros animales y después les prendió fuego, logrando, con toda seguridad, que los gritos y aullidos de las bestias provocaran un gran terror entre los indios.²⁷⁴

Destaca también el programa seguido por el dominico Lucero, misionero entre los indios de la Mixteca, quien también hizo suyo los medios de propaganda de la fe apoyados en el pánico.²⁷⁵ En una ocasión, este fraile mandó colocar un cuadro donde se veía a Dios, en la plenitud de su gloria, rodeado de ángeles y santos, entre quienes figuraban algunos indios, y el religioso explicaba a su auditorio que aquellos eran los indios convertidos que habían vivido hasta su muerte en el servicio de Dios, pero abajo del cuadro se presentaba a la vista el infierno, con sus penas, su fuego oscuro que devora a los condenados junto con los demonios y también ahí aparecían algunos indios. La interpretación del misionero fue que esos indios habían rechazado la fe, o habiéndola recibido, no vivieron de acuerdo con ella y sus mandamientos.

²⁷⁴ Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*. México, FCE, 2001, pág.193.

²⁷⁵ Aquí sólo mencionaremos un ejemplo de los cuadros de este misionero, sin embargo existe, por lo menos otro que puede consultarse en Agustín Dávila Padilla, *Historia de la Fundación y discurso de la Provincia de Santiago de México, de la Orden de Predicadores, por las vidas de sus varones insignes y casos notables de Nueva España*. Madrid, 1596 (tercera edición, prólogo de Agustín Millares Carlo. México, Academia Literaria, 1955.

Las escenas del Juicio Final abundaron en el mensaje evangelizador que los frailes transmitieron a los indios desde un principio.²⁷⁶ Los sermones de los misioneros describieron la imagen de un Juez severo y espantoso que daría premio a los buenos y castigo a los malos. Además, las fachadas de algunos templos y capillas se decoraron con escenas plásticas de aquel temido momento y muchas fueron las representaciones teatrales que se organizaron en los atrios de los conventos para evocar el día de la Resurrección de los justos y la condena de los pecadores.

Los horribles paisajes infernales plasmados en las prédicas misioneras glosaron elementos típicos de los textos apocalípticos, de las narraciones apócrifas medievales y de aquellos recuerdos escritos por los monjes europeos sobre viajes al Infierno y revelaciones sobre el Más Allá.²⁷⁷

Sin duda, la desolación producida por la guerra fue un escenario ideal para imaginar y reconstruir tanta miseria y sufrimiento humanos. Es importante señalar que si bien las imágenes del Infierno presentadas por los frailes echaron mano de los símbolos medievales típicamente infernales, en realidad aquellas escenas del Infierno se construyeron, también, a partir de realidades particulares del fenómeno de la conquista y la evangelización de los indios.

La retroalimentación entre el imaginario medieval y la realidad de la lucha contra el Demonio entre los indios se tradujo, también, en los lienzos utilizados por los frailes como recurso didáctico para evangelizar. En este sentido vale la pena recordar las palabras de Sahagún para describir a los

²⁷⁶ Las escenas del Juicio Final difundidas por los misioneros pertenecían a la tradición de la Baja Edad Media europea. Las fuentes más comunes para reconstruir aquellas imágenes fueron los textos bíblicos de San Mateo, San Marcos, San Lucas, Isaías, Ezequiel, Daniel y Corintios. Las escenas del Juicio Final se transmitieron de manera cotidiana y formaron parte importante de la cultura popular de la Edad Media. Cfr. Jean Delumeau, *El miedo en occidente*.

²⁷⁷ Sobre la construcción de las imágenes infernales, Georges Minois ha insistido en la combinación de elementos populares de textos apócrifos y apocalípticos y la visión intelectual que terminó por desarrollarse con los teólogos escolásticos. Véase Minois, *Piccola storia...*, pág. 57.

pecadores en el Infierno: “ahí están, mordiéndose los unos a los otros, son como perros”.²⁷⁸

La difusión del miedo al infierno estuvo estrechamente vinculada con la transmisión del temor hacia el Demonio. En realidad, el primer paso para lograr la conversión de los indios fue la renuncia a Satanás exigida en el bautismo.²⁷⁹ En su lucha contra el Diablo, los frailes no descansaron en sus intentos por convencer a los indios de renunciar a Satanás y liberarse de él. En sus esfuerzos, los misioneros no escatimaron en horrendas descripciones sobre aquel monstruoso ser del que era necesario apartarse y huir. Nuevamente, la personificación del Demonio promovida por los frailes tuvo sus orígenes en las imágenes populares procedentes de la Edad Media. De esta manera, el Diablo se describió como un enemigo corpóreo que si bien podía tomar diferentes formas siempre conservaba algunas características que delataban su verdadera personalidad.²⁸⁰

Para los frailes, el Demonio se distinguía por su “fealdad, su suciedad, su negrura”. Se trata de un ser monstruoso que cautivaba a los hombres. Sin embargo, es importante señalar que a pesar de los elementos medievales presentes en aquellas descripciones del Demonio, poco a poco, la personificación del Diablo entre los indios se construyó mediante la identificación de aquel personaje con las divinidades prehispánicas y los sacerdotes que habían dirigido los cultos religiosos en el pasado indígena.

²⁷⁸ Sahagún, *Adiciones, Apéndice a la postilla y Ejercicio cotidiano*, ed. Miguel León-Portilla. México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1993, pág. 79.

²⁷⁹ Sobre el procedimiento que se debía seguir para que los indios bautizados renunciaran al Demonio, véase el prólogo de Zumárraga al manual del bautismo de fray Juan Focher. Focher, *Manual del bautismo de adultos y del matrimonio de los bautizados*, introd. Fredo Arias de la Canal, trad. Del latín José Pascual Guzmán de Alba, revisión Jesús Gómez Fregoso. México, Frente de Afirmación Hispanista, 1997, págs. 139-141.

²⁸⁰ Luis Weckmann habla de la herencia medieval de los frailes al concebir al Demonio como un enemigo físico contra el cual era indispensable luchar. Véase Luis Weckmann, *La herencia medieval*, pág. 173.

A pesar de que no se trata de pinturas o esculturas, creemos adecuado colocar dentro de este contexto las afirmaciones de Sahagún en relación con los castigos que sufren los idólatras.²⁸¹ El objetivo es el mismo: adoctrinar con base en el miedo. La predicación es aquí al mismo tiempo aviso y amenaza. El principal argumento que el franciscano utilizó fue la idea de un Dios vengador. En palabras de Sahagún:

...el pecado de idolatría (es) el mayor de todos los pecados, y los idólatras en el infierno son atormentados con mayores tormentos que todos los otros pecadores; su lloro y sus lastimeras palabras, sus lamentaciones y dolor no remediable, en la Sagrada Escritura está escrito.²⁸²

El objetivo de esta acción fue advertir a los indios lo que les esperaba si no se adherían a la religión occidental: el fundamento de la advertencia es el temor. El fraile afirma que el error de no aceptar a Dios se paga con el castigo en este mundo: “Aquellos que después de haber oído la palabra de Dios y la doctrina cristiana (...) son hijos del diablo y dignos de gran castigo en este mundo (...),²⁸³ pero sobre todo con el sufrimiento eterno:

Y a los que no os quieren conocer, perseverando en la idolatría, o no quieren apartarse de sus pecados y guardar vuestros mandamientos, castigáis con eternos tormentos.²⁸⁴

²⁸¹ Claro que difícilmente los indígenas hubieran podido acceder a la lectura del texto del mendicante, pero la función de esta “pedagogía del miedo” también pudo haberse utilizado para (re)informar a los posibles lecto-oyentes del texto, además de que destaca la necesidad de incluir este tipo de amenazas cuando los directamente involucrados ni siquiera eran contemplados como destinatarios.

²⁸² Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, Lib. I, “Confutación”.

²⁸³ *Ibid.*

²⁸⁴ *Ibid.* Aunque es claro que entre los objetivos de la obra de Sahagún no se encuentra la especulación teológica, sino el combate a la idolatría para rescatar a los indios de las garras de Lucifer, es digno de notarse que Sahagún no ejercite su capacidad descriptiva cuando habla del lugar en donde moran los pecadores, espacio que despertaba el interés y la imaginación de los autores piadosos y los artistas plásticos, y sólo mencione el fuego material creado para servir de tormento a los réprobos y otros “gravísimos tormentos”.

La teología de un Dios terrible, vengador, está presente, en su mayoría, en el Viejo Testamento. Parte de la naturaleza de Dios consiste en vengarse. En *El martillo de las brujas*, con base en un texto de san Agustín, sus autores explican que Dios autoriza el pecado porque Él conserva el poder de castigar a los hombres “para vengarse del mal y para la belleza del universo”.²⁸⁵ Además, si Dios no se vengara, ¿sería digno todavía de su augusto nombre?

Para Sahagún, si Dios castiga con eternos tormentos a aquellos que no lo quieren conocer

Hacéis esto con tan grande rectitud y justicia que nadie en los cielos ni en la tierra puede tachar vuestras obras con razón, ni con verdad, ni deciros: ¿Por qué, Señor, hacéis esto? Porque no solamente sois justo, pero sois la misma justicia y la misma sabiduría y fortaleza, y vois sois el señor universal de todas las cosas, y sois el dador y distribuidor de todos los bienes.²⁸⁶

Es decir, si el dios cristiano aplica la justicia con mucha severidad, lo hace porque esta acción es intrínseca a él y porque en su grandiosidad, dicha acción no significa un error moral; todo lo contrario, sólo puede explicarse como un signo más de su inmensa sabiduría. Él es perfecto, todo lo que crea y hace no admite fallas. No obstante, no es él, generalmente, quien utiliza medios coercitivos o acciones destructivas para modificar el comportamiento y las creencias de los pueblos que no conocen su Palabra Divina. Existe una especie de encomienda implícita de dicha actividad a la Iglesia como institución y a los religiosos (a veces algunos laicos o seculares han participado en esta tarea) como encargados de la propagación de la fe en Cristo.

²⁸⁵ *Martillo de las brujas*, segunda parte, cuestión II, Modos de quitar y curar los maleficios.

²⁸⁶ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, *Ibid.*

Para san Agustín, la coacción, ya sea utilizando el mecanismo de temor o cualquier otro, es necesaria si se quieren eliminar tendencias innatas o hábitos muy arraigados por la costumbre. Si bien son mejores los que se dirigen por el amor, son mucho más los que se corrigen por el temor. “Con palabras no se enmendará el siervo obstinado, aunque comprenda, no obedecerá”.²⁸⁷

Ya en el siglo XVI y en tierras novohispanas, fray Juan Focher, en su *Itinerario*, aclaraba a los frailes que era lícito coaccionar a los indios “condicionada e indirectamente, por ejemplo, mediante amenazas, miedo, injurias o trabajos serviles, para que de esta forma les nazca el deseo de convertirse a la fe”.²⁸⁸

Sólo el temor puede romper la tendencia al mal; sin embargo, el temor no causa la conversión, sino que contribuye a lograrla en tanto remueve obstáculos, como el de la costumbre, y en tanto motiva a meditar sobre la religión. Si son necesarios los castigos, éstos serán medicinales, purificadores.

La percepción que de la conquista tuvieron los religiosos fue de una destrucción purificadora. Etapas claves en este proceso de curación son catequizarse, adoptar el dogma y luego adquirir la moral cristiana, que purifica (parcialmente) el alma del deseo de pecar, y la aceptación de la Iglesia católica como única autoridad espiritual que puede conducir hacia el conocimiento cierto de Dios.

²⁸⁷ Prov. 29, 19.

²⁸⁸ Focher se basaba en la siguiente cita de san Agustín: “Cristo mediante el castigo, comprometió a San Pablo a la fe”. Al mismo tiempo, Focher aclaró que la utilización del miedo debía acompañarse del ejemplo virtuoso de los frailes y, además, insistió en que aunque la utilización del miedo era lícita, no siempre era conveniente ni edificante. Véase Juan Focher, *Itinerario del misionero en América*, introd. Antonio Eguluz. Madrid, V. Suárez, 1960, págs. 77-81.

Si está claro que en Sahagún perviven estas ideas sobre la eficacia del temor en la conversión de los indios, principalmente basado en algunas ideas agustinianas, en lo referente al tipo de conversión que pretendía alcanzar con los indios también lo está.

Existen dos tipos de conversión. Una se refiere a lograr la adhesión formal a la Iglesia, aunque esto no signifique forzosamente un cambio de fe, pero juega un papel religioso fundamental en tanto posibilita la salvación, sin que tampoco la garantice del todo. Lo esencial es que los hombres entren en la Iglesia y con ello posibiliten su salvación. "Si entran por necesidad, ya les nacerá dentro la voluntad".²⁸⁹ El actuar por temor, como si se creyera en la moral cristiana, puede llevar después de un tiempo a la aceptación cabal sincera de la moral cristiana.

La otra forma o sentido en que puede entenderse la conversión es que se logre un cambio de creencias o convicciones tales que se adquiere la fe católica, pero no lleva necesariamente a la adhesión formal de una Iglesia y todo lo que esto representa. Aquí el temor sólo es un método parcial o si se quiere parte de uno, en donde es imprescindible o debe ser completado con la instrucción religiosa (propaganda) para lograr la conversión.

