



**Universidad Nacional Autónoma de México
Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos
Facultad de Filosofía y Letras**

**A imagen y semejanza.
La colonización del ser y el saber indígenas en la
*Historia general de las cosas de Nueva España***

Tesis que para optar por el grado de Doctor en Estudios Latinoamericanos

**Presenta:
Itzá Eudave Eusebio**

**Director:
Dr. José Guadalupe Gandarilla Salgado / CEIICH-UNAM**

**Comité Tutorial:
Dra. Berenice Alcántara Rojas / IIH-UNAM
Dr. Mario Ruiz Sotelo / FFyL-UNAM
Dr. Ramón Grosfoguel / University of California, Berkeley, EUA
Dra. María Jesús Benites / Universidad Nacional de Tucumán,
Argentina**

CIUDAD DE MEXICO, 2017



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

Con amor para
el Ixim,
la Mar,
y mi abuela Lourdes.

En memoria del maestro
Rubén Bonifaz Nuño.

Índice

Introducción.....	9
– Evangelizar, escribir y colonizar. Fray Bernardino de Sahagún y el modelo franciscano.....	13
– La Historia general de las cosas de Nueva España.....	20
1. Los dioses ajenos en el llamado “Nuevo Mundo”. La idolatría como justificación para hacer la guerra frente al otro y lo otro.....	31
– Discurso narrativo y colonización.....	49
– Herramientas retóricas en la descripción y apropiación del “Nuevo Mundo”.....	54
– Cuadro 1. Antecedentes y Modelos contra la idolatría.....	60
– Cuadro 2. Extirpación de las idolatrías en México.....	61
2. Analogías grecolatinas en la colonización de las “cosas divinas” o “idolátricas y humanas”. Descripción y apropiación del México antiguo.....	63
– De los dioses que adoraban los naturales de esta tierra.....	65
– Fiestas y ceremonias, sacrificios y solemnidades.....	75
– Relación de las cosas que se ofrecían en el templo.....	80
– Relación de los cantares que se decían.....	81
– Del principio que tuvieron los dioses.....	85
– De la astrología judiciaria o arte de adivinar.....	88
– De los agüeros y pronósticos.....	90
– Sobreposición y apropiación de los símbolos sagrados indígenas.....	91
– Cuadro 1. Dioses y semi-dioses según fray Bernardino de Sahagún.....	102
– Cuadro 1.1 Dioses de menor dignidad según fray Bernardino de Sahagún.....	103
– Cuadro 2. Elementos de la naturaleza como símbolos sagrados.....	104
– Cuadro 2.1 Acciones e invenciones de origen humano como símbolos sagrados.....	104
– Cuadro 3. Sobreposición analógica con símbolos de origen greco-romanos.....	105
– Imágenes de los símbolos mexicas y los de origen greco-romano.....	106
3. Vivir Nepantla: entre lo correcto y lo incorrecto. La colonización del ser indígena.....	115
– <i>Huehuetlahtolli</i> imaginarios: el ser y estar indígena en la versión de Sahagún.....	121
4. Traducción y apropiación en la construcción de “nuevas personas” para un “nuevo mundo” moderno-colonial.....	147
– El fraile y su obra como herramienta de la colonialidad.....	153
– Identidades coloniales, “nuevos seres” para un “Nuevo Mundo”.....	161
5. Reflexiones finales en esta relectura, cuestiones abiertas	171
– La Colonización ¿permanente?.....	181
– Trabajos pendientes, otras historias por contar.....	190
Bibliografía	
– Las obras de fray Bernardino de Sahagún.....	195
– Sobre la obra de Sahagún y la orden franciscana.....	196
– Para una relectura crítica de las narrativas coloniales.....	200
– Sobre las consecuencias de la Colonización en América.....	208
– Para repensar el mundo moderno-colonial.....	212

El bienestar y el progreso han sido contruidos con el sudor y los cadáveres de los negros, los árabes, los indios y los amarillos.
Hemos decidido no olvidarlo.

Los condenados de la tierra, Frantz Fanon.

Introducción

El año de 1492 se ha extendido en el discurso dominante de la historia, como símbolo e idea de que en ese tiempo América fue “descubierta” y, posteriormente, “conquistada” por exploradores navegantes de origen europeo, aunque dicho territorio fue habitado por lo menos 3,500 años antes por otras culturas, nombrado según la lengua y pensamiento de diversos pueblos. Distintos autores han repensado este suceso al margen de la narrativa oficial del pasado, desde diversas lecturas y posturas ideológicas. Sin embargo, no todos comparten la misma idea respecto a las consecuencias de la colonización, cada uno desde su contexto profundiza en una lectura crítica de este proceso. Para nuestro trabajo proponemos retomar las diversas categorías utilizadas por ellos para el análisis de nuestra historia, comprendiendo que la colonización implica en diversos momentos y contextos la re-invencción, en otros el vaciamiento, el encubrimiento y la ficcionalización del espacio, de la naturaleza, de los seres y sus culturas.¹ Este acontecimiento es establecido como el “descubrimiento y conquista de América”, además de ser un marcador temporal para el relato de la historia, se estableció también como elemento fundacional de un modelo de poder colonial, constituyendo un nuevo orden civilizatorio en diversos territorios y sobre diversas culturas.

Luego de explorar e invadir con la fuerza de las armas el llamado “Nuevo Mundo”, la Corona española inició la colonización justificando jurídicamente sus acciones con el derecho natural y de gentes, mientras que teológicamente se sostenía en el modelo de extirpación de idolatrías, con una guerra de enorme intensidad, a través de la evangelización. En este trabajo, proponemos profundizar en torno a la idea planteada por diversos pensadores respecto a la colonización del territorio, su naturaleza y los pueblos que lo habitaban antes de la invasión europea del siglo XVI, observando el papel de traducción y apropiación de las narrativas coloniales. En ese sentido, comprendemos que una colonización implica la acción de invadir violentamente un territorio, ocupándolo e imponiendo nuevas formas de organización,² lo cual:

¹ Cfr. Quijano (1992, 1997, 2011), Mariategui (1969), Fanon (1972, 1974 y 1985), Dussel (2008, 2009 y 2011), O’Gorman (2012), Pastor (1983), Zea (1985), Arrom (1991), Guzmán (1989), Rozat (2002), Tavárez (2009 y 2012), Mendiola (2003 y 2010), Mires (2007), Rabasa (2009), Rodríguez (2010), Subirats (2012), Césaire (2006), Mignolo (2001, 2003, 2007 y 2011), Grosfoguel. (2006, 2011 y 2013), Lander (2011), Maldonado (2007), Estermann (2009), Rivera Cusicanqui (2010 a y 2010 b), Zavala (1972), Colombres (2004).

² En una de las varias observaciones que se dieron en el transcurso de esta investigación surgió la pregunta de por qué consultamos tal o cual diccionario para comprender los significados de algunas palabras que utilizamos en nuestro vocabulario. Lo cual responde al largo proceso de colonización en el que la imposición del castellano implicó replicar la forma de explicar el mundo desde esta lengua, marginando las diversas lenguas indígenas y por lo tanto sus pensamientos. En este trabajo consultamos distintos diccionarios actuales y antiguos para observar las diversas formas en que se puede comprender un concepto, de acuerdo a la postura y contexto del emisor, lo anterior daría para otro trabajo de investigación. Por ahora sólo un ejemplo: la palabra colonización deriva de colonizar, la cual en el diccionario de la Academia Mexicana de la Lengua

Conlleva siempre un aspecto de asimetría y hegemonía, tanto en lo físico y económico, como en lo cultural y civilizatorio. La potencia colonizadora no solo ocupa territorio ajeno y lo cultiva, sino que lleva e impone su propia cultura y civilización, incluyendo la lengua, religión y las leyes.³

Esto fue lo que sucedió en el siglo XVI cuando una parte del mundo europeo invadió y colonizó la América antigua, con lo cual se vivió un choque⁴ de pensamientos o filosofías que generaron transformaciones culturales a las distintas formas de ver y vivir en el mundo.

El patrón de dominación entre los colonizadores y los otros, fue organizado y establecido sobre la base de la idea de “raza” [...] Desde esa perspectiva, los colonizadores definieron la nueva identidad de las poblaciones aborígenes colonizadas: “indios”. Para esas poblaciones la dominación colonial implicó en consecuencia, el despojo y la represión de las identidades originales.⁵

De esta forma, la colonización implicó “el comienzo de la domesticación, estructuración, colonización del ‘modo’ como aquellas gentes vivían y reproducían su vida humana”.⁶ El choque filosófico se dio en todos los espacios de la vida social, pero se manifestó con mayor frecuencia en el tema de las costumbres y creencias, ya que tanto indígenas como europeos tenían conocimiento de lo sagrado, pero la forma de nombrarlo, representarlo y rendirle culto era diferente entre unos y otros.

En este trabajo, comprendemos lo sagrado como aquello que es respetado y venerado por parte de distintos pueblos, quienes a partir de su propia explicación respecto a la vida en el universo, así como por su relación con lo que les rodea, lo han nombrado y representado de diversas formas a través de seres, sucesos u objetos, estableciendo distintos cultos y rituales.⁷ En ese sentido, nos referiremos a los símbolos de lo sagrado

(www.academia.org.mx) se explica como: “1. Poblar un territorio, cultivarlo y explotar sus recursos. 2. Establecer un dominio militar, político, económico y cultural sobre otro país o territorio: *En el siglo XVI, España colonizó gran parte de América*”. En el diccionario de la Real Academia Española (www.rae.es) dice: “1. Formar o establecer colonia en un país; 2. Fijar en un terreno la morada de sus cultivadores”. Y en un diccionario muy utilizado en las primarias de nuestro país de la editorial Larousse (www.larousse.mx) define dicho concepto como: “Transformar en colonia un territorio”. Evidentemente las explicaciones de origen francesa o española dejan fuera el dominio y explotación que implica ocupar un territorio.

³ Cfr. Josef Estermann. “Colonialidad, descolonización e interculturalidad. Apuntes desde la Filosofía Intercultural”. En *Interculturalidad crítica y descolonización*. David Mora (comp.) Instituto Internacional de Integración Andrés Bello. Bolivia: 2009. p.3.

⁴ La palabra chocar, hablando de dos partes, significa encontrarse violentamente una con otra; esto es exactamente lo que aconteció en América, un choque entre diferentes pensamientos. Esta confrontación se manifestaría sobre todo en la forma de interpretar un mundo “nuevo”, totalmente distinto para una cultura que también vivía un proceso de transformación en su organización política, social y religiosa.

⁵ Quijano, Aníbal. “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”. En Anuario Mariateguiano. Vol. IX. No.9. Perú: 1997. p.120.

⁶ Cfr. Dussel, Enrique. *1492 el encubrimiento del otro. Hacia el origen del “Mito de la modernidad”*. Biblioteca Indígena. 2008. p.48.