Sin duda, lo que nuestro religioso buscaba alcanzar fue el segundo sentido que hemos presentado de conversión religiosa. El franciscano rechazaba o subestimaba los intentos de algunos religiosos por utilizar formas o métodos superficiales, como el bautizo masivo o la utilización de ciertas semejanzas entre el catolicismo y la religión de los americanos, para que los indios se acercaran a Cristo. Se manifestó en contra del sincretismo religioso,

²⁸⁹ Palabras de san Agustín citadas por Elia Nathan Bravo, "San Agustín: temor y conversión religiosa", en *Signos*, Anuario de Humanidades, año VII, tomo III, 1993, México, UAMI, 1993, pág. 106.

porque su experiencia le mostró que era en lo aparentemente superficial donde se encontraba escondida la idolatría, el culto al diablo. Su esfuerzo en la *Historia general* manifiesta el deseo de identificar el mayor número posible de particularidades del mundo *mexica* para que los encargados de la transformación religiosa percibieran las diferencias entre las dos cosmovisiones. No hay que perder de vista que el objetivo de Sahagún fue que los confesores y predicadores detectaran las idolatrías para combatirlas; fue crear una habilidad.

Otra razón para pensar que el sentido de conversión que buscaba el seráfico padre fue el que implicaba el cambio de creencias entre los indígenas, principalmente entre los ya bautizados y en proceso de asimilación del dogma católico, es que en su proyecto para una mejor evangelización contemplaba la utilización del casi imprescindible miedo, pero también la predicación y la defensa de la fe cristiana. En estas dos fases está dividida la intención sahaduniana.

Si en ocasiones Sahagún se muestra amenazador presentando a un Dios implacable o a los grandes tormentos que en esta vida y en el “más allá” (infierno) aguardaban a los idólatras,²⁹⁰ en la Confutación del Primer Libro propone que los que ofendan a Dios no sean castigados inmediatamente, sino que sean los santos predicadores quienes aparten a los catecúmenos indios de los pecados.

Y a los que de vuestros siervos os ofenden, no los condenáis luego, mas antes los amonestáis por vuestros santos predicadores y los favorecéis con vuestros

²⁹⁰ “Todos los que tal hacen - idolatrar- son hijos del diablo y dignos de tan grande castigo en este mundo, y en el otro de grande infierno”. Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, Libro I, “Confutación”.

santos sacramentos, para que se aparten de los pecados y permanezcan en vuestra santísima santidad.²⁹¹

Pero no se puede ver en esto una actitud meramente conciliatoria. El fraile valora la función de los religiosos porque si no ¿qué otro objetivo perseguirían en la Nueva España?, ¿cuál sería la razón de su presencia en territorio americano? Potencia la importancia de los frailes como intermediarios del proceso de salvación. ¿Acaso los misioneros, y en particular los franciscanos, no veían la pérdida de tantas almas como un gran fracaso? Es la preocupación de detener las fallas en la evangelización de los indios lo que motiva el trabajo del seráfico padre.

Por otra parte, fray Bernardino no sólo presenta la imagen de Dios que más sobresale en el Antiguo Testamento: a la divinidad enfurecida y rencorosa. También muestra o describe la otra faceta, la novotestamentaria, la de una deidad con un rostro amable y espléndido.

Existe castigo, pero también premio. Recompensa porque Dios es infinitamente bueno y suave:

los que conocen y sirven y obedecen al solo y verdadero Dios, gozarán de sus riquezas y gozos eternos (...). Los dais lumbre para que os conozcáis y mandamientos para que os sirvan, porque conociéndoos y sirviéndoos alcancen la inmortalidad.²⁹²

Independientemente de la necesidad del uso del miedo para lograr cristianización cabal, en Sahagún hay otra circunstancia interesante. La lectura que el franciscano hizo sobre la sociedad prehispánica contemplaba al miedo como el motor o la amalgama que la había cohesionado. Pero la relajación o

²⁹¹ *Ibid.*

²⁹² *Ibid.*

ausencia de este sentimiento entre los indios una vez llevada a cabo la conquista espiritual fue el motivo, según fray Bernardino, que explicaba el fracaso de la catequización. La razón de esta pérdida de uno de los “cimientos” de la civilización *mexica* fue que los mismos religiosos no criaron a los indios con el mismo rigor y austeridad con los que se criaban en tiempo de su idolatría.

Ya tampoco nosotros no nos podemos apoderar con los que se criaban en escuelas, porque como no tienen aquel temor y sujeción que antiguamente tenían, ni los criamos con aquel rigor y austeridad que se criaban en tiempo de su idolatría.²⁹³

Al parecer, los aztecas vivían con miedo ante las fuerzas de la naturaleza, las cuales eran identificadas con las mujeres por su poder para engendrar vida. Los rituales con sacrificios femeninos nutrían la esperanza de controlar la regeneración de las plantas y dar a los hijos la fuerza para la guerra y la muerte de los enemigos.

Es posible pensar que el miedo de los aztecas a no poder encender el fuego nuevo, a que el Sol no regresara y que las mujeres se convirtieran en devoradoras de hombres, se originó en una catástrofe real, acaso una erupción volcánica que sepultó a alguna civilización y oscureció el cielo por mucho tiempo. Así, cuando en un tiempo remoto la catástrofe se repitió después de 52 años, la amenaza pudo haber despertado en la memoria visiones apocalípticas y generado deidades protectoras que se tradujeron en cultos y rituales contra la repetición del desastre. Hoy sabemos que los primeros calendarios se basaron en la repetición de catástrofes naturales.

²⁹³ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, Libro X, “Relación del autor digna de ser notada”.

Mendieta, después de establecer lo que podríamos llamar “una metodología de la conversión” para algunos de los “disidentes” de la fe católica -moros, judíos-, opina que para lograr la adhesión de los indios a la nueva religión serían necesarios la predicación del Evangelio, el (buen) ejemplo de los ministros, el buen trato de los españoles para con los naturales, pero nada serviría si juntamente

con el amor de sus padres espirituales, y el celo que en ellos vieren de su salvación, no tuvieran (los indios) también entendido que los han de temer y tener respeto, como hijos a sus padres....²⁹⁴

7.3. EL MIEDO EN LA HISTORIA GENERAL.

Una de las principales razones que motivaron este esfuerzo por comprender la labor de fray Bernardino de Sahagún en su *Historia general* era rastrear una faceta menos intelectual, que es la que comúnmente se nos presenta del franciscano. Esto en la certeza de que ningún ser humano actúa exclusivamente guiado por su papel racional (en el caso de Sahagún, el adjetivo sería humanista) o espiritual, sino que también las emociones intervienen de forma directa y decisiva en las acciones humanas.²⁹⁵

Esa figura sahauntina, que podría acercarse a la de un intelectual positivista, de un personaje que consigna fríamente datos no parece real.²⁹⁶

²⁹⁴ Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, Libro I, Cap. IV

²⁹⁵ Siguiendo a Lucien Febvre, el objetivo de Delumeau con *El miedo en Occidente* fue restituir su parte legítima a una serie de sentimientos que, teniendo en cuenta latitudes y épocas, han jugado en la historia de las sociedades humanas, cercanas y familiares a nosotros, un papel capital.

²⁹⁶ Me parece que la visión tan racional y secular que heredamos hoy en día de la modernidad y de la ya secular descristianización de Occidente, son factores que por lo regular obstruyen nuestra comprensión de un mundo de creencias como el del siglo XVI. Lucien Febvre, en *El problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais*, en *La Evolución de la Humanidad* (dirigida por Henri Berr), Sección Tercera: El mundo moderno, V. 84, México, Unión Tipográfica Editorial Hispano-Americana, 1959, dice que la principal característica del hombre del siglo XVI es el *sentir* (¿y cómo no hacerlo?) y, tal vez, sea necesario volver a reflexionar ese siglo a partir de un enfoque que se detenga más en la importancia de la *sensibilidad* (qué sabemos del amor, de la muerte, de la piedad, de la alegría...).

Posiblemente, entre otras muchas emociones, una de las predominantes en Sahagún haya sido el miedo. El miedo es común a los seres humanos, pero lo interesante es precisar cuáles son los motivos que llevan al hombre a sentirlo y cómo la reacción ante este sentimiento influye en las acciones de los individuos. Lo que intentamos precisar es que los motivos que llevaron a Sahagún a sentir miedo nos pueden parecer irrisorios en este momento, pues varios siglos nos separan del contexto en el que se desarrolló el fraile, donde destacaban la creencia en el enorme poder del diablo y en los castigos eternos sufridos en el infierno, pero no por ello podemos dejar de prestarles atención.

Haya o no más sensibilidad ante el miedo en nuestro tiempo, éste es un componente mayor en la historia de la experiencia humana. Lo sobrenatural, maravilloso y fantástico forma parte de nuestro universo. Incluso, los procesos tecnológicos no han despoblado de espíritus el mundo y sólo, tal vez, han logrado que los miedos cambien. Todos hemos experimentado pánico, terror. Ahora contamos con una forma distinta de racionalizar el sentir y buscamos, como los hicieron otros hombres en épocas pasadas, explicaciones que nos permitan entender qué fue lo que nos produjo miedo, pero a pesar de ello, la primera reacción es, digamos, instintiva, natural.

El miedo existe. Lo que ha cambiado son las causas que lo detonan. Los individuos que forman nuestras sociedades no enuncian sus temores de la misma manera que las personas del siglo XVI o cualquier otro tiempo. Durante la Edad Media existieron diferentes tipos de fenómenos, seres (imaginarios o reales) y circunstancias que produjeron miedo entre los habitantes de las distintas sociedades, ya sea en el paisaje rural o urbano. Sin embargo, los

diferentes sectores no experimentaron una homogenización con respecto de los factores que les causaban miedo.

Uno de los sentimientos que alimenta a la *Historia general* lo produce un ser que con su presencia amenazaba a gran parte de los occidentales en el mundo: el Diablo. Pero sin duda lo que más tiene presente Sahagún es el horror que le causan ciertas prácticas idolátricas que tanto deseó combatir.²⁹⁷

No creo que haya corazón tan duro que oyendo una crueldad tan inhumana, y más que bestial y endiablada (...) no se enterezca y mueva a lágrimas y horror y espanto; y ciertamente es cosa lamentable y horrible ver que nuestra humana naturaleza haya venido a tanta bajeza (...).²⁹⁸

Un miedo que Sahagún carga en su espalda como heredero de la tradición cristiana. Si el fraile en su descripción de los nahuas se apoya más en la Biblia que en una descripción del mundo *mexica*, su reacción con respecto al demonio no es original, no podía serlo.

Cabe destacar que el diablo no causó el mismo sentimiento de temor en la Edad Media y en los Tiempos Modernos entre los distintos sectores de la sociedad europea. Satanás apareció poco en el arte cristiano primitivo y cuando lo hacía se le representaba sin fealdad, tal vez un poco desfigurado, y con un tono irónico, burlón o sarcástico. Será hasta los siglos XI y XII cuando Lucifer pierda su carácter abstracto y teológico, para concretizarse, para materializarse en los muros y capiteles de las iglesias. Él y sus acólitos pueden presentarse como terribles seres, pero también de una forma ridícula y divertida, e incluso grotesca. El demonio gana espacios para ser representado,

²⁹⁷ Hay que tener presente que la imagen que presenta Sahagún del poder demoníaco no es distinta a la que predomina en el mundo cristiano. Según Fernando Cervantes, *The Devil in the New World. The Impact of Diabolism in the New Spain*, Yale University Press, New Haven and London, 1994, la idea de que Satán tenía como principal objetivo provocar idolatría en el mundo fue la más representativa en el pensamiento occidental en la segunda mitad del siglo XVI.

²⁹⁸ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, Lib. II, "Exclamación del autor".

pero aún no se generaliza su aspecto terrorífico. El momento del gran pánico al diablo no llegaba, en parte, porque el mundo estaba demasiado poblado con seres que hoy podríamos considerar como imaginarios. Existían demasiados competidores para que Satán pudiera agrupar en su “ser” todo el temor y angustia. Otro factor importante que retrasó que amplios sectores sociales sintieran miedo hacia el diablo, fue el hecho de que muchas creencias y prácticas populares tendían más bien a desdramatizarlo, es decir, a representarlo de una forma muy parecida a los hombres, muy próximo a ellos, lo que les permitía a los individuos burlarlo y vencerlo. Después se dará una conmoción de este mundo encantado, pero marcará más una reafirmación de la conquista cristiana en los distintos sectores que una proliferación de lo diabólico.

Antes de que el arte romántico y las ciudades hicieran sentir su influencia, Lucifer carecía de importancia, de “poder”, para invadir toda la sociedad. Fue hasta el siglo XIV cuando realmente se da una progresiva invasión demoníaca que no se detendrá hasta el siglo XVII. La atmósfera ha cambiado. En el siglo XV se acentúan los rasgos negativos y maléficos del diablo y no se limita al estrecho mundo monástico, sino que abarca al mundo laico. El diablo adquiere una figura monstruosa, bestial o híbrida. Satán se vuelve inhumano. Desde el siglo XII hasta el siglo XV es cuando comienza a encarnarse realmente la noción teológica en el universo de los miembros de la Iglesia y sus dominios laicos bajo la forma de imágenes perturbadoras alejadas de las representaciones populares de un demonio casi semejante al hombre. Russell²⁹⁹ explicaba el cambio por el poderoso impulso escolástico productor

²⁹⁹ Jeffrey Burton Russell *The devil in the middle ages*, Ithaca-Londres, Cornell University Press, págs. 62-87.

de una demonología más vigorosa; sin embargo, sería demasiado simple atribuir sólo a la escolástica el beneficio de la evolución, sobre todo, en lo que se concierne a la definición del infierno y del diablo.