⁷ Cfr. *Diccionario de Antropología*. Thomas Barfield. Siglo XXI Editores. México: 2000. También se puede consultar un diccionario histórico como la *Enciclopedia del Idioma. Diccionario histórico y moderno de la lengua española*. Siglos XII al XX. Tomos I, II y III. Martín Alonso Dámaso. Editorial Aguilar. España: 1947. Consultar también RAE: 2001.

para nombrar a las entidades que los europeos clasificaron como “dioses”, retomando la idea de símbolo como “un signo que une dos cosas, dos elementos o dos dimensiones. Así, lo material con lo espiritual, lo literal con lo metafórico. Es factor de reunión de la comunidad”,⁸ cumpliendo la función de unidad cultural de acuerdo a la forma de ver y representar el mundo por cada pueblo.⁹

Para algunos europeos del siglo XVI lo sagrado era representado por la imagen de un dios todo poderoso, siempre presente, todo el trabajo de creación y sustento es de él sólo. En este pensamiento, dios es el “sagrado ser supremo, creador del universo, que lo conserva y rige por su providencia”.¹⁰ Por otro lado, en el pensamiento de los antiguos indígenas americanos, al igual que para muchas culturas del mundo, el origen del universo y de lo que hay en él tiene un principio sustentado en la dualidad,¹¹ que implica la unión de elementos diferentes entre sí y, al mismo tiempo, complementarios. Esto se explica con la observación de los ciclos en la naturaleza: día y noche, vida y muerte, tiempo de lluvias y tiempo de secas, frío y calor, arriba y abajo, adelante y atrás, mujer y varón, sol y tierra. En este pensamiento, la conjunción de dos hacen uno, por ejemplo: la lluvia al caer en la tierra permite que brote el alimento; luego el agua se evapora, sube al cielo y vuelve a descender en una acción cíclica de la vida. De la misma forma, existe un momento en que todo florece sobre la tierra, luego se seca y después vuelve a florecer.¹² Así se explican distintas dualidades en el universo, que en su conjunto, permiten la vida.

En ese sentido, los dioses griegos y romanos también formaban complementos duales como muchas otras culturas del mundo, lo anterior fue utilizado en la relación analógica utilizada por los europeos al describir y catalogar a los indígenas americanos. A partir del siglo XVI, las distintas narrativas que describieron el supuesto pensamiento indígena en torno a lo sagrado formaron parte esencial en el proceso de apropiación sobre las culturas del territorio americano, y a que sus descripciones y clasificaciones

⁸ Mauricio Beuchot. *Hermenéutica, analogía y símbolo*. Editorial Herder. México: 2004. p.143-167.

⁹ En las discusiones generadas con este trabajo analizamos la pertinencia de seguir nombrando como símbolos de lo sagrado a las representaciones indígenas, pensando que alternativas se podrían utilizar, algunos autores manejan la idea de entidades de lo sagrado. En nuestra lectura, ambas formas de nombrarlas (símbolos o entidades de lo sagrado) corresponden al bagaje cultural impuesto por el pensamiento occidental en el control de la lengua y sus significados. Lo cual plantea la posibilidad de renombrar el mundo desde las propias epistemologías indígenas, ya que lo sagrado y sus diversas representaciones se han nombrado de acuerdo a la forma de ser y estar de cada cultura, en su propia lengua. Por lo tanto, otro trabajo pendiente será el nombrar con las categorías indígenas a lo sagrado y sus manifestaciones.

¹⁰ Ver el significado desde el siglo XII al XX sobre la palabra Dios en *Enciclopedia del Idioma*. Damasco: 1947. p.1568-1569. Sobre las palabras-conceptos *dios, diosa, dualidad*, también se puede consultar el *Diccionario Latino Español* de Manuel Valbuena: 1840.

¹¹ Para el caso de los pueblos nahuas en un estudio sobre los llamados *Veinte himnos nahuas*, Ángel María Garibay señaló en su momento que “Omoteotl es Dios-2, o sea un numen que afecta la doble realidad de masculino y femenino; de lúcido y oscuro” (Garibay: 1958. p.71). Para ampliar la información respecto a la dualidad. *Cfr.* López Austin: 1996 y 2001; Limón: 2001; Báez-Jorge: 1988; Broda: 2001.

¹² *Cfr.* Garibay: 1998. pp.1-3 y Eudave: 2013.

interpretaron las costumbres indígenas como “idolatrías” por realizar cultos y representaciones a símbolos distintos a los cristianos. Esta idea estaba sustentada principalmente en la Biblia, la cual establece que a aquellos “gentiles” que profesen otros cultos cometen un “pecado” condenable en esa filosofía, pues como supuestamente estableció el propio Dios cristiano a través de los llamados diez mandamientos, dirigiéndose en primera persona a quien lo pretenda seguir: “No tendrás otro Dios que a mí. No te harás esculturas ni imagen alguna de lo que hay en lo alto de los cielos, ni de lo que hay abajo sobre la tierra, ni de lo que hay en las aguas debajo de la tierra. No te postrarás ante ellas, y no las servirás”.¹³ Asimismo, el clasificador para identificar a las personas por su “gentilidad” las relacionaba con la ignorancia de la fe cristiana, lo cual implicaba que cometían un pecado, lo cual tiempo después se modifica y se explica que no es un pecado consciente, sino una falta que hay que reparar. Lo anterior permite comprender las distintas posturas frente al otro y lo otro no cristiano en América en las distintas etapas de la evangelización.

Lo que proponemos con este trabajo es revisar la relación y continuidad en la forma de describir las costumbres y religiosidades de otros pueblos no cristianos, así como los modelos empleados en la América antigua. Para ello, analizamos cómo se utilizó la idea de la idolatría como parte de la colonización cultural indígena, estableciendo un modelo que fue aplicado en diversos contextos por los evangelizadores, renovando la justificación teológica al hacer la guerra a pueblos que profesaban el culto de otros “dioses”. En este contexto, proponemos revisar una parte del trabajo de Bernardino de Sahagún, franciscano que en sus obras estableció una serie de informaciones en torno a la naturaleza y los seres que habitaban una parte de la América antigua, centrándonos en la *Historia general de las cosas de Nueva España*, en la cual estableció los argumentos cristianos frente a las costumbres indígenas, como se puede observar al leerlo:

A este propósito **se ponen las fábulas y ficciones que estos naturales tenían cerca de sus dioses**,¹⁴ porque entendidas las vanidades que ellos tenían por fe cerca de sus mentirosos dioses, venían más fácilmente por la doctrina evangélica a conocer al verdadero dios; y que **aquellos que ellos tenían por dioses, no eran dioses, sino diablos mentirosos y engañadores...** Sé de cierto que **el diablo ni duerme ni está olvidado de la honra que le hacían estos naturales**, y que 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

¹³ Biblia (Sagrada Biblia). Versión directa de las lenguas originales, por Eloíno Nacar Fuster y Alberto Colunga Cueto. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid: 1971. Éxodo 20.

¹⁴ A lo largo de este trabajo remarcamos en negritas distintas ideas que nos interesa subrayar de acuerdo a lo que vamos analizando en el cuerpo de la investigación.

dice e star o lvidadas ce rca de **la id olatría, y p ara entonces b ien es q ue tengamos a rmas g uardadas para s alirle al e ncuentro**. Y p ara esto n o solamente a provechará lo q ue es tá es crito en este tercero Libro, pero también lo que está escrito en el Primero, Segundo, Cuarto y Quinto.¹⁵

Con estas afirmaciones el fraile estableció su postura filosófica en la que su verdad confrontó la supuesta falsedad de los otros, respecto a los cultos indígenas señaló “que aquellos que tenían por dioses, no eran dioses, sino diablos mentirosos y engañadores”, renovando un juicio pre-establecido en la Biblia, al observar y clasificar las formas de ver y vivir de algunos pueblos como “idolatría”. Apuntando además que su labor era explicar lo que juzgó como “fábulas y ficciones” a otros evangelizadores, clasificando las formas de ver y estar en el mundo de los indígenas, ya que “el diablo ni duerme ni está olvidado de la honra que le hacían estos naturales”, lo cual implicaba que las creencias y rituales continuaban realizándose a pesar de las diversas campañas de evangelización, frente a ello Sahagún pensaba que “para entonces bien es que tengamos armas guardadas para salirle al encuentro”. En consecuencia, su *Historia general* fue concebida como una herramienta que el franciscano aportaba en la guerra contra los pueblos que en su imaginario se explicaban como “infieles” e “infantiles”. De acuerdo a esta idea “la imagen paternal invocaba que la relación entre fraile e indio no estaba fundada en la ley, sino en la naturaleza. Los indios eran hombres “naturales” y el régimen social basado en la liga natural de padre e hijo era la forma más apropiada para ellos”,¹⁶ según el pensamiento cristiano-imperial.

Evangelizar, escribir y colonizar. Sahagún y el modelo franciscano

Bernardino de Sahagún nació en León, España, en 1499. Estudió en la Universidad de Salamanca entre 1520 y 1527, donde adquirió conocimientos de latín, historia, filosofía y teología. En ese tiempo, decidió seguir los ideales de Francisco de Asís ingresando a la orden religiosa de los franciscanos, dicha decisión es determinante para conocer el contexto previo a su trabajo evangelizador en la América antigua, así como la postura ideológica que sostendrá desde entonces siguiendo los pasos de Cristo con base en la regla franciscana. En esa época, se presentó una crisis en los ámbitos político, social y cultural en Europa, también la Iglesia Católica vivió diversas transformaciones a su giro un

¹⁵ Sahagún, fray Bernardino de. *Historia general de las cosas de Nueva España*. Editorial Porrúa. México: 2004. p. 189. Cuando citemos la *Historia general* nos referimos a esta versión. También se puede consultar el estudio introductorio de la obra por Josefina García Quintana y Alfredo López Austin, México. 3ª ed. 3 v. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México: 2000.

¹⁶ Phelan, J hon. *El reino milenarío de los franciscanos en el Nuevo Mundo*. Trad. Josefina Vázquez. Instituto de Investigaciones Históricas. UNAM. México: 1972. p.94.

movimiento que criticaba el olvido de los principios cristianos, la opulencia de los jerarcas y la caída en pecados mundanos por algunos religiosos. “Durante su formación académica [a Sahagún] le tocó vivir (...) la conmoción de los movimientos reformistas encabezados por Martín Lutero, y ahí conoció a los humanistas seguidores de las ideas de Erasmo de Rotterdam”.¹⁷ Estas corrientes de pensamiento influyeron en las posturas filosóficas de algunos franciscanos, las cuales se ligaban a los principios e ideales que en otro tiempo y contexto, se habían propuesto para renovar los principios del cristianismo por el fundador de dicha orden religiosa. Esto nos lleva a un tiempo en el que:

La oposición entre la realidad socioeconómica y los principios predicados por el cristianismo produjeron un fenómeno cultural que tuvo como centro a Francisco de Asís y como objetivo la exaltación de la pobreza evangélica como un medio de salvación, alrededor del cual se desarrollaron afanes culturales y misionales.¹⁸

En 1209, el papa Inocencio III aprobó la regla de la orden encabezada por Francisco de Asís, desde entonces los frailes menores se distribuyeron por toda Europa. A sí, comienzan las primeras exploraciones franciscanas por Asia y África, auspiciadas por la Iglesia Católica que envió misiones para intentar atraer a la fe cristiana a los mongoles, al mismo tiempo que buscaba expandir su influencia.¹⁹ En el año 1246 un monje franciscano llamado Pian Carpino exploró y describió otras culturas no cristianas en su *Historia de los mongoles*. Después, en 1254, Guillermo de Rubruck fue enviado por el rey Luis de Francia a los territorios del Gran Khan; estas primeras exploraciones y descripciones:

Conllevan, en realidad, un trasfondo espiritual y político bastante específico. Son indagaciones cuidadosas sobre sociedades que se sospecha pueden ofrecer fácil conversión y permitir una cristianización acelerada del Asia mongol. Se trata de conocerlas mejor para poder inculcarles con mayor eficacia el mensaje de Cristo y llevarlas a un discurso nuevo.²⁰

Con la misión de evangelizar a los pueblos del mundo la orden mendicante de los franciscanos estableció una tarea de larga duración frente a otras culturas, otras costumbres, otros dioses y otros cultos.²¹ En ese contexto, el llamado Renacimiento y la Reforma fueron movimientos que buscaron renovar los ideales sostenidos en las fuentes de

¹⁷ Cfr. León-Portilla, Miguel. *Bernardino de Sahagún, Pionero de la antropología*. Universidad Nacional Autónoma de México y El Colegio Nacional. México: 1999. En el mismo sentido se puede consultar: Phelan, 1972; Rubial, 1996; Browne, 2000.

¹⁸ Rubial García, Antonio. *La hermana pobreza. El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana*. Facultad de Filosofía y Letras. UNAM. México: 1996. p.7.

¹⁹ Cfr. Mires, Fernando. *La Colonización de las almas. Misión y conquista en Hispanoamérica*. Libros de la Araucaria. Argentina: 2007. p. 216. También se puede consultar: Sanfuentes, Olaya. *Develando el Nuevo Mundo. Imágenes de un proceso*. Ediciones Universidad Católica de Chile. Chile: 2013. p.34 y 35.

²⁰ Cfr. Baudot: 2001. p.160 y 161.

²¹ Cfr. Gernet, Jacques. *Primeras reacciones chinas al cristianismo*. Fondo de Cultura Económica. México: 1989.

las culturas helena y romana, así como en la religión cristiana, pretendiendo retornar al ideal primitivo de este pensamiento. En ese sentido:

El reinado de los reyes católicos representó para España la transición entre el Medioevo y el Renacimiento. La unificación territorial, la consolidación de una burocracia centralizadora, la reforma religiosa y una economía basada en la acumulación de metales preciosos marcaron lo que serían las líneas básicas de la política peninsular en los siguientes siglos. De todas ellas, la reforma religiosa, arraigada en los valores heredados de la Edad Media, fue quizá la que mayor impacto tuvo en la creación de una conciencia colectiva.²²

En la península hispánica, dicha reforma contó con el impulso de un personaje clave para ese momento y en el posterior trabajo evangelizador en América, nos referimos a fray Francisco Jiménez de Cisneros, confesor de la reina Isabel, lo cual benefició al orden franciscano para ser los primeros misioneros enviados a evangelizar el renombrado “Nuevo Mundo”, desembarcando en 1493. Después, otras órdenes religiosas mendicantes que llegaron a evangelizar a los pueblos de América y que habían surgido también en el siglo XIII bajo la idea de vivir de la mendicidad, fueron los dominicos en 1526 y los agustinos en 1533. Posteriormente, vinieron los jesuitas, otra orden religiosa que evangelizó al sur del territorio americano en 1549.²³

La figura de fray Francisco Jiménez de Cisneros representó la renovación de un pensamiento donde sus ejes rectores se guiaban bajo la idea de que se vivía el fin de los tiempos con “la imagen del Apocalipsis y la santificación de la pobreza como medios para alcanzar la perfección ascética”.²⁴ El Cardenal Cisneros fue impulsor del trabajo colonizador en América expandiendo la antigua lucha frente a pueblos clasificados como idólatras, lo cual, él mismo, había practicado previamente al evangelizar a los moros de Granada y en la colonización de Orán e n tierras africanas. Con su apoyo, los primeros religiosos en llegar a estas tierras fueron los hermanos menores que acompañaban a Cristóbal Colón, por lo que, ya desde las primeras ocupaciones en las islas del Caribe, fundaron escuelas y hospitales, trabajo característico de la expansión encabezada por los franciscanos.

²² Rubial. *Op. cit.* p.38 y ss.

²³ *Cfr.* Rubial, Antonio. “Las órdenes mendicantes evangelizadoras en Nueva España y sus cambios estructurales durante los siglos virreinales”. En *La Iglesia de Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*. María de Pilar Martínez (comp.) Instituto de Investigaciones Históricas. UNAM. México: 2010. p.216 y 217.

²⁴ Phelan. *Op. cit.* p.27.

Cisneros y la orden mendicante a la que pertenecía fueron promotores de las reformas encabezadas por la Corona Española, generando cambios políticos, sociales y culturales enmarcados en los principios cristianos. En este contexto, en Extremadura al inicio del siglo XVI se fundó una comunidad que buscaba vivir de acuerdo a los ideales de Francisco de Asís, retomando los principios básicos de las enseñanzas de Cristo, llamándose Santo Evangelio en sus inicios y luego, al obtener el título de Provincia, cambió a San Gabriel, lugar de enseñanza extrema en los principios cristianos y del cual salieron los primeros misioneros a la empresa colonial en la antigua América. Este lugar es clave para comprender la formación de fray Bernardino de Sahagún como observante permanente, viviendo día con día bajo la regla de su fundador, ahí se estableció y se formó en los años previos a su viaje rumbo al llamado “Nuevo Mundo”.

Una obra que influyó en las ideas generadas con el llamado Renacimiento y en la Reforma fue *Philosophia Christi* de Erasmo de Rotterdam, reflexiones en las que mezclaba el humanismo grecolatino con el cristianismo en la búsqueda de una renovación religiosa, “su meta era buscar lo original, lo puro, y regresar al cristianismo primitivo sin el formalismo ni las definiciones dogmáticas; para ello estudiaba los libros sagrados en sus textos originales auxiliada por san Pablo y por los primeros padres de la Iglesia”,²⁵ dicha postura fue retomada por diversos religiosos, sobre todo por los franciscanos que llegaron a América con la idea de que el fin de los tiempos estaba por venir, se anunciaba entonces la necesidad de evangelizar a todos los seres posibles para “salvarlos” antes de que acabara el mundo según las profecías del Apocalipsis establecidas en la Biblia. Bajo esta lógica, se explican los objetivos y mecanismos utilizados en las obras de fray Bernardino de Sahagún, así como su postura ante el llamado para ir a evangelizar “nuevos seres” en un “Nuevo Mundo”, interpretado bajo el ideal del cristianismo primitivo en la tarea primordial de difundir y expandir sus creencias.

No es de extrañar que fueran los franciscanos españoles los que siguieron esta corriente, pues el mesianismo les llegaba por varias partes: por un lado España, más que ningún otro país, se sentía la elegida de Dios para la defensa y propagación de la fe; por el otro los frailes menores, ya desde su mismo fundador y después por influencia del joaquinismo, se consideraban los portadores de una misión divina de reformatión eclesiástica.²⁶

²⁵ Rubial. *Op. cit.* p.67 y ss.

²⁶ *Ibid.* p.74.

Las ideas de Joaquín de Flores en el pensamiento de los franciscanos permiten comprender la lectura de su misión ante la aparición del llamado “Nuevo Mundo”, ya que este profeta místico dividía la historia de la humanidad en tres épocas: “La edad que iba de Adán a Cristo correspondía a Dios Padre. Esta era la Iglesia seglar. La edad de Cristo, hasta 1260, correspondía a Dios hijo. Esta era la Iglesia de los sacerdotes [...] la tercera edad, la del Espíritu Santo, empezaría en 1260. Esta sería la Iglesia de los monjes”.²⁷ No es difícil comprender que la interpretación de los franciscanos identificó a su fundador, Francisco de Asís, con el Mesías que volvería según las ideas joaquinistas, y ellos, sus seguidores a continuar la tarea de divulgar el Evangelio por todo el mundo. El trabajo de los hermanos menores fue visto, por ellos mismos, como una extensión de su misión antes del fin del mundo, en las últimas horas del tiempo, lo cual aceleraba el trabajo de evangelización, reflejándose en los bautizos masivos como preparación de los gentiles para el Apocalipsis, así como la difusión de los principios cristianos contenidos en el Evangelio. La labor de esta orden religiosa se puede dividir en una primera etapa, que va de 1492 a 1569, fecha para la cual había ya cerca de 300 franciscanos en la llamada Nueva España, administrando 96 conventos y mil iglesias, divididas en cuatro provincias, lo cual refleja su expansión en la primera etapa colonial.²⁸

Una muestra del poder adquirido y ejercido en América por ésta orden tiene que ver con el trabajo de difundir el Evangelio, lo que explica también el gran número de obras, basadas en su filosofía, traducidas a lenguas indígenas. En la primera etapa colonial, la imprenta llega a América con la intervención de otro franciscano, Juan de Zumárraga, con ello, desde 1539 se imprimieron “obras místicas, vocabularios, artes y doctrinas en lengua indígena para ayuda de la evangelización y obras de física, medicina, cirugía, derechos civil y canónico y hasta la primera gaceta de Nueva España en 1541”,²⁹ todo bajo la vigilancia y filtro de los religiosos. Continuando con la antigua tarea misionera de conocer mediante las lenguas y costumbres a los pueblos que se pretendía evangelizar, en la llamada “Nueva España” de “109 obras dedicadas a las lenguas indígenas (...) o redactadas en estas lenguas en el siglo XVI, los frailes menores habían escrito 80, es decir el 75 por ciento”.³⁰

Una etapa de menor esplendor comenzó con la pérdida del gran poder que habían obtenido los hermanos menores hasta ese momento, a apoyados por personajes como la reina Isabel, Cristóbal Colón, Hernán Cortés, así como en las primeras autoridades

²⁷ Phelan. *Op. cit.* p.27 y ss.

²⁸ Rubial. *Op. cit.* p.91.

²⁹ *Ibid.* p.151.