Ahora el problema por resolver para aquellos que deseaban infundir un temor al diablo no era que se pudiera encontrarlo, ya que estaba presente en todas partes, en un universo saturado de fuerzas invisibles, sino que el espectador experimentara realmente temor ante la idea de que podía encontrarse con él en cualquier sitio. Muy pronto esta situación se resolvió. La forma de hacerlo era difundir, a través de pinturas, esculturas, sermones, etcétera, el aspecto espantable del demonio y la forma en que tienta, posee o tortura a los humanos, tanto en este mundo como en el infierno. La imagen sobrehumana de Satanás es ante todo una propaganda, producida por los eruditos y difundida por los artistas, los escritores y los clérigos, en sus sermones o contactos con los fieles. El hecho de infundir temor en este dominio pasaba por la escenificación de símbolos aterradores creíbles, multiplicados en los lugares donde podían ser vistos, leídos u oídos. En cada instante, cada hombre de la Edad Media corre el peligro de verlo manifestarse, sienten una angustia que los atenaza a cada instante: la angustia ¡de verlo aparecer!, ya sea en su aspecto seductor (si se reviste de engañosas y atractivas apariencias) y/o perseguidor (si se muestra bajo su aspecto terrorífico).³⁰⁰

En Sahagún el temor al demonio se presenta de dos formas: uno “cotidiano”, que se manifiesta en la experiencia sensible de distintas maneras, como las apariciones y las acciones de sus agentes demoníacos, en donde

³⁰⁰ La sistematización y dogmatización de las penas del infierno fueron, recuerda Georges Minois (*Historia de los infiernos*, Barcelona, Piados, 1994), tomando delantera desde finales del siglo X sobre promesas de salvación. El *perded toda esperanza*, rótulo que según Dante se encontraba a las puertas del infierno, era el mensaje con el que se recordaba a los vivos la necesidad de vivir de forma acorde con la moral cristiana a fin de evitar la condenación eterna.

frecuentemente se considera que el diablo puede adquirir formas reales o imaginarias; y uno “metafísico”, en el sentido de que representa un gran obstáculo para alcanzar la reconciliación con Dios y, con ello, la eventual salvación del ser humano.³⁰¹

³⁰¹ Dejamos para el siguiente apartado el enlace entre el demonio del siglo XV con la idea de Sahagún.

VIII. EL DIABLO EN LA OBRA SAHAGUNTINA.

En los últimos años el tema del demonismo ha sido trabajado desde distintos enfoques y en diferentes temporalidades.³⁰² En México aún es escasa la producción de estudios dedicados a desarrollar, desde un perfil histórico, la importancia de la creencia en el diablo. En el caso de la historia de nuestro país, creo que resulta de especial interés acercarse a este tema en los primeros años del contacto entre europeos y americanos, ya que ha sido poco trabajado y ayudaría a comprender, en gran medida, la mentalidad de los conquistadores europeos.

Siguiendo este interés nos pareció interesante poner de relieve la influencia de la creencia en el demonio en el comportamiento de los individuos que llevaron a cabo una de las empresas más importantes de la historia humana: la evangelización de Mesoamérica. Hemos utilizado la *Historia general*, de fray Bernardino de Sahagún, para destacar que el demonio no sólo representó una figura retórica del discurso cristiano, sino el personaje que motivó y determinó, gracias a la enorme aceptación de su poder multiforme, las formas de actuar, principalmente, de los religiosos europeos del siglo XVI que intervinieron en la evangelización de los hombres americanos. Pero también nos ha interesado señalar que la razón de la omnipresencia de la figura del diablo en los textos novohispanos del siglo XVI se debe, además de la enorme aceptación de la existencia de Satanás por parte de los conquistadores que ya hemos señalado, al proceso de “diabolización” que Occidente emprende cuando se enfrenta a otras sociedades ajenas al cristianismo.

³⁰² Sería imposible hacer aquí un recuento de todos los autores que han trabajado al demonio. Por ello, sólo mencionaré los trabajos que han influido en la redacción de este apartado. Russell, Delumeau, Muchembled, Cervantes, etcétera.

8. 1. El demonio y América.

El pueblo encargado de la instalación de la fe cristiana en el Nuevo Mundo fue el español, que se consideraba la punta de lanza del catolicismo después de la experiencia de la Reconquista y de su intervención en las Islas Canarias. La “nación” española se sentía la fuente de que manaba la doctrina de la fe católica. En una Europa escindida por la herejía, la cultura ibera era la que mantenía el estandarte de la ortodoxia religiosa. Claro que el origen de las expediciones hacia Occidente fue económico: encontrar un nuevo camino hacia la especiería india y china, pero el compromiso evangelizador se asumió como intrínseco a esta empresa. Se pretendía comerciar sí, pero también rescatar de la infidelidad a los sectores de la humanidad que no profesaban la fe cristiana.

A pesar de que no se llegó a las tierras prometidas, la Corona se vio muy favorecida. En el aspecto espiritual, la evangelización de pueblos desconocidos imprimió nuevos bríos a la expansión de la cristiandad que había permanecido adormecida con los frecuentes fracasos en su intentona por convertir a asiáticos, judíos y musulmanes, así como en detener las constantes herejías y los casos de brujería.

En el proceso de “rescate” de las nuevas tierras se crearon imágenes, como la Iglesia Indiana, y se trasladaron algunas que significaron la consolidación de ideas: la imagen fortalece al concepto. Sin duda, el más importante de estos traslados fue la idea y creencia del diablo.³⁰³ En la aventura americana, el demonio ocupa un lugar de suma importancia. Si el

³⁰³ Si bien es cierto que en los últimos años ha aumentado el número de estudios serios dedicados al demonismo, aún falta mucho que decir e investigar sobre el perfil que de este personaje trasladaron los europeos en el siglo XVI, y que definitivamente repercutió en el proceso de evangelización. No es suficiente afirmar que las características que nutren la “identidad” del diablo que invade a América son medievales. Entre los estudios que han intentado dar una visión, muy panorámica, de la idea y representación del demonio en la Nueva España se encuentra el de Fernando Cervantes, *The Devil in the New World. The Impact of Diabolism in the New Spain*, Yale University Press, New Haven and London, 1994.

“descubrimiento” de América fue la instancia que hizo posible la extensión del concepto de historia universal a toda la humanidad, el demonio fue quien insertó a América en la historia salvífica.

América para los religiosos, entre ellos Sahagún, significaba el imperio del demonio, quien se refugió en lo desconocido para los europeos. Satanás es posiblemente aquí más temible que en cualquier otra parte del orbe, quizá sólo comparable para la mentalidad católica con la Alemania de la década de 1520, por ello sus características son exaltadas con rasgos “clásicos” y enriquecidos con algunos de los atributos con que los indios representaban a sus deidades.³⁰⁴

Cuando las órdenes mendicantes llegaron a la Nueva España insistieron siempre en el carácter diabólico de los ídolos retratándolos físicamente como demonios de la tradición cristiana como una manera de probar que, sin saberlo, los pueblos indígenas se encontraban bajo el dominio del demonio.

Un método distinto, pero también muy usual, para presentar a los dioses paganos como demonios consistió en hacer uso de los atributos (y a veces de las figuras enteras) que estos tenían realmente en sus panteones respectivos para usarlos dentro de un contexto cristiano en donde resultaran negativos. Ejemplos de dicha estrategia son uno de los grabados de la Descripción de la Ciudad y provincia de Tlaxcala, de Diego Muñoz Camargo, en donde diablos alados y con máscaras o pintura facial de divinidades mesoamericanas caen desde lo alto vencidos por el poder de la cruz. Asimismo, destaca la figura de *Tlaloc* como demonio sosteniendo en su mano la llave de las puertas del

³⁰⁴ Tanto para Fernando Cervantes como para Félix Báez-Jorge reconocen la incorporación de rasgos indígenas a la figura del diablo. Cfr. Fernando Cervantes, *El demonio en Hispanoamérica...*, y Félix Báez-Jorge, *Los disfraces del demonio...*

infierno en la pintura del muro izquierdo de la capilla abierta de Actopan, Hidalgo.

8. 2. El Diablo y Sahagún.

Desde los primeros tiempos de la evangelización, los frailes concibieron su empresa como una cruenta batalla contra las huestes del Mal. Para los franciscanos, y más tarde para el resto de los evangelizadores, los templos paganos, los ídolos, los sacrificios humanos y el canibalismo existentes entre los indios fueron vistos como pruebas contundentes de la presencia y de la acción diabólica en el Nuevo Mundo.

De esta manera, los frailes vieron con horror los vicios y pecados que habían plagado el mundo indígena hasta entonces. Sin embargo, es importante recordar que, al mismo tiempo que los frailes repudiaron todo aquello que a sus ojos hablaba de la presencia de Satanás en el Nuevo Mundo, los misioneros reconocieron que el orden de violencia y crueldad que había reinado entre los indios durante siglos no había obedecido a la responsabilidad directa de estos últimos. Bajo la mirada de los frailes, los indios eran sujetos buenos e inocentes que habían sido víctimas de los engaños y mentiras del Demonio.

En realidad, para los frailes los indios habían estado ajenos a la palabra de Dios y, por lo tanto, habían desconocido la naturaleza pecaminosa de sus actos. Si los indios practicaban el canibalismo, realizaban sacrificios humanos, se embriagaban y tenían una moral sexual completamente reprobable según la mentalidad cristiana, estas malas costumbres no se debían a su naturaleza mala inherente a los indios mismos, sino más bien, a la infamia de Satán que los había sometido por tanto tiempo bajo su dominio.

En este sentido, la misión de los mendicantes debía emprender un proceso de purificación de todas aquellas prácticas que a los ojos de los frailes eran demoníacas; prácticas y costumbres que resultaban un obstáculo para que los indios alcanzaran el reino de Dios y la felicidad eterna. La creencia en el posible perfeccionamiento y la purificación moral del mundo indígena definió una de las características más importantes del proceso de evangelización del siglo XVI: los frailes mendicantes no vinieron con la convicción de administrar la condena eterna entre los indios de la Nueva España, sino más bien llegaron con el firme propósito de abrirles el camino del perdón y de la salvación en el Más Allá.

Al enfrentarse con las deidades prehispánicas, los evangelizadores no negaron su existencia ni su realidad, sino que vieron en ellas la verdadera personificación de Satanás. Por ello, en el mensaje misionero, las deidades que para los indios habían asegurado el orden y la estabilidad durante varios siglos se convirtieron en la encarnación misma del Mal. De esta manera, los primeros catecismos, doctrinas y sermones dirigidos a los indígenas describieron a los dioses prehispánicos como seres malvados que causaban gran dolor y miseria a los hombres.

La fe cristiana, suprema verdad de los evangelizadores, es la fuente de sabiduría. Su desconocimiento hace caer en los errores idolátricos a todos los pueblos apartados de ella. El error, creado e inspirado por el Demonio, se hará evidente en aquellos hombres que no poseen madurez. El error explica la imaginación fabulosa de los forjadores de mitos. Paradójicamente los protagonistas de estas construcciones son, a los ojos de los evangelizadores, seres reales, no simples frutos de la imaginación alterada.

En primer término, los dioses de los indígenas son de la misma índole que de los dioses de los gentiles del Viejo Mundo. Esto se reafirma con las múltiples comparaciones en la *Historia general: Huizilopochtli* fue otro Hércules, *Tezcatlipoca*, otro Júpiter; *Chicomecóatl*, otra Ceres; *Tlazoltéotl*, otra Venus, etcétera. Sahagún afirma que los indígenas de la Nueva España, como los gentiles griegos y romanos, adoraron a los seres irracionales, entre ellos el fuego, maravillados por sus efectos de quemar, calentar, asar y cocer, ceguedad que los obligó a atribuir entendimiento a un ser creado para servicio de los hombres. Como dice La Escritura, aplicaron el nombre de dioses a objetos de piedra y madera, y- hará destacar Sahagún-, como gran locura, lo dieron a hombres, mujeres y animales. Además, según fray Bernardino, los indios extendieron la idea de divinidad a muchos otros seres por su propensión de aplicar el término *teutl* a todo lo que les parecía extraordinario: “Será también esta obra (el Libro Onceno) muy oportuna para darlos a entender el valor de las criaturas, para que no las atribuyan divinidad; porque a cualquiera que criatura que vían ser iminente em bien o mal, la llamada teutl; quiere decir ‘dios’. De manera que al Sol le llamaban teutl por su lindeza; al mar también, por su grandeza y su ferocidad. Y también a muchos de los animales los llamaban por ese nombre por razón de su espantable disposición y braveza. Donde se infiere que este nombre *teutl* se toma en buena y mala parte.”³⁰⁵

Los dioses, tanto los de la gentilidad clásica como los de la gentilidad indígena, ¿podían plantearse que eran sólo criaturas mundanas a las que por el error del Demonio se había atribuido la divinidad? Aquí la respuesta de

³⁰⁵ No debemos considerar a este pasaje de Sahagún como un mero exceso de interpretación. Si bien la razón no es lingüística, cabe advertir que otros autores de su siglo y del siguiente se percataron de que en las concepciones indígenas la divinidad se extendía a todas las criaturas y se hacía más notoria en aquellas que mostraban cualidades extraordinarias.

Sahagún, como la de la mayoría de sus contemporáneos evangelizadores, fue doble. Por un lado descansaba en la Escritura, como la transcribiría Sahagún: *Omnis dii gentium demonia* (“Todos los dioses de los gentiles son demonios”). Y los españoles simplemente aplicaron el principio al enfrentarse a la religión indígena. La demonización de los dioses fue, en efecto, el argumento por excelencia no sólo para explicar la fuente del engaño, sino para dar cuenta de los hechos extraordinarios relatados por los indígenas y aceptados por los españoles. Si los indios narraban casos en los que la naturaleza había sido violentada por la acción de los dioses, en que lo maravilloso había invadido la tierra, era natural para los españoles atribuir la acción a los demonios. Incluso las enfermedades que los indios le atribuían a sus diosas eran interpretadas por los españoles como posesiones demoníacas.

Así, Sahagún dirá que la parálisis de los niños, explicada por los indios a partir de los daños causados por las *Tzitzimime* (mujeres fallecidas en el primer parto), podía deberse a que entraba en las criaturas algún demonio. Con los demonios, sus engaños y sus revelaciones se explicaba el origen del calendario adivinatorio de 260 días, que según fray Bernardino no contenía origen lícito ni natural, pues no se fundaba en ningún ciclo de la naturaleza.

Sin embargo, en forma paralela, un antiguo pensamiento racionalista acompañaba a los evangelizadores llegados a la Nueva España. El autor era un filósofo, historiador y viajero griego que había vivido en los siglos IV y III a. C: Evémero de Mesina.³⁰⁶ Evémero, que había recibido como influencia el escepticismo religioso de la escuela de Cirene, recogió la historia de los dioses y aplicó especial atención al registro de los sitios que se suponían los lugares

³⁰⁶ Sobre la importancia de Evémero en el trabajo sahumantino nos apoyamos en Alfredo López Austin, “Fray Bernardino de Sahagún frente a los mitos indígenas”, en *Ciencias 60-61*, octubre 2000-marzo 2001, págs. 6-14.

de su nacimiento y su sepulcro. En su obra, *Escrito sagrado*, quiso demostrar que los llamados dioses habían sido en su tiempo seres humanos, y que la memoria de las generaciones posteriores los había exaltado hasta hacerlos merecedores de culto. Sus enseñanzas tuvieron un relativo éxito entre los filósofos, como explicaciones de la naturaleza de los dioses; pero sin duda quienes las aceptaron siglos más tarde con mayor pasión fueron los escritores judíos y cristianos que vieron en el evemerismo un argumento de peso contra las concepciones paganas. Las viejas enseñanzas de Evémero continuaron vigentes a través del tiempo, y vinieron con los conquistadores al Nuevo Mundo. Tal como lo afirma Caballero López al respecto del papel de San Isidoro como difusor del evemerismo, “después del hispalense no habrá cronista que omita la inserción en sus historias universales de dioses y héroes míticos humanizados”.

Según apunta Caballero López, el evemerismo vino a suponer para los historiadores medievales la ruptura de las de por sí débiles fronteras entre mito e historia. En esta línea las *Etimologías* de San Isidoro aportan como novedad “la aceptación del principio evemerista”, que “busca y encuentra en la mitología clásica héroes civilizadores y benefactores de la humanidad. El evemerismo transformaba la naturaleza de dioses y héroes en simples mortales, protagonistas de hechos grandiosos.”³⁰⁷

Sahagún afirmó la existencia humana de muchos de los dioses indígenas. *Huitzilipochtli*, por ejemplo, había sido un “nigromántico o embaidor que se transformaba en figura de diversas aves y bestias”, y fueron tales su fortaleza y su destreza en la guerra que los mexicanos lo habían honrado como

³⁰⁷ José Caballero López, “Presencia y función del mito en la historiografía española de los siglos XIV y XV”, en *Coloquio internacional de Filología griega: influencia de la mitología clásica en la literatura española de los siglos XIV y XV*, Área de Filología Griega de la UNED, Madrid, 2002.

a un dios. Según fray Bernardino, habían sido seres humanos *Painal*, *Quetzalcóatl*, *Chicomecóatl*, *Tzapotlatenan*, *Opuchtli*, *Yacatecuhtli* y otros más. Como se ha dicho, es una afirmación nada extraña entre los evangelizadores, pues se encuentran otras muchas menciones semejantes en la obras del siglo XVI.

Como en el caso de la divinidad de las criaturas, no debemos buscar el fundamento de estas interpretaciones sólo a partir de la tradición europea. Las creencias mesoamericanas, tamizadas por criterios occidentales, dieron pie a que el evemerismo se fortaleciera en Nueva España. Entre esas concepciones indígenas pueden mencionarse la creencia en los hombres-dioses, las particularidades de los dioses patronos y la deificación de algunos seres humanos por la especificidad de su muerte.

En el caso de los dioses patronos, dos fueron las bases de la interpretación evemerista: una, la relación de los dioses con sus pueblos protegidos. La otra base, muy importante, era la creencia indígena de que los dioses habían inventado y heredado a los pueblos los oficios y sus instrumentos específicos. Por ello aparecen en la obra de Sahagún justificaciones como las siguientes: de *Chicomecóatl*, “debió esta mujer ser la primera mujer que comenzó a hacer pan y otros manjares guisados”; de Tzapotlatenan, “fue la primera que inventó la resina que se llama úxitl (...) Y como esta mujer debió ser la primera que halló este aceite, contáronla entre los dioses y hacían fiesta y sacrificios aquellos que venden y hacen este aceite que se llama úxitl; de Opuchtli, le atribuían “la invención de las redes para pescar peces, y también un instrumento para matar peces que le llaman *minacachalli* (y) los lazos para matar las aves y los remos para remar”, etcétera.

Tal vez ni Sahagún ni sus contemporáneos fueron conscientes de la oposición entre la concepción demonista de la Escritura y la racionalista de Evémero. La conciliación de ambas explicaciones se expresa en Sahagún en una forma tan espontánea que parece revelar la inexistencia del conflicto. ¿Acaso los hombres malvados no se transformaban en demonios después de su muerte? Por ello Sahagún nos dice del dios *Olmécatl Huixtotli* que era el caudillo de los olmecas *Huixtotin*, “señor que tenía pacto con el Demonio”, de Quetzalcóatl, que “fue hombre mortal y corruptible, que aunque tuvo alguna apariencia de virtud (...) fue gran nigromántico, amigo de los diablos, y por tanto amigo y muy familiar dellos, digno de gran confusión y de eterno tormento”, y agrega que “su cuerpo está hecho de tierra y a su ánima nuestro señor la echó en los infiernos (donde) está en perpetuo tormentos”, y de Huitzilopochtli, que fue “gran nigromántico, amigo de lo diablos, enemigo de los hombres, feo, espantable, cruel revoltoso, inventor de guerras y de enemistades, causador de muchas muertes y alborotos y desasosiegos”.

Los misioneros no inventaron la teoría sobre la terrible influencia del demonio sobre los hombres, como resultado de su odio por ser desplazado como criatura consentida de Dios, pero sí utilizaron esa doctrina antiquísima aplicada a la nueva realidad, aceptando que en territorio mesoamericano el ser humano sería disputado para su salvación o para su condenación por los dos ejércitos sobrenaturales, dispuestos a cada momento a atacarlo o socorrerlo: los demonios y los ángeles, y en este caso también los religiosos.

Cierto; monjes y frailes designaron y desenmascararon a este adversario de los seres humanos, hicieron un inventario de sus agentes (turcos, judíos, herejes, mujeres, en especial, las brujas, etcétera) y establecieron sus

orígenes, causas, naturaleza, objetivos, características, etcétera, y por ello representa para los religiosos un miedo “pensado”. Sin embargo, “estructurar” este sentimiento no impidió que los religiosos y otras capas sociales sintieran temor hacia él.

Existe una idea compartida sobre el concepto y representación entre los religiosos con respecto al diablo. Para Cervantes la característica más destacada de Satán en el siglo XVI es su “interés” en provocar idolatría en el mundo.³⁰⁸ El diablo, en su calidad de antiguo dios reclamaba cultos, ritos y ofrendas, solicitaba la cooperación de los indios para rechazar la nueva religión y el nuevo estado de cosas tratando de restablecer el pasado prehispánico.

A pesar de sus denominaciones, el diablo de los primeros frailes es un diablo completamente cristiano, y si bien es cierto que a veces Olmos utiliza el término *in tlacatecolotl* para expresar una idea de ser maligno para situar al Demonio en el espectro de conocimiento religioso de los indígenas e infundirles miedo hacia él, también lo es que continuamente lo alterna con la palabra “Diablo” para indicar quién es el ser maligno que se estaba definiendo de esa manera. Tenía que ser así, pues en última instancia, si Olmos utilizaba el concepto de Hombre-Búho era para poner sobre aviso a los indios para que no se dejaran engañar por el Diablo aunque se presentara en diferentes formas y se hiciera llamar de maneras diversas.³⁰⁹

Si bien coincido con Baudot en señalar a Olmos como un experto en los temas de la brujería y la demonología – a partir de su intervención en Vizcaya y

³⁰⁸ Fernando Cervantes, *The Devil in the New World. The Impact of Diabolism in the New Spain*. New Haven and London, Yale University Press, 1994.

³⁰⁹ Andrés de Olmos, *Tratados de hechicerías y sortilegios*, cap. I, fol. 391 v, pág. 13.

su probable colaboración con Castañega- no me convence la noción del demonio que el autor francés identifica en Olmos.³¹⁰

Que el diablo de Olmos, como el de Sahagún, es cristiano no hay duda, no podría ser de otro modo; pero ¿cómo encaja entonces que este diablo cristiano sea también la nostalgia de los tiempos prehispánicos y por ello su imagen se asemeje a esa identidad cultural? El diablo concebido por Olmos fue su diablo cristiano, que engañaba por igual a españoles, judíos, moros e indios; contra él luchaba con las armas de suyo conocidas –los sermones- que utilizaban como estrategias discursivas la alusión a contenidos que resultaran familiares a sus escuchas, precisamente con la finalidad de convencerles de su existencia. Olmos sabe que en sus sermones tiene que emplear elementos que les resulten familiares a los indios, por ello al hablar del demonio y del pecado, los contextualiza en el mundo indígena.

El demonio mantenía la identidad que los textos católicos de la época le daban, como la encarnación del mal a partir de la soberbia y la envidia que motivaron que un ángel en el paraíso tratara de ser semejante a Dios, tras lo cual se convirtió en un ser detestable que invitaba continuamente a abandonar las prácticas cristianas. Todas estas características mantenían la continuidad discursiva del demonio que Olmos presentaba a los indios mexicanos. La

³¹⁰ Lo que dice Baudot es: El diablo de Olmos es un diablo cristiano... es un diablo que nos atrevemos a calificar de político: de diablo fraguado por una política colonial (...) todas las apariciones diabólicas alegadas por Olmos revisten los aspectos de una lucha contra resurgencias prehispánicas. En resumidas cuentas, el diablo es un personaje indígena, prehispánico, cuando hace alguna aparición en México (Olmos, *Tratado de hechicerías*, Introducción de Baudot, pág. XXV). Este diablo que tanto se asemeja a la identidad cultural prehispánica cultural prehispánica pide algo parecido a la colaboración del aborígen para rechazar la nueva religión, y en consecuencia el nuevo estado de cosas (...) es como una tenaz nostalgia de cultos pasados, que el señor 'aparecido' intenta revivir, y patatea rabiosamente ante las pruebas de su abolición y los símbolos de la nueva cultura. Sí, el diablo es aquí, sobre todo, la nostalgia de los tiempos prehispánicos. Y Olmos lo sabe bien cuando añade estos detalles, estas fábulas que son tuyas, personalísimas, al fárrago de la prédica antiabólica de su colega Castañega, al mismo tiempo que lo traduce al náhuatl (*Ibid*, pág. XXVI).

soberbia, característica de la identidad del demonio, adquiriría rasgos peculiares al ser trasladada y adaptada al ámbito novohispano por Olmos. El demonio era soberbio y quería recibir honores como si fuera Dios; entonces, el símbolo del poder *mexica* (la estera y el sitial) suplía al trono o la corona europeos, y otorgaba a su presencia una característica familiar a los indios.

Los engaños del demonio que en términos generales se dirigían a “aquellos que quieren saber cómo están hechas las cosas secretas, o aun conocer acaso el secreto de la vida, o acaso las cosas que ocurrirían más tarde”,³¹¹ adquirirían una especificidad que parecía adaptarse a lo que Olmos y Sahagún habían recogido en las narraciones de sus informantes, particularmente lo que hacía referencia a las artes adivinatorias plasmadas en el *tonalpohualli*.

Sobre el arte adivinatorio o *tonalpouhque*, Sahagún aclaró que no todas las cuentas de los días, que poseían los indios era solamente calendáricas:

Otra cuenta tenían estos naturales, que (...) se usaba para adivinar las condiciones y sucesos de la vida que tendrían los que naciesen (...) sin ningún fundamento de astrología natural (...) sino solamente artificios fabricados por el mismo diablo (...) porque no tiene fundamento en ninguna ciencia, ni en ninguna razón natural.³¹²

Para Sahagún era posible aceptar una manera de conocer aquello que todavía no sucedía siempre y cuando este arte adivinatorio estuviera fundado en la astrología natural (el conocimiento acerca del movimiento de los astros y su influjo); lo que no tenía explicación de esta naturaleza no podía ser sino

³¹¹ *Ibid*, pág. 19

³¹² Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, Apéndice al Libro IV.

propiciado por el demonio, y por lo tanto idolátrico, tal como sucedía en el caso de los indios.

En el trabajo de fray Bernardino asistimos a una “demonización cultural”. Si el sentimiento de inseguridad es el que envuelve la producción de fray Andrés, en nuestro fraile la presencia de cultos idólatras inspirados por el demonio es uno de los factores que determinará la elaboración de su *Historia general*.

El demonio representa una parte importante en la obra de Sahagún. “El diablo ni duerme ni está olvidado”, observaba el preocupado religioso. Es el demonio, por medio de los diferentes cultos idolátricos que solicita, que exige a los indios, quien impide el acercamiento integral del aborigen al cristianismo. Es claro que en la perspectiva de Sahagún el hombre es disputado aquí abajo entre Dios y el diablo. El demonio rebasó la retórica utilizada por misioneros y también se presentó como un enemigo verdadero, real, cercano y dispuesto a no perder el regimiento y adoración de los indios. Frente a Dios, un poderoso personaje le disputa el poder en el cielo y en la tierra: el demonio. Éste no es menos real que aquél.

Para Sahagún, el diablo fue un ser dispuesto a luchar para retener el tributo indio y por ello le fue necesario tener listos los instrumentos que servirían a los misioneros para enfrentarlo.