³⁰ Baudot, Georges. *La pugna franciscana por México*. Patria-CONACULTA. México: 1990. p.31.

virreinales. En 1555, con la llegada de un nuevo arzobispo de México, el dominico fray Alonso de Montúfar, se impuso el pago de diezmos a los espacios administrados por los franciscanos y a los indígenas, lo cual dividió aún más al clero regular y al secular.³¹ Las posturas de la orden mendicante frente a la Audiencia de la llamada Nueva España, así como con otras órdenes religiosas, chocaron en este caso y en distintos momentos a lo largo de la etapa colonial debido a las diferentes lecturas de la realidad americana. Respecto al cobro de impuestos los franciscanos defendían los principios de vivir, con el ejemplo, las enseñanzas de Cristo, establecidas como regla de vida por Francisco de Asís, viviendo en la pobreza y en la acción permanente para difundir el Evangelio. En ese sentido, un elemento de sobreposición, al observar y clasificar a los indígenas americanos por parte de los frailes, fue la sencillez en la vida cotidiana indígena, en su vestir, comer, celebrar, educarse, etc., interpretándolo como la pobreza que ellos conocían y divulgaban bajo “el anhelo de que el hombre volviera a nacer con toda la simplicidad e inocencia de Adán (antes de la caída) e estuvo ligado en forma inseparable al culto de la pobreza apostólica de fines de la Edad Media”.³²

Un conflicto permanente para los franciscanos se presentó frente a los dominicos con quienes desde un inicio tuvieron diferencias en torno a cómo difundir e implementar el Evangelio. Un tema que causó largas controversias fue el de los bautizos masivos, ya que no se realizaba el ceremonial completo, además se cuestionaba el hecho de que repetir fragmentos del pensamiento cristiano en lengua indígena no significaba que los pueblos invadidos estuvieran convencidos y cristianizados. Por si fuera poco, “durante las décadas de 1560, 1570 y 1580 los franciscanos estuvieron profundamente divididos por feudos políticos, discordias entre criollos y peninsulares y por una fricción creciente entre las facciones pro-india y anti-india”.³³ Además, al interior de la orden mendicante no todos seguían al pie de la letra la regla de su fundador, ya que también existían lecturas divididas frente al indígena y lo indígena, “entre los espirituales –que pugnaban por la aplicación rigurosa del voto de pobreza franciscano- y los conventuales –que no la aplicaban–”.³⁴

³¹ Las personas que han sido ordenadas en el servicio religioso pertenecen al clero, el cual se divide en dos: 1. El secular que vive en el “siglo”, es decir, en su tiempo y contexto, participando públicamente en la sociedad, es una organización jerárquica sujeta al Papa y a los obispos. 2. El clero regular sigue una regla atemporal, fuera de las normas de la sociedad; formado por diversas órdenes religiosas sujetas a sus provinciales y generales. Los franciscanos pertenecían a uno de los grupos mendicantes que llegaron a América. *Cfr.* Phelan, 1972 y Rubial, 1996 y 2010.

³² Phelan. *Op. cit.* p.89 y ss. Sobre el mismo tema ver Rubial *Op. cit.* p.133 y ss.

³³ *Ibid.* p.86.

³⁴ *Ibid.* p.70 y ss.

Bernardino de Sahagún también participó de la vida política, interviniendo hacia el final de su vida como autoridad dentro de su orden, continuando la lucha de los primeros franciscanos frente a las otras órdenes religiosas y con las autoridades virreinales. En 1585, ocupó el cargo de primer definidor, tratando de defender las posturas y acciones de la orden franciscana en la Colonia. “Sobresale, el hecho de que en 1586 mantenía vivo el espíritu que animara la evangelización primitiva con sus claras miras apocalípticas, y que tal concepción de la obra seráfica en México contaba, a la vez, con el apoyo del virrey y con la hostilidad de los altos cargos procedentes de la península”.³⁵

Todo lo anterior explica, en parte, por qué la *Historia general de las cosas de Nueva España*, investigación pensada y elaborada desde el modelo franciscano de evangelización que compila el trabajo de indígenas en vías de colonización y el de fray Bernardino de Sahagún que coordinó dicha labor, fue vetada por las disposiciones reales de confiscación de 1577.³⁶

Después de algunos años, volviendo de capitán general el padre fray Miguel Navarro, el cual vino por Comisario de estas partes, con censuras tornó a recoger los dichos libros [...] hasta que el padre Comisario general fray Rodrigo de Sequera vino a estas partes y los vio, y se contentó mucho de ellos, y mandó al autor que los tradujese en romance y proveyó de todo lo necesario para que se escribiesen de nuevo.³⁷

De esta forma, el fraile se vio obligado a reelaborar parte de su trabajo a partir de los manuscritos en lengua náhuatl que guardaba.³⁸ “Muchos fueron los sinsabores y aun persecuciones que experimentó Sahagún a lo largo de sus investigaciones. Unas provinieron de sus hermanos franciscanos, que lo acusaron de incurrir en gastos que tuvieron por inútiles. Otras se debieron a denuncias que fueron causa de la dispersión temporal de sus manuscritos”.³⁹ Entre las razones para censurar su obra, se debe tener presente la lectura política y teológica respecto al contenido de los libros recopilados por Sahagún, ya que su puestamente podría ayudar a recordar el pasado cultural, o incitar a retomar las formas y modos de vida indígenas previos a la invasión europea, debido quizás a que la parte escrita en lengua náhuatl por los llamados informantes indígenas contiene

³⁵ Baudot, 1990. p.252.

³⁶ Cfr. León-Portilla, Miguel. *Bernardino de Sahagún, Pionero de la antropología*. Universidad Nacional Autónoma de México y El Colegio Nacional. México: 1999.

³⁷ Sahagún. *Op. cit.* p.75

³⁸ Baudot, 1990: 243 y ss. y Phelan. *Op. cit.* p.87.

³⁹ León Portilla Miguel. “Memoriales, relaciones, crónicas e historia. Sahagún en la historiografía del XVI”. En *El Universo de Sahagún. Pasado y presente. Segundo Coloquio 2008*. Romero Galván, Rubén y M áynes Pilar, coordinadores. IIH - UNAM. México: 2011. p.47.

explicaciones que no son traducidas al español, o que son reinterpretadas alterando sus contenidos, lo cual permitiría a portar otra lectura en torno a las formas de ver y vivir indígenas antes de la invasión, guardadas en lengua náhuatl.⁴⁰

De los materiales recuperados, el fraile reescribe dos obras que se conocen como *Kalendario Mexicano, Latino y Castellano* y *Arte Adivinatoria, Libro de la Conquista*, en los que retomaba los temas que más le habían interesado remarcar y atacar respecto a la cultura indígena, “es también la demostración de una obsesión, de una ‘demonio-fobia’ cada vez más insistente”,⁴¹ lo cual muestra que su trabajo frente a lo que vio como idolatrías nunca cesó, debido a que las normas ético-religiosas cristianas no lograron implantarse del todo.

De ahí, también, que, en el rescate, urgente y de última hora, de los elementos más útiles de su obra etnográfica, Sahagún insistía tanto en la persistencia de los ritos y creencias idólatricas, para intentar probar que los evangelizadores íntimamente mezclados a la auténtica realidad indígena de México, eran aún indispensables.⁴²

La Historia general de las cosas de Nueva España

Con el llamado de la orden franciscana a evangelizar a los pueblos del mundo, en un contexto donde la novedad y oportunidad que representaba para esta tarea la aparición de América, fray Bernardino de Sahagún llegó a la llamada “Nueva España” en 1529 para ejercer su labor misionera en los pueblos de Tlalmanalco, Xochimilco, Puebla, Tula y Tepepulco. A partir de 1536, se estableció en Tlatelolco al tiempo que se fundaba el Colegio de Santa Cruz, donde fue profesor de latín y gramática. Asimismo, fue uno de los religiosos traductores más reconocidos, desde 1540 y componía sermones en náhuatl para su trabajo evangelizador y a partir de 1547 comenzó a recoger los llamados huehuetlahtolli o pláticas de ancianos.

Las etapas y resultados del trabajo de este franciscano se reflejaron en el llamado *Códice Matritense*, después en el *Códice Florentino* y finalmente en la *Historia General de las cosas de Nueva España*. Además de las fijas de l *Códice Matritense* donde se encuentran los *Memoriales con escolios*. Otra obra preparada por Sahagún es *Coloquios y*

⁴⁰ Cfr. Klor de Alva (1992) y, Berenice Alcántara (2007, 2008 y 2010). Hay que señalar que dicho temor es olvidado tiempo después, ya en el siglo XVIII y XIX con la construcción del mexicano y lo mexicano, sostenido en el indígena reinventado, mezclado con el europeo y lo europeo, dando como consecuencia el ser mestizo producto de la colonialidad, utilizado para imponer la idea de la nacionalidad en la construcción del Estados-nación, como veremos más adelante. Para profundizar en este tema ver: Navarrete, 20015; Bonfil Batalla, 1972; Castro-Gómez, 2010; Rivera Cuisicanqui, 1993.

⁴¹ Baudot, 1990. p.262.

⁴² *Ibid.* p.264.

doctrina christiana, que presenta una supuesta recreación del diálogo que sostuvieron los primeros 12 franciscanos llegados al llamado “Nuevo Mundo”, en 1524, con algunos sabios indígenas; y también está el trabajo *Psalmodia Christiana*, publicada en 1583, única obra que vio editada en vida, con metáforas y expresiones indígenas recopiladas por algunos de sus estudiantes del Colegio de Tlatelolco.⁴³

Junto con los estudiantes a su cargo, Sahagún recopiló la palabra y saberes de algunos indígenas en el año de 1547, lo que después sistematizó y tradujo al español a partir de 1577, dando origen a la llamada *Historia General de las cosas de Nueva España*, obra colectiva elaborada con un grupo de escritores y pintores de origen nahua, en la que el trabajo de los indígenas es fundamental para la traducción que Sahagún realizó finalmente. En su narrativa el fraile:

Menciona a cuatro coautores principales y los denomina “gramáticos” por ser capaces de leer y escribir en latín, español y náhuatl: Antonio Valeriano de Azcapotzalco, Alonso Vegerano de Cuauhtitlan, Martín Jacobita de Tlatelolco y Pedro de San Buena Ventura de Cuauhtitlan [...] Además de ellos, Sahagún proporciona los nombres de los amanuenses que escribieron los textos: Diego de Grado y Bonifacio Maximiliano, vecinos de Tlatelolco, y Mateo Severino, vecino de Xochimilco. Sin embargo, contribuyeron muchos más individuos de los que menciona Sahagún.⁴⁴

En la creación del Códice Florentino, además de los llamados indígenas gramáticos, participaron al menos 22 pintores indígenas;⁴⁵ de esta forma, una característica de este trabajo es “su polifonía, pues esta magna obra concebida por Bernardino de Sahagún en su organización general y temática, recupera también los testimonios y las ideas, los dibujos y las palabras de un numeroso conjunto de informantes, colaboradores y artistas indígenas”.⁴⁶ Antes de iniciar su trabajo fray Bernardino elaboró una minuta de aquello que iba a investigar, es decir, un borrador que funcionaba para estructurar su narración,

⁴³ Cfr. Alcántara Rojas, Berenice. *Cantos para bailar un cristianismo reinventado. La nahuatlización del discurso de evangelización en la Psalmodia Christiana de fray Bernardino de Sahagún*. Tesis de doctorado en Estudios Mesoamericanos. UNAM. México: 2008.

⁴⁴ Cfr. Magaloni Kerpel, Diana. *Los colores del Nuevo Mundo. Artistas, materiales y la creación del Códice florentino*. Universidad Nacional Autónoma de México y The Getty Research Institute, Los Ángeles. UNAM. México: 2014. p.2 y ss.

⁴⁵ En ese sentido, se puede consultar los trabajos de Magaloni Kerpel, Diana. *Los colores del Nuevo Mundo. Artistas, materiales y la creación del Códice florentino*. Universidad Nacional Autónoma de México y The Getty Research Institute, Los Ángeles. UNAM. México: 2014. Y también Hernández, Ascensión. “Los gramáticos de Sahagún y la fundación de la Universidad de México”. En Ortega Ojeda, Lina. *Diferentes perspectivas de la obra de fray Bernardino de Sahagún*. UNAM. México: 2008. p.p.25-33.

⁴⁶ Alcántara Rojas, Berenice y Navarrete, Federico. *¿Cómo nombrar un nuevo mundo? Los neologismos en el libro XII sobre la Conquista*. En *El Universo de Sahagún. Pasado y presente*. Coloquio 2011. Romero Galván, Rubén y Méynez Pílar, coordinadores. IHH- UNAM. México: 2014. En el mismo sentido, respecto a diversos participantes de la misma obra se puede consultar los trabajos de: Klor de Alva, 1992; Browne, 2000; Magaloni, 2014 y 2003.

trabajo que desde el siglo XV se conocía como hacer una memoria.⁴⁷ El propio franciscano explica que por mandato:

Hice en lengua castellana una minuta o memoria de todas las materias de que había de tratar, que fue lo que está escrito en los doce libros, y la apostilla y los cánticos. Lo cual se puso de prima tijera en el pueblo de Tepepulco, que es de la provincia de Acolhuacan o Tezcuco, hízose de esta manera. En el dicho pueblo hice juntar todos los principales con el señor del pueblo [...] señalaronme hasta diez o doce principales ancianos y dijéronme que con aquellos podía comunicar y que ellos me darían razón de todo lo que les preguntase.⁴⁸

El trabajo de Sahagún repitió fórmulas establecidas por la orden franciscana en otros espacios y tiempos de su historia en el trabajo de llevar su Evangelio por donde les fuera posible, expandiendo una forma de ver y vivir el mundo desde su religiosidad. Para ello, comenzó por entablar sus puestos dialógicos o intentos de ellos con “principales” y ancianos de algunos pueblos:

Sobre varios aspectos de su cultura y creencias. Las respuestas fueron elaboradas mediante documentos pintados de acuerdo con su propia tradición histórica; estas “pinturas” fueron a su vez interpretadas por los “gramáticos” indígenas y por los pintores, quienes ayudaron a conformar con ellas los textos en náhuatl alfabético y las imágenes del Códice florentino.⁴⁹

De esta forma, a partir de 1558 inició su trabajo entrevistando a varios ancianos y principales del pueblo de Tepepulco, lugar en el que recogió la información que dio forma a la obra conocida como los *Primeros Memoriales* o *Códice Matritense*, sobre el lo fray Bernardino señaló que:

Todas las cosas que conferimos me las dieron por pinturas, que aquella era la escritura que ellos antiguamente usaban, y los gramáticos las declararon en su lengua, escribiendo la declaración al pie de la pintura. Tengo aún ahora estos originales. También en este tiempo dicté la apostilla y los cantares: escribiéronlos los latinos en el mismo pueblo de Tepepulco.⁵⁰

Siguiendo un modelo enciclopédico medieval, Sahagún le dio una estructura jerárquica y retórica a su *Historia general*, comenzando por describir las supuestas percepciones respecto a los grados y que él nombraría como “dioses” de los antiguos mexicanos; después describió lo humano: sus ceremonias, creencias, rituales y astrología, describiendo lo que vio como augurios y premoniciones, así como la flora y la fauna;

⁴⁷ En ese sentido, Alfredo López Austin señala que con la minuta Sahagún buscó “obtener de sus libros el vocabulario suficiente para hacer un calepino, recogiendo textos previamente y dando cuerpo a obras que no existían en un pueblo sin escritura fonética”. Cfr. López Austin: 2011. p. 356.

⁴⁸ Sahagún. *Op. cit.* p.73.

⁴⁹ Magaloni. *Op. cit.* p.3.

⁵⁰ Sahagún. *Op. cit.* p.74.

concluyendo con la descripción sobre la guerra de invasión. “La cultura occidental, a lo largo de veintidós siglos, basó su producción de conocimiento en prácticas retóricas”,⁵¹ por ello, el fraile utilizó en sus descripciones, como veremos en este trabajo, una herramienta narrativa conocida desde el tiempo de los antiguos griegos: la **analogía**,⁵² la cual asociaba imágenes y palabras conocidas en la lengua y pensamiento europeo para tratar de explicarse el mundo que le rodeaba, al encontrar alguna semejanza o parecido con otros pueblos y sus culturas.

La lógica retórica está basada en estructuras analógicas; es una forma de conocimiento que se construye a partir de semejanzas, a diferencia del razonamiento de la ciencia moderna, que en lugar de ser analógico (metafórico) pretende ser unívoco (literal) [...] El pensamiento analógico funciona a partir de imágenes, y no como el científico a partir de conceptos.⁵³

Con esta herramienta se describió y clasificó a diversos pueblos y sus manifestaciones culturales, realizando una traducción a partir de semejanzas. De esta forma, las interpretaciones del franciscano se sustentaron en una serie de “ideas” establecidas principalmente en la Biblia, herramienta para organizar y explicar su forma de ver y vivir en el mundo, así como en diversas obras atribuidas a los profetas y doctores de su Iglesia. En diversos estudios se ha identificado que la obra del franciscano tuvo la influencia de autores como Evémero de Mesina, Isidoro de Sevilla, Agustín de Hipona y Tomás de Aquino.

La formación recibida en la Universidad de Salamanca fue clave en la construcción de su pensamiento, reproduciendo conocimientos establecidos en textos como “el *Physiologus*, un bestiario del Siglo IV que fue el libro de cabecera de naturalistas por lo menos hasta el siglo XII, verdadero manual de zoología simbólica”.⁵⁴ También se han señalado como antecedentes e influencias en la obra de Sahagún “la *Arqueología* de Flavio Josefo, la *Historia de los animales* y *Las partes de los animales* de Aristóteles, las obras de Alberto de Colonia y, sobre todo, la *Historia natural* de Plinio”,⁵⁵ enciclopedia utilizada por mucho tiempo para clasificar el mundo y que también “fue uno de los modelos

⁵¹ Mendiola, Alfonso. *Retórica, comunicación y realidad. La construcción retórica de las batallas en las crónicas de la conquista*. Universidad Iberoamericana. México: 2003. p.119

⁵² Sobre este tema ver las obras de Miguel León Portilla “Primeros años de Sahagún en Tlatelolco” (2007) y “Memoriales, relaciones, crónicas e historia. Sahagún en la historiografía del XVI” (2011). Además, están los trabajos de Alfredo López Austin, *El texto sahumantino sobre los mexicas (1985)*, *Estudio acerca del método de investigación de fray Bernardino de Sahagún* (2011), y *Fray Bernardino de Sahagún frente a los mitos indígenas (2001)*. Y el trabajo de Ascensión Hernández “Analogía y antropología: la arquitectura de la Historia General de las cosas de Nueva España” (2007).

⁵³ Mendiola. *Op. cit.* p.179 y 180.

⁵⁴ Salvador, Reyes Equiguas. “Juego de espejos: concepciones castellanas y nahuas de la Naturaleza tras la conquista”. En *El Universo de Sahagún. Pasado y presente*. Coloquio 2005. Romero Galván, Rubén y Máynez Pilar, coordinadores. IIH-UNAM. México: 2007. p.115.

⁵⁵ *Cfr.* López Austin: 2011 p.362 y 363.

seguidos para la elaboración del Códice Florentino y sabemos que existía una copia [...] en la Biblioteca del Colegio de santa Cruz Tlatelolco”.⁵⁶

Por otra parte, en las descripciones sobre los tipos de personas y representaciones de los seres vivos, Bernardino de Sahagún adaptó modelos establecidos en diversas obras como la del franciscano Bartolomé de Glanville, *De Proprietatibus Rerum*,⁵⁷ la cual estaba organizada en 19 libros, jerarquizando la información de la siguiente forma: Dios, los ángeles y demonios; la mente o el alma humana; la vida familiar y doméstica; la medicina, el universo y los cuerpos celestes; el tiempo, la forma y la materia; el aire y sus formas; el agua y sus formas; la tierra y sus formas, incluyendo la geografía, gemas, minerales y metales; los animales, el color, el olor, el sabor y los líquidos. En el mismo sentido, otra enciclopedia basada en el trabajo de Plinio y que sirvió de modelo para estructurar parte de la *Historia general* fue una obra del siglo XV conocida como *Hortus sanitatis* del médico alemán Johann von Cube, de la cual se sabe existió un ejemplar en el Colegio de Tlatelolco. “En conjunto, estas obras fueron determinantes en la confección del Florentino, ya fuese porque de ellas se copiaron escenas que reproducían pasajes bíblicos o naturalistas, o porque sirvieron de modelo en el esqueleto de la obra”.⁵⁸ En el trabajo de evangelización en América antigua el franciscano siguió básicamente la Biblia, pero también un pensamiento que retomó como sustento ideológico fue el de Agustín de Hipona, uno de los pilares de la filosofía cristiana, quien se encargó de argumentar:

Su destino como religión de salvación hasta un punto que concierne a su historia entera. Como era de esperarse, esta dimensión es estrictamente religiosa y está profundamente vinculada a la autocomprensión de la institución eclesial y a una conceptualización adecuada de sus relaciones con el poder político. Por fin, con Agustín, se llega a plena conciencia de que religión de salvación y teología imperial son irreconciliables.⁵⁹

Bajo la lógica del poder imperial y de salvación, en la obra de Agustín de Hipona el franciscano encontró diversas herramientas para explicarse la aparición de América y de los indígenas. En ese sentido, para justificar las analogías que utilizó en su obra al intentar describir el mundo mexicano, el franciscano tomó un pasaje del libro VI de “La ciudad de

⁵⁶ Magaloni. *Op. cit.* p. 19.

⁵⁷ Cfr. López Austin (2011), Oliver (2007) y Baudot (2001).

⁵⁸ Salvador Reyes Equiguas. “Las representaciones de los seres vivos en el Códice Florentino y en otras obras españolas de su época”. En *El Universo de Sahagún. Pasado y presente*. Segundo Coloquio 2008. Romero Galván, Rubén y Máñez Pilar, coordinadores. IIH-UNAM. México: 2011. p.224 Ver también Olivier. *Ibid.* p.130.