El diablo ni duerme ni está olvidado de la honra que le hacían estos naturales, (...) está esperando coyuntura para si pudiese volver al señorío que ha tenido, y fácil cosa le será para entonces despertar todas las cosas que se dice estar

olvidadas cerca de la idolatría, y para entonces bien es que tengamos armas guardadas para salirle al encuentro.³¹³

Y es que el diablo nunca cede su presa sin lucha, y, así, Motolinía afirma que susurraba al oído de los indios

que los cristianos presto se habrían de volver para su tierra, preguntándoles: por qué no le servían y adoraban como antes solían, pues era su dios (...) y a esta causa los primeros años siempre tuvieron creído y esperaban su ida, y de cierto pensaban que los españoles no estaban de asiento sino para volverse. Otras veces decía el demonio que aquel año quería matar los cristianos, otras veces les amonestaban que se levantasen contra los españoles y que les matasen, y que él los ayudaría y a esta causa se movieron algunos pueblos y provincias.³¹⁴

El religioso nunca perdió de vista uno de los objetivos que lo llevó a proponerse una minuciosa descripción del mundo indio: retratar la idolatría practicada por los indios por influencia del demonio.

8. 3. El demonio y la otredad.

Dado que nuestro religioso veía a través de la “lumbre y claridad de nuestra santa fe y religión cristiana”, no es de extrañar que la única opinión que pudo tener sobre los dioses indios es la que marcaba la tradición: *Quoniam omnes dii gentium daemonia* (todos los dioses de los pueblos son demonios).³¹⁵ La máxima establece una demonización-identificación de las deidades de idólatras tanto antiguos como “nuevos”, sobre todo cuando las prácticas religiosas

³¹³ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, Lib. III, “Prólogo”.

³¹⁴ Motolinía, *Memoriales*, pág. 151.

³¹⁵ Vulgata, Salmo 95, 5. En las versiones modernas aparece bajo el número 96 y el texto tiene otro sentido. En otra parte de la Biblia, se afirma que la adoración de los dioses paganos es obra de los demonios (Lev. 17, 7)

incluyen acciones que la Sagrada Escritura reprueba, como la de realizar sacrificios humanos.³¹⁶

Aunque el fraile explícitamente pretende describir prácticas y creencias indias, es obvio que su mentalidad encontró cabida en ciertos aspectos que relataba.³¹⁷ Por ejemplo, en la presentación que hace de Tezcatlipoca en su primer libro, basada en informes indios, es claro que Sahagún tenía en la cabeza a uno de los principales rasgos del demonio medieval, idea compartida entre los eruditos y la gente común, la omnipresencia: “(Tezcatlipoca es) tenido por verdadero dios e invisible, el cual andaba en todo lugar, en el cielo, en la tierra y en el infierno”.³¹⁸ Esta característica del diablo está presente desde la Sagrada Escritura, donde Satán se pasea, sin ningún problema, tanto en la tierra como en el mismísimo lugar donde se encuentra Dios.³¹⁹ *Ubique daemon* escribió Salviano, discípulo de san Agustín.

Este intento por incorporar a las divinidades prehispánicas dentro del esquema cristiano no fue el único. Nuestro fraile identificó a Tezcatlipoca con el ángel caído, Lucifer:

este dios decían que perturbaba toda la paz y amistad, y sembraba enemistades y odios entre los pueblos y reyes: y no es maravilla que haga esto en la tierra, pues también lo hizo en el cielo, como está escrito en la Sagrada Escritura. Este es el malvado Lucifer, padre de toda maldad y mentira, ambiciosísimo y superbísimo, que engañó a vuestros antepasados.³²⁰

³¹⁶ Lev 17, 7.

³¹⁷ Aquí cabría preguntarse qué tanto la asimilación entre manifestaciones de la cultura prehispánica y los cultos al demonio en Europa fue nociva para preservar y registrar los fundamentos de las antigüedades aborígenes.

³¹⁸ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, Libro I, Cap. III.

³¹⁹ Job 2, 1-2

³²⁰ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, Lib. I, “Confutación”.

Otra idea antigua que se actualizó con algunas de las representaciones de los dioses es que éstos son en realidad demonios que desean saciar su sed al devorar la sangre de los sacrificios. El demonio es el que gusta de la sangre:

cuando mataban algún esclavo o cautivo el dueño de él cogía la sangre en una jícara y echaba un papel blanco dentro y después iba por todas las estatuas de los diablos y untábales (la) boca con el papel ensangrentado. Otros mojaban un palo en la sangre, y tocaban la boca de la estatua con la misma sangre.³²¹

De esta manera se lograba que uno de los dioses indígenas principales quedara enmarcado en creencias cristianas. El diablo fue la piedra angular de un discurso descalificador.

8. 4. Características del demonio atribuidas a deidades indias.

En el trabajo de Sahagún se pueden observar elementos propios de la demonología cristiana que van desde argumentos teológicos a imágenes populares medievales. Su imagen estuvo influenciada por el contexto histórico, el imaginario popular y por representaciones existentes en las Sagradas Escrituras.³²²

***Tzitzimime* y brujas.**

Sahagún equipara a las *Tzitzimime* con las *Cihuateteo*, *Cihuapipiltin* y *Mocihuaquetzque*, mujeres muertas en el primer parto “a las cuales canonizaban por diosas”. Imaginaban que “andaban juntas por el aire”, ayudando al Sol en su recorrido por el cielo.

³²¹ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, Lib, II, “Apéndice III”.

³²² Las creencias y prácticas que se llaman “populares” no son patrimonio exclusivo del pueblo, pues son compartidas a menudo por las elites dirigentes, inclusive por los hombres de la Iglesia.

En efecto, la imagen de las *Tzitzimime*, su fantasmal presencia nocturna, los maleficios causados a las personas (en particular a los niños), su asociación a tempestades, a la lujuria, al aire, hace recordar a las brujas. Por ejemplo, a las de Zugarramurdi estudiadas por Caro Baroja.³²³

En un sentido más amplio, su actividad es semejante a la que (en las noches equinocciales) realizan las *bruxas* en Galicia reunidas con fines siniestros en las encrucijadas, según lo reporta Lisón Tolosana.³²⁴ En todo caso, se trata de creencias en seres maléficos que provocan temor y propician la enfermedad y el Mal.

Tezcatlipoca y Cihuacóatl.

La concepción de *Tezcatlipoca* y la de Satán comparten varios rasgos. *Ubique daemon* (El diablo está en todas partes) escribió Salviano discípulo de san Agustín. Esta omnipresencia (que le hace semejante al Creador) inspiraba en la Edad Media profundo terror. “El dios llamado Tezcatlipoca (...) andaba en todo lugar, en el cielo, en la tierra y en el infierno”, en palabras de Sahagún. La omnividencia de la deidad *mexica* (“sabía los secretos de los hombres, que tenían en los corazones”) se manifiesta en su espejo a través del cual ve el mundo de los hombres y sus vicisitudes “para enmendarlo o condenarlo a voluntad”.

La identificación de Eva con la serpiente, y de ésta con Satanás, su protagónico papel en la Caída, cimentaron las escandalosas interpretaciones de los Padres de la Iglesia en torno a la conciencia sexual. Toda vez que en la cosmovisión mesoamericana la serpiente no se asociaba necesariamente al

³²³ Lulio Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*. Biblioteca Temática Alianza, Madrid, 1993, cap. 13.

³²⁴ Lisón Tolosana, *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia*. Akal editor, Madrid, 1979, págs.. 58 y ss.

Mal, en el proceso evangelizador se insistió en difundir el episodio bíblico en el que el Diablo toma el cuerpo del reptil para corromper a Eva. Por tal razón Sahagún dedicaría especial empeño en identificar a Eva con *Tonantzin* y *Cihuacóatl*, para contrarrestar el creciente culto a *Tonantzin*-Santa María de Guadalupe en el Tepeyac.

Diablo “nobiliario”.

Resulta interesante la descripción de Sahagún cuando habla de uno de los dioses *mexicas*: “Otro diablo adoraron vuestros antepasados, el cual tenía bajo de su obediencia otros muchos demonios; llamáronle Texcatzóncatl....”³²⁵

Para el fraile, Texcatzóncatl era jefe de otros demonios, característica que la demonología cristiana destacaba insistentemente. Según la creencia medieval, los demonios estaban organizados de forma paralela a la estructura nobiliaria de la época. Existían demonios príncipes, duques, marqueses, etcétera, que tenían a su mando varios cientos de legiones y éstas conformadas por miles de miembros.

Por su parte, Mendieta intenta establecer la naturaleza demoníaca de las divinidades aborígenes, con base en una tradición nahua al parecer oral, presentando una correspondencia entre los dioses que caen del cielo con la caída de los ángeles malos, y de hecho, no parece desagradarle la cantidad de los dioses que descienden porque para él significaba una representación clara de la consecuencia de la rebelión de los ángeles.³²⁶

³²⁵ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, Lib. I, “Confutación”.

³²⁶ Existieron varias opiniones sobre la cantidad de ángeles desterrados del paraíso y se clasificaban en una precisa jerarquía correspondiente no sólo a la angélica, sino también a la feudal. Alphonsus de Spina creía que un tercio de los ángeles originales se convirtieron en diablos, específicamente 133, 106, 668. Jean Wier establecía que existen 7.405.926 diablos mandados por 72 príncipes y se dividen en 1.111 legiones de 6.666 miembros cada una. Se destacan 68 nombres de príncipes demoníacos, con un número

... en el cielo había un dios llamado Citlalatonac, y una diosa llamada Citlalicue (...). La diosa parió un navajón o pedernal de lo cual admirados y espantados los otros sus hijos acordaron de echar del cielo al dicho navajón, y así lo pusieron por obra (...) Dicen salieron de él mil y seiscientos dioses (en que aparece atinar la caída de los malos ángeles).³²⁷

Incubus y succubus.

Otra característica que llama la atención es la descripción que presenta de la diosa Cihaucóatl, a la que no tardó en calificar como un demonio transformado en mujer.³²⁸ Según la demonología medieval, entre los diablos existen diferencias

tanto en las naturalezas como en los actos hay variedad y multiplicidad (...), (los) demonios difieren en (...) sus acciones naturales internas y externas, sobre todo en las infamias.³²⁹

Hasta el siglo XII, los clérigos creían que los demonios eran inmateriales, lo cual excluía toda relación sexual con ellos. Pero en el siglo XII se desarrollaba la idea según la cual los *incubus* y los *succubus* pueden realmente seducir a los vivos presentándose generalmente bajo la forma de un joven apuesto o de una muchacha encantadora. Es aquí en donde podría tener sentido para el pensamiento occidental cristiano la descripción que presenta Sahagún de esta diosa. Al parecer toda esta relación entre diablos

variable de legiones bajo su dependencia. Rey de los demonios es Bael, con 66 legiones; Agares, con 31 legiones; Barbatos, con 30 legiones y con cargo de conde y duque; Pursan, con 22 legiones; Eliogor o Abigor, con 60 legiones; Sytry, también llamado Bitru, es un gran príncipe que tiene rostro de leopardo y alas de grifo, dispuesto en todo momento a transformarse en una espléndida figura humana y a requerir de amores a las mujeres; Bune es un gran duque, en forma de dragón con tres cabezas, de las cuales una de ellas es humana; Orias es un gran marqués en forma de león que cabalga en un caballo fortísimo, con cola de serpiente; Zaleos es un gran conde, que cabalga, semejante a un soldado bellissimo, un cocodrilo, adornado de corona ducal.

³²⁷ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, Libro II, Cap. I.

³²⁸ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, "Apéndice II".

³²⁹ *Martillo de las Brujas*, Primera parte, cuestión IV.

transformados en mujer y brujas con deidades mesoamericanas nace de un discurso judío-cristiano milenario, inaugurado con el Génesis, que asume a la mujer como el arma del demonio, como la madre del pecado. Esta tendencia a responsabilizar a la mujer de todos los males se incrementó durante la Edad Media, en especial durante las cacerías de brujas.

Diablo espantable y el odio.

Si para nuestro franciscano los dioses aztecas en general, y en particular Huitzilopochtli, le parecen dueños de una terrible apariencia, no es por una incompatibilidad con los gustos estéticos nahuas, ni mucho menos por una incompreensión del significado simbólico de los atributos prehispánicos, simplemente los considera feos, espantables, porque al diabolizarlos no pueden tener otra apariencia que no fuera esa. Lo hace como heredero de una tradición que vinculaba, casi necesariamente, el aspecto físico horrible con el demonio.³³⁰

Por vuestra misma relación sabemos que los antiguos mexicanos adoraron y tuvieron por dios a un hombre llamado Huitzilopochtli, 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.³³¹

Su explicación sobre el por qué el demonio fue dueño de los indios nos remite a la ceguera en que cayó el género humano después del pecado

³³⁰ La fealdad del diablo se debe, según Urbano Rafael, a que su castigo inmediato fue perder en absoluto la belleza, la bondad y la verdad.

³³¹ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, Libro I, “Confutación”.

original,³³² pero sobre todo “al crudelísimo odio de nuestro enemigo antiquísimo Satanás”,³³³ y, en otro lugar dice:

¡oh cruelísimo odio de aquel capital enemigo del género humano, Satanás, el cual con grandísimo estudio procura de abatir y envilecer con innumerables mentiras, crueldades y traiciones a los hijos de Adán!³³⁴

Al hacer suya lo opinión sobre el motivo (el odio) que lleva a Satán a perder al hombre puede estar marcando un alejamiento con respecto a las principales opiniones sobre los móviles que lo llevan a tentar a Adán y a sus descendientes. En los primeros siglos de la Iglesia los escritores cristianos (san Irineo, Tertuliano y san Cipriano, por mencionar a algunos) habían hallado en los celos o en la envidia el origen de la insidia demoníaca contra la primera pareja.