⁵⁹ Villacañas, José Luis. *Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana. Una genealogía de la división de poderes*. Editorial Trotta. España: 2016. p.516 y ss.

Dios”, obra que renovó en su momento los argumentos ideológicos en la confrontación de otras espiritualidades y cultos no cristianos, señalando que:

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 cerca 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.⁶⁰

Para Sahagún la obra de Agustín de Hipona fue una de sus principales fuentes de conocimiento al describir los supuestos cultos idolátricos, pues “como él dice”, dicha tarea no sería “cosa superflua ni vana”, dado que, para sus antecesores franciscanos, y para él mismo, desde un principio observaron que los indígenas americanos realizaban rituales a símbolos que su pensamiento explicaba como “dioses fingidos”. De esta manera, “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”.⁶¹ En torno a estas obras hay que señalar que se encontraban tanto en la Universidad de Salamanca como en la biblioteca del Colegio de Santiago Tlatelolco, por lo que tuvieron influencia en las descripciones sobre los supuestos “dioses” en las diferentes crónicas coloniales.⁶²

Las descripciones de Sahagún y de otros evangelizadores en torno a las formas de ver y vivir lo sagrado por otras culturas no cristianas, también tuvieron la influencia de un pensamiento originado en la llamada antigüedad clásica, siguiendo a un historiador y filósofo griego que vivió entre los siglos IV y II a.C., Evémero de Mesina, el cual en su tiempo intentó demostrar que los llamados dioses paganos, refiriéndose a los símbolos divinos de otros pueblos, habían sido seres humanos que al morir y con el paso del tiempo, sus hijos y nietos los divinizaron y les rindieron culto. En ese sentido:

Las creencias mesoamericanas, mal entendidas por los españoles, dieron pie a que el evemerismo se fortaleciera en la Nueva España. Entre estas concepciones indígenas mal interpretadas puede 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.⁶³

⁶⁰ Sahagún *Op. cit.* p.189.

⁶¹ Alfredo López Austin: 2001 p.7.

⁶² *Cfr.* Phelan, 1972; Rubial, 1996 y 2010; Ricard, 2004; Baudot, 1990, 1997 y 2001; Olivier, 2007 y 2010.

⁶³ *Cfr.* Alfredo López Austin, “Fray Bernardino de Sahagún frente a los mitos indígenas”. En *Revista Ciencias* 60-61 octubre 2000-marzo 2001. p.10. También se puede consultar del mismo autor el libro *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl* (1998); así como a Guilhem Olivier con su trabajo “El panteón mexica a la luz del politeísmo grecolatino: el ejemplo de la obra de fray Bernardino de Sahagún” (2010).

De esta forma, las interpretaciones que realizaron los cronistas del llamado “Nuevo Mundo” establecieron una serie de clasificatorios a partir del juicio frente a otras culturas con otras costumbres. En ese sentido, la justificación de la guerra y la posterior esclavitud en América se sostuvieron en los argumentos de autores que, para los europeos, eran sus autoridades.

Desde la Suma Teológica de Tomás de Aquino, en el siglo XIII, se encuentra ya una madura doctrina cristiana acerca del problema de la guerra. La doctrina escolástica exige que la guerra sea declarada por una autoridad legítima... que la guerra tenga causa justa, es decir, que hay de ejercitarse en virtud de culpa del enemigo y para satisfacer la injuria que éste haya causado.⁶⁴

La obra de fray Bernardino de Sahagún ha sido estudiada desde diversos contextos y líneas de investigación, por lo tanto, existen múltiples relecturas e interpretaciones de sus contenidos. De los diversos estudios que existen podemos ubicar al menos tres líneas: una lectura lo ha visto como un pre-antropólogo, por el método que siguió al realizar su labor, partiendo de una serie de entrevistas con indígenas, centrándose en la aportación de su obra para el conocimiento de lo que supuestamente fueron los antiguos mexicanos, analizando diversos aspectos del trabajo de la orden franciscana y, en especial, la obra de Sahagún.⁶⁵ Ampliando la información e interpretación sobre Sahagún, o tras lecturas encuentran en la obra del fraile un reflejo de la incertidumbre generada tanto para los europeos como para los indígenas, en un proceso en el que las mezclas culturales permitieron la apropiación de elementos culturales pertenecientes a ambos mundos, logrando transmitir de forma velada elementos propios de la antigua cultura indígena.⁶⁶

También se ha releído y ubicado el trabajo de este fraile como parte de la invasión cultural implantada en América sobre los pueblos indígenas, continuador de un modelo de evangelización sobre distintas culturas no cristianas, contribuyendo con su narrativa en la colonización del territorio, los seres y la naturaleza.⁶⁷ En ese sentido, la intención de este

⁶⁴ Cfr. Zavala, Silvio. *La colonización española en América*. SEP-Setentas. México: 1972. p.60.

⁶⁵ Dentro de este grupo de estudios podemos mencionar los trabajos de Ángel María Garibay (1958), Miguel León Portilla (2007 y 2011), Alfredo López Austin (1985, 2001, 2011), Arthur Anderson (1994), Georges Baudot (1997 y 2001), María José García Quintana (2004), Guilhem Olivier (2007 y 2010), Rubén Romero Galván y Pilar Máñez (2007, 2011 y 2014).

⁶⁶ En esta línea de trabajo ubicamos los trabajos de: Jorge Klor de Alva (1992), Walden Browne (2000); Danièle Dehouve (2002), Robert Ricard (2004), Berenice Alcántara (2007, 2008 y 2010), Diana Magaloni (2014 y 2003), Sergio Botta (2008), Francisco Morales (2011).

⁶⁷ De esta lectura seguimos las obras de José Rabasa (1993 y 2009), Mauricio Solodkow (2009 y 2010), Mónica Ruiz Baños (2009 y 2010), Klaus Zimmermann (2014), Guy Rozat (2002), Marialba Pastor (2011 y 2013), Miguel Ángel Segundo (2012 y 2014), Gertrudis Payás Puigarnau (2010), y Victoria Ríos Castaño (2014). Respecto a una lectura crítica del proceso de reinvencción, encubrimiento, vaciamiento y colonización de América seguimos a: Silvio Zavala (1972), Edmundo O’Gorman (2012), Enrique Dussel (2008, 2009 y 2011), Beatriz Pastor (1983), Eduardo Subirats (2012), David Tavárez (2009 y 2012); Alfonso Mendiola (2003 y 2010), Fernando Mires (2007), Jimena Rodríguez (2010), León Rozitchner (1996 y 2013), Aníbal Quijano (1992 y 2011), Walter Mignolo (2007, 2001 y 2003), José Gandarilla (2012), Ramón Grosfoguel (2006, 2011 y 2013),

trabajo es vincular las diversas lecturas e investigaciones que se han elaborado en torno a las narrativas coloniales, centrándonos en la *Historia general*, intentando construir un diálogo de saberes, realizando una relectura crítica al tema de lo que el propio Sahagún estableció como “las cosas divinas, o por mejor decir idolátricas y humanas y naturales de esta Nueva España”.⁶⁸

Hemos planteado el estado de las cosas respecto al trabajo que proponemos, para ello hemos señalado algunas de las fuentes e influencias en el pensamiento de fray Bernardino de Sahagún, las cuales serán retomadas y analizadas a lo largo de esta investigación. Para ello describiremos las descripciones sobre lo que supuestamente habría sido la forma de ver y vivir por parte de los mexicas, para lo cual el fraile siguió un modelo que estableció analogías simbólicas para clasificarlos, centrándose en atacar las supuestas “enfermedades espirituales” conocidas como “pecados”, cometiendo, por lo tanto, una de las mayores faltas en el cristianismo: la idolatría. De esta forma, en América fue renovada y justificada la idea de hacer la guerra a los pueblos que rindieran culto a otros “dioses” que no fueran los cristianos, iniciando así, un largo proceso de colonización.⁶⁹

Con el análisis a la obra de Sahagún pretendemos profundizar en algunas ideas planteadas en diversos estudios en relación a sus modelos narrativos, los mecanismos utilizados, además de revisar el uso de herramientas retóricas; así como los posibles antecedentes e influencias que sustentaron el proceso de sobreposición de estereotipos de origen greco-romanos al describir las culturas indígenas americanas. Para abordar este proceso, analizaremos los clasificatorios coloniales utilizados al describir lo sagrado, la forma de nombrarlo y representarlo en la narrativa de fray Bernardino, deteniéndonos en la apropiación respecto a los llamados “dioses”, para lo cual empleó permanentemente la analogía en la reconstrucción del ser y el estar mexica, generando nuevos clasificatorios coloniales al describir al otro y lo otro.

Luego del análisis respecto al ser y accionar del mexica, según las descripciones establecidas por fray Bernardino de Sahagún en torno a la forma de nombrar, representar y relacionarse con los agrado, proponemos hacer una reflexión respecto a cómo esta resignificación “del indígena” y “lo indígena” formó parte de la colonización en América,

María Jesús Benites (2004), Loreley Eljaber (2011), José Juan Arrom (1991), Eulalia Guzmán (1989), Serge Gruzinsky (1992, 2006 y 2001).

⁶⁸ Sahagún *Op. cit.* p.17.

⁶⁹ *Cfr.* Ricard, 2004; Phelan, 1972; Castañeda, 1996.

dando origen a un modelo de poder y control social sobre diversos aspectos culturales de los pueblos invadidos, lo cual implicó, desde entonces, el intento de apropiación y organización del mundo para su dominio. De esta manera, el control sobre el ser y el deber ser de los diversos sujetos coloniales fue una tarea imprescindible para la imposición del nuevo modelo de vida. A esta parte del proceso de colonización se le ha llamado colonialidad del poder,⁷⁰ refiriéndose a las formas particulares en que se impone la organización de la vida bajo un modelo civilizatorio hegemónico sobre otros pensamientos respecto a cómo ver y vivir en el mundo.

La invasión en América se logró con el dominio cultural sobre los diversos pueblos indígenas y sus conocimientos. La colonización del otro y lo otro, lo no europeo, fue parte fundamental en el control sobre las culturas invadidas, de esta forma, el dominio sobre el ser y el cómo se debía ser en el mundo colonial, fue establecido desde parámetros cristianos e imperiales, reclasificando al otro y lo otro con nuevas identidades coloniales.