Iglesia satánica.

Otra situación que aparece con mucha claridad en Sahagún, y en general en los franciscanos, es la certidumbre de que el demonio ha instalado en territorio americano una iglesia satánica con enormes semejanzas con las características de la divina. A decir de los frailes, el demonio insiste en la instauración de una iglesia satánica, una copia de la divina, compuesta por lo que Mendieta llama exacramentos en contraposición a los sacramentos de la iglesia de Dios y donde son necesarios seres que representen o signifiquen lo que en la divina. Hay que recordar que San Buenaventura llamaba al demonio “*diabolus est simia Dei*” (mona de las obras de Dios), porque quiere contrahacer las obras de Dios, pero no siempre puede todo lo que quiere, sino

³³² Sobre esta idea del hombre pecador, al parecer, a Sahagún le interesó destacar más que el “apetito sexual”, el apetito “intelectual”. El afán de conocer más allá de lo deseado por Dios es un atrevimiento que es castigado por el Señor, quien reprende al inflado espíritu del hombre soberbio y envanecido (Cfr. Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, Libro V, “Prólogo”).

³³³ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, Libro II, “Exclamación del autor”.

³³⁴ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, Libro I, “Exclamación del autor”.

lo que Dios le dé lugar y permiso. El origen de esta idea se puede basar en la consideración que hace Justino Mártir sobre los demonios. Para Justino, los demonios advierten las palabras de los profetas, pero “no lo entendieron exactamente, sino que remedaron como a tontas lo referente a nuestro Cristo”.³³⁵

Imaginario demoníaco.

Como hemos podido observar son muchas las ocasiones en las que fray Bernardino utiliza su “descripción” del mundo nahua como un espejo para ver su propio imaginario. Ejemplo de esta circunstancia es la relación entre animales, reales y fantásticos, y el diablo.

En relación con las figuras fantásticas, en nuestro franciscano se da una conexión entre el dragón y el demonio al describir la divisa que traía el dios Huitzilopochtli como “una cabeza de dragón muy espantable que echaba fuego por la boca”.³³⁶ Lazo que, por supuesto, no representa una novedad dentro de la tradición cristiana inaugurada por las famosas imágenes del Libro de Daniel³³⁷ y del dragón rojo de siete cabezas y diez cuernos del Apocalipsis,³³⁸ y tampoco dentro del franciscanismo, pues ya existía una clara inclinación por representar de esta manera al demonio en la *Patente y Obediencia* dada a los doce primeros, donde se describe al enemigo como “dragón infernal”.³³⁹

Otra situación que pudiera prestarse a la aceptación de la injerencia del imaginario sahuaguntino en su descripción del mundo nahua es la existencia de

³³⁵ Elsa Cecilia Frost, *La historia de Dios en la Indias*, págs. 87-88.

³³⁶ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, Libro I, Cap. 1

³³⁷ Dn., XIV, 22-27.

³³⁸ Ap., XII, 3

³³⁹ Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*. México, Instituto de investigaciones históricas, UNAM, T5, Libro XV, Cap. 8.

ciertos seres extraños que pareciese hubieran salido de algún bestiario medieval. Recordemos que los monstruos en la Edad Media se crearon a manera de *collage*, en los que se mezclan formas ya existentes para obtener nuevas combinaciones. Por ejemplo, el franciscano de rudo sayal asevera la existencia de animales como *Mazamiztli*, extraña combinación entre un ciervo y un león. También se pueden mencionar otros ejemplos como la culebra llamada *acóatl*, o *tlilcóatl*, cuyas características son: “tan gruesa que un hombre puede abrazar, muy larga, grande cabeza, reluce de negra ojos como brasas”.³⁴⁰

Con respecto a la relación entre animales reales y el demonio, destaca la inmediata correspondencia que establece el fraile entre una forma de expresión que no entiende con “lenguajes de aves”, y a su vez éstos con el diablo: “Aquellas palabras que decía el sártrapa parecen que eran invocaciones del demonio, para hablar aquellos lenguajes de aves”.

A pesar de lo anterior, el franciscano por lo general no relaciona a animales con Lucifer, pensamiento no compartido por varios de los misioneros de Nueva España.³⁴¹ Como ejemplo de lo anterior se puede mencionar su refutación a la imagen de *Tlacatecólotl* (hombre búho) como representación del demonio, misma que años antes Olmos había relacionado con Satán.

Posesión demoníaca.

Por último, me gustaría destacar una de las ideas más frecuentes en la cultura cristiana con respecto al poder del demonio sobre los hombres. Si bien es

³⁴⁰ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, Lib. XI, Cap. IV)

³⁴¹ Puede verse a parte del ejemplo de Olmos, que el dominico fray Alonso de Espina ve en una guacamaya al demonio, el jesuita Pérez de Ribas afirma que el diablo tomaba las formas de un alacrán y, por mencionar sólo otro ejemplo, Mendieta ve en la rana, la vaca, el toro, la mona, el cerdo y la víbora, por citar a animales no fantásticos, la presencia de Satán.

cierto que existió la idea generalizada de que los habitantes del Nuevo Mundo eran poseídos por el ángel caído, es difícil encontrar descripciones que muestren posesiones individuales. Elsa Frost ha llamado la atención de que existe un solo caso, por lo menos en los franciscanos evangelizadores del siglo XVI, donde se aprecia tal situación. En el curso de su labor, Motolinía encontró no sólo que el demonio había enloquecido a todo un pueblo, sino que, cuando menos, se había posesionado incluso de uno de los señores principales, un hijo de Moctezuma, que estando enfermo pidió el bautismo. Lo sacaron en una silla

Y haciendo el exorcismo, cuando el sacerdote dijo: *ne te lateat sathana*, comenzó a temblar de tanta manera, no sólo el enfermo, sino también la silla en que estaba, tan recio que al parecer de todos los que allí se hallaban parecía salir de él el demonio.³⁴²

En Sahagún no encontramos un caso explícito de posesión demoníaca, pero en su descripción de las diosas *Cihuapiltin* destaca que los indios le temían porque les causaban enfermedades, en particular perlesía. La perlesía es un mal que se caracteriza por un constante e incesante temblor, condición que implicaba seguramente la posesión diabólica de quien lo padeciera. Más adelante en su descripción de las mencionadas diosas, el franciscano pareciera que confirma nuestra hipótesis: “el demonio entraba en los indios”.³⁴³

Casos que unidos a las prácticas religiosas de los indios sólo puede tener una causa, el demonio, que asoma su rostro aun en ceremonias que parecían inocuas, pero que en realidad son malignas parodias de los ritos cristianos.

³⁴² Motolinía, *Memoriales*, pág. 121.

³⁴³ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general*, Lib. I, Cap. X.

IX. CONCLUSIÓN.

Si aceptamos que en la misma medida en que Occidente es una creación del hombre, y América es una idea que tiene una historia, una tradición de pensamiento, unas imágenes y un vocabulario que le han dado una realidad y una presencia en y para Occidente, ¿no podemos decir lo mismo de los individuos que habitaban esta entidad geográfica y cultural?

En los inicios de los contactos entre europeos y americanos la idea de América siempre dependió (o se supeditó) de una imagen ajena a sí misma. La primera vez que surgió el mundo americano lo hizo dependiendo de otra entidad geográfica. Las ideas que le dieron sentido en ese momento se basaron en el quién o qué era (o debería ser) un oriental. Después, ya con las relaciones entre occidentales y las civilizaciones superiores americanas, como las de los altiplanos mexicano y peruano, la construcción de América y sus habitantes se guió de acuerdo con una lógica detallada y gobernada no sólo por una realidad empírica, sino también por una serie de deseos, represiones, inversiones y proyecciones; en un conjunto de ideas generales, frecuentemente preconcebidas, como si fuera una abstracción ideal e inmutable.

Sin embargo, sería un error concluir que el indio americano del siglo XVI fue esencialmente una idea o una creación sin su realidad correspondiente. Creo que América fue creada –o americanizada-, pero creer que tales cosas suceden simplemente como una necesidad de la imaginación, es faltar a la “verdad”. La relación entre Occidente y América es una relación de poder, y de complicada dominación. El habitante de América fue demonizado, no sólo porque se “descubrió” que era “hijo del diablo”, sino también porque se podía conseguir que lo fuera. El occidental hablaba por él y lo representaba. El

discurso sobre el americano, pues, no es una fantasía que creó Europa acerca de América, sino un cuerpo de teoría y práctica en el que se ha realizado una inversión considerable. Y debido a esa continua inversión, el discurso sobre el indio basado en autores de la época que hemos expuesto ha llegado a ser un sistema para conocer América, un filtro aceptado que el indio atraviesa para (poder) penetrar en la conciencia occidental u occidentalizada. Se ha forjado una avasalladora masa de documentos que, copiándose unos a otros, apoyándose unos en otros, adquirieron con el tiempo un indiscutido –pero discutible- “valor científico”.

El discurso sobre el indio precolombino, independiente o como elemento de la identidad americana, se basa en la exterioridad; es decir, en el hecho de que el indigenista (colonial, decimonónico o posrevolucionario) hace hablar al indio, lo describe, y ofrece abiertamente sus “misterios” a Occidente. El público observa una representación muy artificiosa de lo que un no indio ha convertido en símbolo de todo el mundo precolombino. Mi análisis del texto, por tanto, hizo hincapié en la evidencia -que de ningún modo es invisible- de que estas representaciones son *representaciones*, y no retratos “naturales” del hombre americano. Al menos en cualquier ejemplo de lenguaje escrito, no hay nada que sea una presencia dada, sino una *representencia* o representación. El valor, la eficacia, la fuerza y la veracidad aparente de una afirmación escrita acerca de América depende, por tanto, muy poco de ella como tal. Que el discurso sobre el americano, en particular el prehispánico, realizado por autores europeos del siglo XVI tenga sentido es una cuestión que depende más de Occidente que de América, y este sentido debe mucho a las técnicas occidentales de

representación que hacen que lo americano sea algo visible y claro, que esté “allí” en el discurso que se elabora sobre él.

Creo que los escritores individuales influyen de manera determinante en ese cuerpo de textos colectivo y anónimo que constituye una formación discursiva como la que se crea sobre el indio. Este discurso es, después de todo, un sistema constituido por citas de obras y autores. La capacidad de Sahagún y las oportunidades que ofrecía citarlo discriminada o indiscriminadamente estaban allí porque el discurso sobre el indio había sido capaz de convertirlo en un texto de referencia. Por eso me interesó analizar el trabajo de Sahagún por sí mismo. Dejar claro que su visión estuvo necesariamente teñida de tal modo que, enfrentado a una realidad compleja e indomesticable, tuvo que soslayarla a favor de la verdad abrumadora del testimonio ya escrito. Mi tesis consiste en que lo conservado, una parte al menos, por este hijo de san Francisco es y no sólo representa una dimensión considerable de la cultura e imaginario medieval y como tal tiene menos que ver con América que con el mundo europeo.

El mundo colonial americano, hasta hace poco tiempo descuidado por los investigadores y estudiosos de la historia, ha adquirido relevancia en el estudio de las mentalidades y de la cultura en América. Sin embargo, el estudio de la “conquista espiritual” no ha tomado suficientemente en cuenta el análisis de la religión dentro de la comunidad española. Con la intención de aportar en el conocimiento de este sector un tanto descuidado, intenté proponer una revisión del contenido de la obra de fray Bernardino de Sahagún. Lo que aquí presenté es una interpretación que muestra otra faceta del fraile. Una donde él es heredero de un sistema de escritura y su cultura es la que determina su

producción discursiva que se caracteriza por producir saberes, pero también por transportar características particulares del Occidente, en especial del cristiano-medieval. He querido llamar la atención sobre los objetivos que motivaron al religioso a emprender su trabajo. En mi opinión siempre estuvieron dirigidos a lograr la conversión de los indios, pero buscar este cambio de fe implicaba, necesariamente, un cambio en la identidad prehispánica.

A pesar de que el objetivo principal de Sahagún fue abonar a una mejor evangelización, el fraile emprende dos tipos de acciones cuando escribe su *Historia general*. La primera, que puede considerarse como inconsciente o no mal intencionado, representa una reducción *en el texto*, con sus participaciones que restan autenticidad a sus informaciones y, por tanto, a lo que presenta como indio. Sin embargo, no hay que perder de vista que la información que presenta fray Bernardino es indispensable para el estudio de la vida precolombina en el México actual. Por ello, resulta indispensable encaminar esfuerzos que permitan un mejor conocimiento y, por qué no, una mejor diferenciación entre características europeas y de los antiguos mexicanos.

La segunda acción corresponde a lograr un eco de su trabajo para lograr la conversión. Ésta, a diferencia de la primera, se planea y se ejecuta con plena conciencia. Involucra una continuidad de las acciones del seráfico padre, quien se propone localizar la idolatría para que los encargados de las “enfermedades espirituales”, predicadores y confesores, puedan extirparla.

En este sentido, intentamos entender al franciscano como lo que fue: un misionero interesado en arrebatarle al demonio la mayor cantidad de almas indígenas al costo que fuera. No concebimos al fraile como un científico social contemporáneo, llámese etnógrafo, antropólogo o cualquier otro. Y dado que la

Historia general de las cosas de la Nueva España es considerada como la fuente máxima para el estudio y reconstrucción de la vida prehispánica de los mexicanos, es necesario que al utilizarla se tenga presente que la cultura indígena al ser analizada e interpretada con categorías que no le corresponden, pierde su fuerza expresiva y se oculta detrás de ese mundo que le ha sido superpuesto. Una vez vencidos los pueblos americanos, su conquistador no se preocupó tanto por comprenderlo como por absorberlo, no sólo como dominado, sino también en un plano retórico. El indígena carece de voz que pueda ser comprendida. Su voz, cuando la tiene, pasa a través de la interpretación que hace de ella el europeo (o el indio occidentalizado), a través de categorías de comprensión que no son ya las propias. De ahí que creamos que las historias y relaciones que sobre la vida y costumbres de este hombre (americano) se han escrito sin tomar en cuenta este factor decisivo, sólo van cubriendo su auténtica realidad en vez de explicarla o describirla.

Por otra parte, considerar a la identidad del americano como demoníaca imposibilita su verdadera apreciación, además de imponer características ajenas a la mentalidad aborigen. El desvío se debe a una falta de observación (de la realidad). Sahagún sigue el apriorismo cristiano porque es el crisol a través del que sólo se puede ver el acontecer humano. No se *inventa* porque ése haya sido el objetivo, sino que los elementos que conforman su texto siguen patrones escriturarios. Sólo así se puede entender que los presagios y prodigios que con mucha frecuencia relataron los occidentales ocurrieron en México-Tenochtitlan sean extremadamente parecidos a los que acontecieron en las dos ciudades fundadoras del cristianismo, Roma y Jerusalén. De igual

forma que Sahagún sólo pueda explicar, entre tantas cosas, la destrucción de los rasgos de la cultura india con la maldición de Jeremías.

La historiografía naciente en el siglo XIX adaptó el texto del franciscano como fuente originaria en su proyecto de crear una tradición nacional. De manera semejante para los estudios literarios del siglo XX ha sido un texto fundador de la historiografía literaria y los antropólogos modernos se refieren a Sahagún como a uno de sus antecesores (tal vez el más importante). Para los historiadores de la literatura náhuatl, en cambio, la obra del franciscano es un símbolo de la resistencia y de la creatividad de los indígenas. El aspecto de una resistencia indígena sobresale también en los estudios históricos del siglo XX, en los cuales se habla de una visión de los vencidos.

Sin embargo, fray Bernardino de Sahagún fue sin duda alguna un hombre de su tiempo, por lo que habría que colocarlo en esta doble dimensión: en tanto que franciscano y hombre del siglo XVI. Su pensamiento fue el de un cristiano español enfrentado a la asimilación de una realidad ajena, compleja, inquietante e incomprensible. Desarrolló su actividad bajo los parámetros de este pensamiento cristiano y de una visión del mundo que constantemente entraba en oposición con el mundo indio.

X. BIBLIOGRAFÍA

Althusser, Louis, *La revolución teórica de Marx*. México, SIGLO XXI, 1969.

Anderson, Arthur, "Las obras evangélicas de Sahagún", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, IIH- UNAM, vol 29, 1999, págs. 143-162.

Antich, Patrick, "El mictlan en la obra de fray Bernardino de Sahagún: inframundo o infierno", en *Fray Bernardino de Sahagún y su tiempo*, Jesús Paniagua Pérez y María Isabel Viforcós (coordinadores). León, España, Universidad de León, 2000

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

Báez-Jorge, Félix, *Los disfraces del diablo: ensayo sobre la reinterpretación de la noción cristiana del mal en Mesoamérica*. Xalapa, UV, 2004.

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

-----, "Fray Toribio Motolinía denunciado ante la Inquisición por fray Bernardino de Sahagún en 1572", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, volumen 21. México, UNAM, 1991.

-----, "Diablos, demonios y sortilegos en el proceso discursivo de la evangelización de México", en *México y los albores del discurso colonial*. México, Editorial Patria-Nueva Imagen, 1996.

-----, "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.

Benjamín, Walter, *Charles Baudelaire: A lyric poet in the era of high capitalism*, trad. al inglés de Harry Zohn. Londres, New left books, 1973.

Bestiario Medieval, edición a cargo de Ignacio Malaxecheverría. Madrid, Ediciones Siruela, 1989.

Beuchot, Mauricio, "La analogía como instrumento lógico-semántico del lenguaje y del discurso religiosos, según Santo Tomás de Aquino", en *Signo y lenguaje en la filosofía medieval*. México, UNAM, 1993.

Biblia, versión directa de las lenguas originales por Eloíno Nácar Fuster y Alberto Colunga, O.P., 6ª. ed., Madrid, BAC, 1955.

Borja Gómez, Jaime Humberto, "Demonio y nuevas redes simbólicas: blancos y negros en Cartagena, 1550-1650", en García Ayluardo, Clara y Manuel Ramos Medina (coordinadores), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, INAH/Centro de estudios de Historia de México Condumex/Universidad Iberoamericana, 1997, pp. 147-163.

Brading, David, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república restaurada criolla, 1492-1867*. FCE, México, 1991.

Brown, Peter, *El mundo de la antigüedad tardía*. Madrid, Taurus, 1989.

-----, *El primer milenio de la cristiandad*. Barcelona, Crítica, 1996.

-----, "La antigüedad tardía", en *Historia de la vida privada*, vol. 1. Madrid, Taurus, 1992.

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

Buxó, José Pascual (editor), *La producción simbólica en la América colonial*. México, UNAM, 2001.

Castro, Florencio Vicente y Molinero, José Luis, *Bernardino de Sahagún, primer antropólogo en Nueva España (siglo XVI)*. Editada por la Diputación Provincial de León y la Universidad de Salamanca, 1986.

Certeau, Michel de, *La escritura de la historia*. México, UIA, 1993.

Cervantes, Fernando, *The Devil in the New World. The Impact of Diabolism in the New Spain*. New Haven and London, Yale University Press, 1994.

....., "El demonismo en la espiritualidad barroca novohispana", en García Ayluardo, Clara y Manuel Ramos Medina (coordinadores), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, INAH/Centro de estudios de Historia de México Condumex/Universidad Iberoamericana, 1997, pp-129-146.

Charbonneau-Lassay, L. *El Bestiario de Cristo. Simbolismo animal de la Antigüedad y la Edad Media*. Barcelona, Sophia Parennis, 1997.

Roger Chartier, *El juego de las reglas: lecturas*. México, FCE. 2000.

-----, *El orden de los libros*, Gedisa, Barcelona, 1994.

Chartier, Roger y Cavallo, Guglielmo, *Historia de la lectura en el mundo occidental*. Madrid, Taurus, 2001.

Chaunu, P., *Le temps des reformes. La crise de la chretienté. L'éclatement. 1250-1550*. París, Fayard, 1975.

Chavero, Alfredo "Apuntes sobre bibliografía mexicana, Sahagún", en Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística. México, 1882.

Clavijero, Francisco Xavier, *Historia antigua de México*. México, Ed. Porrúa (Sepan Cuantos 29), 1982.

Colón, Cristóbal, Primera carta, compendiada por fray Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, 3 vols. México, FCE, 1965.

Contel, José, "Visiones paradisíacas: Extrañas analogías entre Tlallocan y Paraíso Terrenal en la Historia general de las cosas de Nueva España de fray Bernardino de Sahagún", en *Fray Bernardino de Sahagún y su tiempo*, Jesús Paniagua y María Isabel Viforcós (coordinadores). León, España, Universidad de León, 2000.

Cortés, Hernán, *Cartas y documentos*. México, Porrúa, 1963.

-----, *Cartas de relación*, México, Porrúa, 1960.

Cuevas, Mariano, *La historia de la Iglesia mexicana*. México, Editorial Patria, 1946.

De la Serna, Jacinto, *Manual de ministros de indios para el conocimiento sus idolatrías, y extirpación de ellas* (Notas, comentarios, y estudio de Don Francisco del Paso y Troncoso). México, Ediciones Fuente Cultural, Librería Navarro, 1953.

De Matta, Roberto, "Some Biased Remarks on Interpretivism: A View from Brazil", en *Assesing Cultural Anthropology*, Robert Borofosky (ed). Nueva York, McGraw-Hill, 1994.

Delumeau, Jean, *El miedo en Occidente*. Madrid, Taurus, 1989.

-----, *La confesión y el perdón*. Madrid, Alianza Universidad, 1992.

Detienne, Marcel, *La invención de la mitología*. Barcelona, Ediciones Península, 1985.

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

Duby, Georges, "Situación de la soledad, siglos XI- XIII", en *Historia de la vida privada*. Madrid, Taurus, 1992.

Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, 2 vols. México, Porrúa, 1967.

Durán, Norma, *Formas de hacer la Historia. Historiografía grecolatina y medieval*. México, Ediciones Navarra, 2001.

Durand, Gilbert, *Les structures anthropologiques de l' Imaginaire: introduction à l'archétypologie générale*. París, Dunod, 1992.

Dussel, Enrique, *El encubrimiento del indio: 1492: Hacia el origen del mito de la modernidad*. México, Cambio Siglo XXI, 1994.

Ercilla y Zúñiga, Alonso de, *La Araucana*, ed. de Marcos A. Moríñigo e Isaías Lerner, Madrid, 1987.

Escalante, Pablo, "Los animales del Códice Florentino en el espejo de la tradición occidental", en *Arqueología Mexicana*. México, Vol. 6, Num. 36, marzo-abril, 1999.

Estenssoro, Juan Carlos, "El simio de Dios. Los indígenas y la Iglesia frente a la evangelización del Perú, siglos XVI- XVII", en *Bull. Inst. Fr. Études. Andines*, 30 (3), 2001, pp. 455-474.

Estrada de Gerlero, Elena Isabel, "La demonología en la obra gráfica de fray Diego Valadés", en *Iconología y sociedad arte colonial hispanoamericano: XLIV Congreso Internacional de Americanistas*. México, UNAM/IIIE, (Estudios de Arte y Estética, 26), 1987, pp. 79-89.

Eymeric, Nicolás, *El manual de los inquisidores*. Buenos Aires, Rodolfo Alonso Editor, 1972.

Foucault, Michel, *Vigilar y Castigar*. Madrid, SIGLO XXI, 2000.

-----, *Las palabras y las cosas*, trad. de Elsa Cecilia Frost. México, SIGLO XXI, 1968.

Frost, Elsa Cecilia, “¿Milenarismo mitigado o imaginado?”, en *Actas del Congreso de Historia Mexicanista*. Oaxtepec, oct., 1988.

-----, “A new millenarium: Georges Baudot”, en *The Americas*, Washington, abr., 1980, vol. 36, núm. 4.

-----, *Historia de Dios en las Indias. Visión franciscana del Nuevo Mundo*. México, Tusquets Editores, 2002.

-----, *Este nuevo Orbe*, México, UNAM, 1996.

García, Gregorio, *Origen de los indios del Nuevo Mundo*, estudio preliminar de Franklin Pease G. Y., México, FCE, 1981 (ed. facsimilar de la 2ª. ed., Madrid, 1729).

Frey, Herbert, “La europeización de Europa y la occidentalización del Nuevo Mundo” en *La genealogía del cristianismo, ¿Origen de occidente?*, coordinación y prólogo de Herbert Frey. México, Sello Bermejo-Conaculta, 2000.

García Icazbalceta, Joaquín, *Bibliografía Mexicana del siglo XVI*, nueva edición por Agustín Millares Carlo. México, FCE, 1954.

García Quintana, Ma. José, “Historia de una Historia”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*. México, UNAM, 1999, Vol. 29.

Garrido Aranda, Antonio, *Metodología misional. Moriscos e indios*. México, UNAM, 1980.

Gerbi, Antonello, *La naturaleza de la Indias nuevas*. México, FCE, 1978.

Gilson, Étienne, *El espíritu de la filosofía medieval*. Madrid, Rialp, 1981.

Gonzalbo, Pilar, “La lectura de evangelización en la Nueva España”, en *Historia de la lectura en México*, varios autores. México, El Colegio de México, 1999.

Gruzinski, Serge, *La colonización de lo imaginario en el México español*. México, FCE, 1991.

----- Bernand, Carmen, *Historia del Nuevo Mundo. Del descubrimiento a la Conquista. La experiencia europea, 1492-1550*. México, FCE, 1996.

Guenée, Bernard, *Histoire et culture historique dans l'occident medieval*. Paris, Aubier, 1980.

Hartog, Francois, *Memoria de Ulises. Relatos sobre la frontera de la antigua Grecia*. México, FCE, 1999.

-----, *Le miror d'Herodote, essai sur la représentation de l'autre*. París, Gillamard, 1980.

Heers, Jacques, *La invención de la Edad Media*. Madrid, Crítica, 1995.

Heller, Agnes, *Teoría de los sentimientos*. México, Ediciones Fontamara y Ediciones Coyoacán, 1999.

Hernández de León-Portilla, Ascensión, "La historia general de las cosas de la nueva España a la luz de las enciclopedias de la tradición greco-romana", en *Fray Bernardino de Sahagún y su tiempo*. Coordinadores Jesús Paniagua y María Isabel Viforcós. León, España, Universidad de León, 2000.

-----, *Bernardino de Sahagún. Diez estudios acerca de su obra*. Edición e introducción de Ascensión Hernández de León-Portilla. México, FCE, 1990.

-----, "Las primeras biografías de Bernardino de Sahagún" en *Estudios de Cultura Náhuatl*. México, UNAM, volumen 22, 1991.

Herodoto, *Los nueve libros de la Historia*, estudio introductorio de Edmundo O'Gorman. México, Editorial Porrúa, 1981.