Fue impuesto así un patrón de poder cuyos ejes específicos eran: a) la existencia y la reproducción continua de esas nuevas identidades históricas; b) la relación jerarquizada y de desigualdad entre tales identidades “europeas” y “no europeas” y de dominación de aquéllas sobre éstas, en cada instancia de poder, económico, social, cultural, inter-subjetiva, política; c) debido a eso las instituciones y mecanismos de la dominación social, los subjetivos y los políticos en primer lugar, tenían que ser diseñados y destinados, ante todo, para la preservación de ese nuevo fundamento histórico de clasificación social.⁷¹

Dicha forma de organizar el mundo para su control se ha mantenido a lo largo de la historia, de diversas maneras, en diversos contextos y tiempos, pero sosteniendo un modelo de poder sobre los pueblos y sus culturas, sobre sus formas de ver y vivir en el mundo. En ese sentido:

La lógica de la colonialidad ha existido desde la conquista y colonización de México y Perú hasta después de la guerra de Irak, si bien en los últimos 500 años de historia ha sufrido cambios superficiales en cuanto a las proporciones y los agentes de la explotación-control. Cada uno de los dominios se entrecruza con los demás: la

⁷⁰ Sobre la colonialidad del Poder, como herramienta de análisis de nuestras realidades, se pueden revisar diversas obras, aunque se atribuye a Aníbal Quijano la construcción de esta categoría, otros pensadores de los distintos países coloniales generaron pensamiento crítico frente al dominio impuesto a partir de la raza y la clasificación del Mundo, para el caso americano podemos nombrar a José Carlos Mariátegui, Frantz Fanon, Aimé Césaire, Walter Dignolo, Enrique Dussel, Ramón Grosfoguel, Santiago Castro-Gómez, Silvia Rivera Cusicanqui, Catherine Walsh, entre otros.

⁷¹ De acuerdo con Aníbal Quijano “del patrón de poder configurado con esas bases, rasgos y tendencias de movimiento o desenvolvimiento histórico y de sus implicaciones en el largo plazo es de lo que da cuenta. [...] La colonialidad del poder y la dependencia histórico-estructural implican ambas la hegemonía del eurocentrismo como perspectiva de conocimiento”. *Cfr.* “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”. En Anuario Mariáteguiano. Vol. IX. No.9. Perú: 1997. p. 121-124.

apropiación de la tierra y la explotación de la mano de obra se vinculan con el control de las finanzas, la autoridad, el género, y el conocimiento y la subjetividad.⁷²

Lo anterior se manifiesta actualmente en diversos espacios culturales de los pueblos que han vivido este largo proceso de colonización, sobre todo, en la vida cotidiana, renovando clasificatorios coloniales que establecieron la discriminación, el dominio y la explotación en las relaciones con otros seres y con la Naturaleza, como modelo de vida, lo cual es preciso repensar y reflexionar para transformar nuestra realidad. En este punto radica nuestra tesis central, rastrear en el pasado el sustento y la lógica con que ha imperado el modelo de poder sobre como ver y vivir en el mundo. En este contexto, se explica la tarea de releer y repensar las historias que dan cuenta de la invasión y colonización europea iniciada durante el largo siglo XVI.

⁷² Mignolo, Walter. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Gedisa. España: 2007. p.36.

1. Los dioses ajenos en el “Nuevo Mundo”. La idolatría como justificación para hacer la guerra al otro y lo otro

Y habló Dios to esto, diciendo: Yo soy Yavé tu Dios, que te saqué de la tierra de Egipto, de la casa de la servidumbre. **No tendrás otro Dios que a mí. No te harás esculturas ni imagen alguna de lo que hay en los altos de los cielos, ni de lo que hay abajo sobre la tierra, ni de lo que hay en las aguas debajo de la tierra. No te postrarás ante ellas, y no las servirás;** porque yo soy Yavé, un Dios celoso, que castiga en los hijos las iniquidades de los padres hasta la tercera y cuarta generación de los que me odian, y hago misericordia hasta mil generaciones de los que me aman y guardan mis mandamientos.⁷³

Estas palabras forman parte de la Biblia, una de las herramientas para organizar la forma de ver y vivir en el mundo para distintos pueblos en los que se ha transmitido como parte de su identidad cultural, encontrando en ella una explicación en torno al origen e historia de algunos pueblos de la antigüedad. En las palabras atribuidas a Yavé, se explica la existencia de un pacto establecido para ser venerado por el pueblo hebreo, luego de ayudarlos a liberarse de la servidumbre a la que habían estado sujetos en Egipto, lugar en el que convivieron con otras costumbres, otros dioses y otros cultos. El segundo libro de esta obra conocido como *Éxodo* cita las palabras de un dios descrito como “celoso”, el cual estableció en los llamados diez mandamientos, la base del pensamiento atóxico, instaurando desde entonces uno de los ejes de larga duración en la confrontación ante las costumbres y creencias de otros pueblos.

A partir de las normas de conducta social que se deben practicar según esta filosofía, su dios demanda a quienes sacó de “casa de servidumbre”, a sus hijos y a quienes la profesen que no podrán tener “dioses ajenos”, enfatizando la negación ante la posible idea de seguir cultos de otros pueblos y que habrían elaborado imágenes semejantes a distintos elementos de la Naturaleza. Por ello, remarca que no se debe hacer culto a nada “de lo que hay en los altos de los cielos, ni de lo que hay abajo sobre la tierra, ni de lo que hay en las aguas debajo de la tierra.”, señalando que no se debe ofrecer ni ningún tipo de ceremonia que las honre o recuerde. De esta forma, se comprende la petición de total entrega al culto del que será nombrado como el verdadero dios, el cual puede castigar a quienes lo “odian” o ser misericordioso con quienes lo “aman” y guardan sus mandamientos.

⁷³ *Biblia (Sagrada Biblia)*. Versión directa de las lenguas originales, por Eloíno Nacar Fuster y Alberto Colunga Cueto. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid: 1971. Éxodo 20. El subrayado con negritas es nuestro.

En ese sentido, las descripciones e interpretaciones que hicieron los seguidores de esta religión sobre las costumbres de otras culturas que fueron encontrando a lo largo del tiempo, se sustentaron en una serie de ideas establecidas previamente en diversas obras atribuidas a los profetas y doctores de la Iglesia Católica, pero, sobre todo, en este libro sagrado conocido como la Biblia, en la que, a lo largo de los distintos libros que la conforman, encontramos la repetición del mandato divino frente a la idolatría, al describir, juzgar y combatir las costumbres y cultos de otros pueblos en diversos tiempos y contextos históricos. Los libros del Antiguo Testamento en los que encontramos la repetición y justificación de tales juicios son: *Éxodo* 34:11; *Deuteronomio* 4:15 y 5:8; *Salmos* 106:19 a 106:31, 115:5-8 y 135:15-18; *Isaías* 40:18-26 y 44:13; *Jeremías* 2:11, 10:14, 13:15 a 13:25; *Ezequiel* 8 y *Amós* 2:4. Asimismo en los libros del Nuevo Testamento donde encontramos la misma fórmula son: *Hechos* 17:29-30; *Romanos* 1:18 a 1:32, 2:7; *Corintios* 12:2; *Tesalonicenses* 1:9; *1 Pedro* 4:3; *1 Juan* 2:8 y 5:20; y *Apocalipsis* 9:20.

Algunos de los evangelizadores que llegaron a la América antigua consultaron y citaron la *Biblia Vulgata*, una versión escrita en latín popular y de la cual se tradujo una versión al español. De esta obra, fray Bernardino de Sahagún tomó partes del libro llamado *Sabiduría*, especialmente la parte en que se describe y ataca los cultos paganos de origen griego. De las distintas justificaciones para luchar contra la idolatría que aparecen en la Biblia, en el libro llamado *Deuteronomio* se leen las palabras que Moisés dirigió al pueblo de Israel, recordando el pacto de obediencia con su dios al haberlos sacado de Egipto, señalando una tarea a largo plazo:

Quando Yavé, tu Dios te introduzca en la tierra que vas a poseer y arroje delante de tí a muchos pueblos [...] y Yavé, tu Dios, te las entregue, y tú las derrotes, las darás al anatema, no harás pactos con ellas, ni les harás gracia [...] Así por el contrario, habrás de hacer con ellos: derribaréis sus altares, romperéis sus ídolos (estatuas), abatiréis sus aseras (figuras de piedra) y daréis al fuego sus imágenes talladas.⁷⁴

De esta forma, las posteriores ocupaciones territoriales y guerras frente a culturas no cristianas, así como los métodos para erradicarlas, fueron justificadas en narraciones humanas que sostenían su “verdad” en el supuesto deseo del propio dios, imponiendo un modelo de larga duración en diversas guerras frente al otro y lo otro. “El monoteísmo es una religión cuyos textos canónicos conceden un lugar sorprendente a los temas de la violencia, del odio y del pecado, y en la que toman otro significado, específicamente

⁷⁴ Deuteronomio 7. *Biblia. Op. cit.*

religioso, con relación a las religiones paganas tradicionales”.⁷⁵ Así, en el libro llamado *Amós* del Antiguo Testamento se justifica, desde entonces, la permanente guerra contra las naciones vecinas, especialmente, sobre los pueblos de Damasco y Amón, con lo cual se confrontaba a culturas más antiguas, con otros cultos, como los sirios y los egipcios. También en el mismo relato bíblico se encuentra el juicio contra Tiro, pueblo de origen fenicio, contra Moab hoy Jordania y contra Edom, que fue una región histórica ligada a la raíz semita. Asimismo, se juzga a los pueblos de Gaza y Judá, esta última ocupada supuestamente por una de las doce tribus perdidas de Israel.⁷⁶ (Ver Cuadro 1)

La religión bíblica –que constituye el modelo de todas las religiones monoteístas actuales– no debe considerarse como la heredera de las religiones anteriores, sino más bien como la heredera del Estado civilizado antiguo, del tipo de Egipto o Mesopotamia [...] Dios toma el lugar del faraón y de los grandes reyes a sirios y babilonios, de cuyas manos libera al pueblo judío.⁷⁷

Luego de ser perseguido y juzgado por largo tiempo el pensamiento cristiano y sus costumbres fueron permitidos, y plenamente asumidos en la última etapa del imperio romano, que hacia su caída la tomó como religión oficial, surgiendo así una nueva etapa en las formas de control y organización del mundo bajo el binomio del poder imperial católico.⁷⁸ “El vínculo entre ambas viene dado por la noción de *deificatio* [...] en la medida en que también el Imperio romano se basaba en una *deificatio* imperial con fines legitimarios gubernativos, hay trasvases interesantes y analogías impresionantes entre la concentrada *deificatio* imperial y la teología de la religión de salvación cristiana”.⁷⁹ En ese sentido:

Es la primera religión evangélica y católica, es decir, imperial, que se propone la expansión universal y política de su verdad, considerada como única y absoluta, convirtiendo por la amenaza y la muerte a los que no creen en ella. El imperio romano del Bajo Imperio, ‘el más antiguo de los totalitarios’ triunfaba, en su caída, arrastrando con el cristianismo de Estado a todos los ídolos de las múltiples culturas que había albergado en su panteón; quedaban reducidas todas ellas a esta forma terminal y única que el terror del fracaso histórico les impuso: el dominio de la Iglesia Católica, su imperial sucesora.⁸⁰

⁷⁵ Assmann. Jan. *Violencia y monoteísmo*. Fragmenta Editorial. España: 2014. p.42.