- Izzi, Massimo, *Diccionario ilustrado de los Monstruos*. Barcelona, Alejandría, 1996.
- Icazbalceta, Joaquín García, *Bibliografía Mexicana del siglo XVI*, nueva edición por Agustín Millares Carlo. México, FCE, 1954.
- Jaeger, Werner, *Paideia*. México, FCE, 1998.
- Klor de Alva, J. Jorge, "Sahagún and the birth of Modern Ethnography: representing, confessing and inscribing the native other". *The work of Bernardino de Sahagún: Pioneer ethnographer of sixteenth-century aztec Mexico*. Ed. J. Jorge Klor de Alva, Henry B. Nicholson, and Eloise Quiñónez Keber. Albany, NY: Institute for Mesoamerican studies. U. At Albany, State u of New Cork, 1988.
-, "La historicidad de los Colloquios de Sahagún", en *Bernardino de Sahagún. Diez estudios acerca de su obra*. Edición e introducción de Ascensión Hernández de León-Portilla. México, FCE, 1990.
- Kramer y Sprenger, *El martillo de la brujas. Para golpear a las brujas y a sus herejías con poderosa maza*. Madrid, Abraxas, 1976.
- Kraye, Jill (edición), *Introducción al humanismo renacentista*. Cambridge University Press. Edición española, Madrid, 1998.
- Ladrón de Guevara, Sara, "El símbolo de la mano en Mesoamérica", en *La palabra y el hombre*. Xalapa, Universidad Veracruzana, número 73, enero-marzo, 1990.
- Lefebvre, Henry, *Nietzsche*. México, FCE, 1972.
- Le Goff, Jacques, *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*. Madrid, Taurus, 1983.
- , *La civilización del occidente medieval*. Barcelona, Piados, 1999.

- , *El hombre medieval*. Madrid, Alianza Editorial, 1990.
- , *Lo maravilloso y lo cotidiano en el occidente medieval*. Barcelona, Altaya, 1999.
- , "El judío en los *exempla* medievales. El caso del Alphabetum Narrationum", en *Lo maravilloso y lo cotidiano en el occidente medieval*. Barcelona, Altaya, 1999.
- , *San Francisco de Asís*. Madrid, Akal, 2003.
- León Cázares, María del Carmen, "La presencia del demonio en las constituciones diocesanas de fray Francisco Núñez de la Vega", en *Estudios de Historia Novohispana*. México, UNAM- IIH, No. 13, 1993.
- León-Portilla, Miguel, *Filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. México, UNAM, 1974.
- , *Fray Bernardino de Sahagún*. México, UNAM, 1999.
- , "Sahagún antropólogo. Su aportación cuestionada", en *Letras Libres*, México, año 1, núm. 12, dic. 1999.
- , "De la oralidad y los códices a la Historia general", en *Estudios de Cultura Náhuatl*. México, UNAM, Vol. 29, 1999.
- , *Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl. Testimonios indígenas del siglo XVI*. México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1985.
- , *Los antiguos mexicanos*. México, FCE, 1961.
- , *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista*. México, UNAM, 1992.
- Levinas, E., *L' humanisme de l' autre homme*. París, Fata Morgana, 1972,
- Link, Luther, *Il Diavolo nell' arte*. Milán, Bruno Mandadori, 2001.

López Austin, Alfredo, "The research method of fray Bernardino de Sahagún: The Questionnaires", en M. Edmonson (comp.), *Sixteenth-century Mmexicano*. Albuquerque, University of New Mexico Press, 1975.

-----, *Cuerpo e ideología*. México, UNAM, 1989.

Lôwith, Karl, *El sentido de la historia: implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*. Madrid, Aguilar, 1956.

Maravall, José Antonio, *Antiguos y modernos*. Madrid, Alianza Editorial, 1998.

Marrou, Henri Irene, *¿Decadencia romana o antigüedad tardía?* Madrid, Rialp, 1977.

Martiarena, Óscar, "Los indios como objeto de conocimiento", en *Diánoia*, Año XLIV, Núm. 44. México, UNAM- Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2000.

-----, "confesión y conciencia individual", en Hurtado G. (comp.) *Subjetividad, representación y realidad*. México, Benemérita Universidad de Puebla, 2001.

-----, "Confesión y memoria", en *Historia y Grafía*, No. 8. México, UIA, 1997.

-----, *Estudios sobre Foucault y otras historias de culpas y confesiones de indios*. Xalapa, Universidad Veracruzana, 2005.

Máynez, Pilar, *El calepino de Sahagún: un acercamiento*. Prólogo de Miguel León-Portilla. México, UNAM-FCE, 2002.

Mendiola, Alfonso, *Bernal Díaz del Castillo, verdad romanesca y verdad historiográfica*. México, UIA, Serie Historia y Grafía, Segunda edición, 1995.

México a través de los siglos, 5 v., director general Vicente Riva Palacio. México, Editorial Cumbre, 1956.

-----, "Relatos de la Conquista, retórica y referencia, en *Los historiadores y la historia para el siglo XXI*. Vera Hernández, Gumersindo, Pantoja Reyes, José, et al. (Coordinadores). México, ENAH, 2006.

Mexía, Pedro, *Silva de varia lección*, ed. de Antonio Castro, Madrid, Cátedra, 1990, 2 vols.

Minois, Georges, *Historia de los infiernos*. Barcelona, Piados, 1994

-----, *Breve historia del diablo*. Madrid, Espasa Calpe, 2002.

Mitre Fernández, Emilio, *La Iglesia en la Edad Media*. Madrid, Editorial Síntesis, 2002.

Morales, Luis Gerardo, *Orígenes de la museología mexicana. Fuentes para el estudio histórico del Museo Nacional 18760-1910*. México, UIA, 1994.

Moreno de los Arcos, Roberto, "La inquisición para indios en la Nueva España, siglos XVI-XIX", en *Chicomóztoc*. México, mar., 1989, vol. II.

Muchembled, Robert, *Historia del demonio*. México. FCE, 2002.

Nathan Bravo, Elia, "San Agustín: temor y conversión religiosa", en *Signos, Anuario de Humanidades*, año VII, tomo III. México, UAM-I, 1993.

-----, "San Agustín y la catolicidad como fundamento de la intolerancia religiosa", en *Voces de la Edad Media*, editores Concepción Company y Aurelio González. México, UNAM, 1995.

Navarrete, Federico, "Las fuentes indígenas más allá de la dicotomía entre historia y mito", en *Estudios de Cultura Náhuatl*. México, Vol. 30, UNAM, 1999, pp. 231-256.

Nicolau d'Olwer, Luis, *Fray Bernardino de Sahagún (1499-1590)*. México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, (Historiadores de América: IX), 1952.

O'Gorman, Edmundo, *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir*. México, FCE, 1995.

-----, *La conciencia histórica en la Edad Media*. Separata del tomo "Trabajos de historia filosófica, literaria y artística del Cristianismo y la Edad Media. México, El Colegio de México, 1942.

-----, *México, el trauma de su historia*. México, Conaculta, 1997.

-----, *Guía bibliográfica de Carlos María de Bustamante*. México, Centro de Estudios de Historia de México, 1967.

-----, "La historiografía", en *México. Cincuenta años de revolución. IV. La cultura*. México, FCE, 1960.

Olson, David, *El mundo sobre el papel. El impacto de la escritura y la lectura en la estructura del conocimiento*. Barcelona, Gedisa, 1997.

Ortiz Monasterio, José, "*Patria*", *tu ronca voz me repetía...* Vicente Riva Palacio y Guerrero. México, UNAM-Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora, 1999.

Ozment, S., *The age of reform (1250-1550)*. Yale U.P, 1980.

Pantoja Reyes, José y Vera Hernández, Gumersindo (coordinadores), *Los historiadores y la historia para el siglo XXI*. México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2006.

Papini, Giovanni, *El diablo*, cuarta edición. México, Editorial Época, Sin año.

Phelan, John, *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*. Trad. Josefina Vázquez. México, UNAM-IIH, 1972 (Serie de historia novohispana, 22).

Phillips, J. R. S., *La expansión medieval de Europa*. México, FCE, 1994.

- Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México*. México, FCE, 2001.
- , "Indiens et morisques", en *Études et documents pour l'missionnaire de l'Espagne et du Portugal*. Louvain, 1931.
- Ricoeur, Paul, *Temps et récit*, París, Éditions du Seuil, 1985.
- Robertson, Donald, *Mexican Manuscript Painting in the Early Colonial Period*. New Haven, Yale University Press, 1959.
- Robins, R.H., *Breve historia de la lingüística*. Madrid, Cátedra, 2000.
- Rozat, Guy, *Indios imaginarios, indios reales*. México, Tava Editorial, 1992.
- , *América, imperio del demonio: cuentos y recuentos*. México, UIA, 1995.
- , "Identidad y Alteridades: El Occidente medieval y sus "otros", en *Desacatos. Revista de antropología social*. México, Verano 2000.
- Rubial, Antonio, *La evangelización de Mesoamérica*. México, Conaculta, Tercer Milenio, 2001.
- , *El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana*. México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1999.
- , *La Nueva España*, México, Conaculta, Tercer Milenio, 2001.
- Ruiz de Alarcón, Hernando, *Tratado de idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México* (notas, comentarios, y estudio de Don Francisco del Paso y Troncoso). México, Ediciones Fuente Cultural, Librería Navarro, 1953.
- Russell, Jeffrey Burton, *Witchcraft in the Middle Ages*. Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1972.
- , *Satanás. La Primitiva Tradición Cristiana*. México, FCE, 1986.

Sacrosanto y ecuménico concilio de Trento. México, Librería de CH, Bouret, 1855.

Said, Edward, *Orientalismo*. Madrid, Editorial Debate, 2002.

Salazar Peralta, Ana María “Las representaciones del Diablo en Morelos. Siglos XVI a XX, en Quezada Noemí et al (editores), *Inquisición novohispana*, I, México, UNAM/UAM, 2000, pp. 347-357.

San Agustín, De la corrección y la gracia, cap. XV “Ha de evitarse la negligencia para corregir”, en *Obras completas de san Agustín*, (versión e introducción del p. Victorino Capánaga, O.R.S.A.). Madrid, BAC, 1956.

Sánchez, Sebastián, “Demonología en Indias. Idolatría y mimesis diabólica en la obra de José de Acosta”, en *Revista Complutense de Historia de América*, Madrid, Vo. 28, 2002, pp. 9-34.

Sarrión Mora, Adelina, *Sexualidad y confesión: la solicitud ante el Tribunal del Santo Oficio (siglos XVI-XIX)*. Madrid, Alianza Editorial, 1994.

Schmaus, Michael, *Teología dogmática*, Tomo IV La Iglesia. Madrid, Rialp, 1960.

Todorov, Tzvetan, *La conquista de América. El problema del otro*. México, Siglo XXI, undécima edición al español, 2000.

Trejo Rivera, Flor de María, “El discurso inquisitorial sobre la brujería, lo femenino y el demonio en el siglo XVII novohispano. El caso de la Chuparratones”, en Quezada Noemí et al (editores), *Inquisición novohispana*, I (2 vols), México, UNAM/UAM, 2000, pp. 287-299.

Veyne, Paul, “Prólogo”, en Peter Brown, *Genèse de l’antiquité tardive*. París, Gallimard, 1978.

Vignaux, Paul, *El pensamiento en la Edad Media*. México, FCE (Breviarios), 1983.

Villeneuve, Rolland, *El universo diabólico*. Madrid, Ediciones Felmar, 1975.

Villoro, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México, Ediciones la Casa Chata, 1979.

-----, "Sahagún o los límites del descubrimiento del otro", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, vol. 29, 1999.

Weckmann, Luis, *La herencia medieval de México*. México, FCE y El Colegio de México, 1994.

White, Hayden, "El valor de la narrativa en la representación de la realidad", en *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*. Barcelona, Ediciones Paidós, 1992, pp. 17-39.

Zea, Leopoldo, *América como conciencia*. México, UNAM, 1972

CRÓNICAS.

Alcalá, Jerónimo de, *Relación de las ceremonias y ritos y población y gobernación de los indios de la provincia de Mechuacán*. Moisés Franco Mendoza coordinador de edición y estudios. El Colegio de Michoacán, A.C., Gobierno del estado de Michoacán, Zamora, Michoacán, 2000.

Benavente, Toribio de (Motolinía), *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*. Edición, notas, apéndices e índices de Edmundo O'Gorman. México, UNAM-IIH, 1971.

-----, *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 (Col. Sepan Cuantos).

Dávila Padilla, Agustín, *Historia de la Fundación y discurso de la Provincia de Santiago de México, de la Orden de Predicadores, por las vidas de sus varones insignes y casos notables de Nueva España* (tercera edición, prólogo de Agustín Millares Carlo). México, Academia Literaria, 1955.

Mendieta, Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, 2ª. edición facsimilar. México, Ed. Porrúa, 1971.

Molina, Alonso de, *Confesionario mayor en la lengua mexicana y castellana*. México, edición facsimilar del editado en 1569, Instituto de Investigaciones Filológicas e instituto de Investigaciones Históricas, 1984.

Olmos, Andrés de, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, edición de Georges Baudot. México, UNAM, 1990.

Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, introducción, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, Vol. 2. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Alianza Editorial Mexicana, 1989.

-----, *Historia general de las cosas de la Nueva España* preparada por el padre Ángel María Garibay. México, Porrúa, 2000.

----- *Historia general de las cosas de la Nueva España*, nota preliminar de Wigberto Jiménez Moreno, 5 vols., México, Editorial Pedro Robredo, 1938.

-----, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, ed. de Ángel María Garibay, 4 vols. México, Ed. Porrúa, 1956.

-----, *Colloquios y doctrina christiana con que los doze frailes de San Francisco embiados por el papa Adriano sexto y por el emperador Carlos*

quinto convirtieron a los indios de la Nueva España, en lengua mexicana y española, ed. facsimilar del manuscrito original. Paleografía, versión del náhuatl, estudio y notas de Miguel León-Portilla. México, UNAM-Fundación de Investigaciones Sociales, A.C., 1986.

Torquemada, Juan de, *Los veintidós libros rituales y monarquía indiana*, 7 vols. México, UNAM, 1975-1983.