⁷⁶ Cfr. *Biblia. Op. cit. Amós*.

⁷⁷ Assmann. *Op. cit.* p.83.

⁷⁸ Cfr. Graves: 1985.

⁷⁹ Villacañas. *Op. cit.* p.10.

⁸⁰ Rozitchner, León. *La cosa y la cruz. Cristianismo y capitalismo. En torno a las confesiones de San Agustín*. Ed. Losada. Argentina: 2007. p. 15.

En la guerra frente a los diversos pueblos clasificados de infieles, la cultura que conoceremos como occidental, sería desde entonces una herramienta de penetración y difusión; con ello, las ideas respecto al mundo, la forma de verlo y explicarlo únicamente desde esta visión se expandió por diversas regiones del mundo. De esta forma, comprendemos que:

La expresión ‘cultura occidental’ define, en sentido estricto, una concepción del mundo y la vida que se expresa en infinitas formas y que tuvo su origen localizado en cierto ámbito territorial y por obra de determinados grupos sociales. Por algún tiempo solo allí se desarrolló y por obra de esos grupos; su tendencia fue más bien a acentuar las diferencias con las culturas vecinas y a circunscribir el ámbito de su desenvolvimiento. Pero a partir de cierto momento, la cultura occidental se torna expansiva y sus portadores comienzan a difundirla más allá de las fronteras dentro de las que se había originado, y con tanto éxito que pareció justificarse la ilusión de que se había vuelto universal.⁸¹

Esta cultura se construyó con la suma de diferentes pensamientos y tradiciones de otros pueblos a lo largo del tiempo, una de las manifestaciones culturales que constituye su base fundamental sería el cristianismo, el cual se fue confeccionando a lo largo de muchos siglos, tomando ideas de diferentes cultos hasta llegar a construir un pensamiento que no sólo trabajaba en el ámbito espiritual, sino que también transmitía su ideología a través de los espacios políticos y culturales de los territorios ocupados. En el siglo XVI, el poder de la Iglesia Católica se sostenía gracias a sus múltiples lazos con diversos reinos del mundo, manteniendo vínculos con quienes abiertamente se identificaban con la ideología cristiana personificada por el Papa; sobre todo, ante los cambios ideológicos que se vivían en Europa y al interior de la Iglesia, ya que en ese tiempo se presentó un cisma dentro de la institución católica, con la propuesta de lo que se ha llamado la Reforma protestante, promovida principalmente por Martín Lutero, que impulsaba una espiritualidad independiente de la jerarquía eclesiástica, cuestionando las prácticas de sus integrantes.⁸²

En este contexto, como parte de las diversas estrategias políticas de la Iglesia Católica se comprende el apoyo mutuo con la Corona española, cuyos reyes sostenían y respaldaban la guerra encabezada por el Papa contra el llamado “infiel”, es decir, contra los pueblos de origen árabe, seguidores del Islam y que, a su vez, sostienen su pensamiento en otro de los libros sagrados de la humanidad, el Corán. Así mismo, los reyes católicos sustentaban su pensamiento y actuar en ideales medievales, en ese sentido, “un

⁸¹ Romero, José Luis. *La cultura occidental. Del mundo romano al siglo XX*. Siglo XXI Editores. Argentina: 2011. p.12.

⁸² En ese contexto de luchas políticas y religiosas, la corona española buscaba posicionarse en Alemania, sin embargo, perdería ese territorio y otros más contagiados por la ola del protestantismo.

importante aspecto de la teoría del reino cristiano fue la idea apostólica, esto es, que uno de los deberes de los reyes era extender el Evangelio entre los infieles. En la Edad Media todos los reyes eran considerados reyes-misioneros, reyes-apóstoles”.⁸³

Para entonces, luego de la entrega de Granada, finalizaban diez años de guerra en la península hispánica, en una mítica reconquista del territorio dominado y colonizado durante 800 años por grupos de origen árabe.⁸⁴ En ese tiempo, la Corona española se sostenía jurídica y militarmente en antiguos modelos de origen romano, debido a otra ocupación territorial anterior; así como en una estructura religiosa, construida y justificada en el providencialismo, lo cual significaba que todo lo que sucedía en el mundo y en el universo era obra de su dios.⁸⁵ De esta forma, se encontraban aliados dos poderes para el nuevo orden civilizatorio de los territorios: el poder terrenal y el poder divino.

Siendo consecuente con la filosofía establecida en la Biblia, la Corona española inició una guerra de invasión en América a partir del siglo XVI, acompañada e impulsada por la Iglesia Católica, justificándola como una guerra “santa”, expandiendo así una larga batalla contra los infieles de cualquier parte del mundo conocido o por conocer, continuando una antigua lucha contra el mal, enfrentando a distintos pueblos clasificados como “paganos”, “idólatras” o “salvajes”.⁸⁶ Desde tiempos antiguos narrados en la Biblia, el discurso para ejemplificar el poder del dios cristiano debía mostrar que había agentes del mal que sólo él era capaz de vencer, éstos podían ser mujeres, curanderas, brujas, turcos, negros, indígenas o todos aquellos que profesaran una religiosidad distinta al cristianismo, imponiendo su dominio sobre los derechos de otras culturas clasificadas como “infieles”.

La filosofía, tal como se ejercitaba y enseñaba en la Península, con su fondo aristotélico-medieval, compuesto de lógica, filosofía natural, ética y metafísica, sólo pudo reproducir el modelo europeo, por su drástica diferencia con la cultura preexistente. Las culturas indígenas tenían sus cosmovisiones y sus interpretaciones del mundo natural y humano, pero nada de eso fue conocido en los comienzos, y, de haberlo sido, tampoco habría podido influir en la enseñanza del colonizador, que las consideraba, literalmente, obra del demonio.⁸⁷

⁸³ Phelan, Jhon. *El reino milenar de los franciscanos en el Nuevo Mundo*. Tra d. Josefina Vázquez. Instituto de Investigaciones Históricas. UNAM. México: 1972. p. 24 y ss.

⁸⁴ Cfr. Ríos: 2011, Amelang: 2011, De Zayas: 2006, Muría: 1973, Manzano: 2006, Lynch: 2007, Iglesia: 1980.

⁸⁵ A su vez esta idea sostendría su doctrina en el mesianismo, lo cual significa que son seguidores de las palabras del Mesías para los pueblos hebreos.

⁸⁶ Cfr. Zavala, Silvio. *La colonización española en América*. SEP-Setentas. México: 1972.

⁸⁷ Torchia Estrada, Juan Carlos. *Filosofía y Colonización en Hispanoamérica*. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Filosóficas. Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe. UNAM. México: 2009. p.13.

Respecto al trabajo colonizador sobre los pueblos de la América antigua, existieron diversas posturas entre europeos del viejo y del nuevo mundo frente a los “nuevos” territorios, naturalezas, seres y culturas otras. Pero, sobre todo, las discusiones sobre cómo clasificar y qué hacer con los indígenas generaron también distintas lecturas de la nueva realidad colonial. “De tres corrientes principales derivó la mayor parte de las ideas que campean en la teoría político-eclesiástica que sustentó la creación del imperio español ultramarino”,⁸⁸ una de ellas era la interpretación civil encabezada por Juan Ginés de Sepúlveda y Francisco López de Gómara; otra explicación era la de los teólogos dominicos, entre quienes se encontraban Bartolomé de las Casas y Francisco de Vitoria; la tercera corriente de pensamiento era la de los franciscanos,⁸⁹ quienes “tenían conscientemente una idea apostólica de su propia misión en el Nuevo Mundo. Se remitían a la edad de los doce apóstoles, no sólo como fuente de inspiración sino también como prototipo de sus propias labores misioneras”,⁹⁰ viviendo de acuerdo a su ideología en la última hora previa al anunciado Apocalipsis.

Dentro de sus parámetros de temporalidad, el espacio [que ocuparían los indígenas] es el origen de los reinos antes de la llegada del Salvador, ese es el horizonte de los mexicas. De ese modo se igualan con todas las otras naciones paganas, entran en el cuadro de una historicidad domesticada en donde existe un lugar para ellos.⁹¹

En la renovación de la idea que justificaba la guerra frente a pueblos no cristianos, un espacio de discusión y toma de decisiones, que influyó en las posturas de la Corona española, fue la escuela de Salamanca, donde estudió la mayor parte de los franciscanos colonizadores, la cual:

Era una ‘escuela’ en el sentido de que todos sus miembros compartían la misma preocupación por la necesidad de describir y explicar el mundo natural, y el lugar del hombre en éste, en los mismos términos realistas que Aquino había empleado en la *Summa contra gentiles*. Se trataba de defender la verdad de los Evangelios y del Decálogo, la primacía del comportamiento normativo de los cristianos y la justicia de las instituciones políticas y sociales europeas [...] La teoría de la ley natural determinó el curso del análisis que hicieron los teólogos de Salamanca del ‘problema’ del indio americano.⁹²

⁸⁸ Phelan: 1972. p.17.

⁸⁹ Cfr. Phelan. *Op. cit.* p.69.

⁹⁰ Phelan. *Op. cit.* p.69.

⁹¹ Segundo, Miguel. *Trabajar sobre las ruinas del otro: temporalidad india y sentido del paganismo en la Historia General de fray Bernardino de Sahagún*. En Revista Fronteras de la Historia. Vol.17. México: 2012. p.30.

⁹² Pagden, Anthony. *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Alianza Editorial. España: 1982. p.93-97.

En este mismo lugar, dictaba cátedra Francisco de Vitoria, un doctor muy consultado en su momento y, que en sus disertaciones para justificar la guerra frente a los pueblos americanos, brindó los argumentos jurídico-teológicos sostenidos en pensamientos de origen heleno-romano, lo cual se refleja en su obra *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, en la cual señaló que:

Es principio general del derecho de gentes que todas las cosas tomadas en la guerra pasen a poder del vencedor [...] además, porque (como dicen los doctores al tratar de la materia referente a la guerra) **el príncipe que hace una guerra justa, se convierte**, por la fuerza del derecho que lo asiste, **en juez de los enemigos y los puede castigar jurídicamente y condenar** en conformidad con la gravedad de las injurias recibidas.⁹³

De esta manera, el derecho natural conocido por los europeos fue re-interpretado desde el cristianismo para ejercerlo en el “Nuevo Mundo” y establecer su forma de ordenar la vida. Así, los europeos justificaron la guerra en sus percepciones jurídicas y teológicas, siendo juez y parte frente a los indígenas americanos, condenándolos y castigándolos por las injurias cometidas sin saberlo. Asimismo, la justificación del poder de unos sobre otros mediante las jerarquías establecidas para el orden social, también tiene su explicación en las reflexiones del reconocido jurista y teólogo, profesor de varios de los colonizadores llegados a la América.

Y como **el mejor sistema de gobierno es la monarquía**, según lo explica egregiamente **Santo Tomás** en *De regimine principum*, y también **Aristóteles** en el tercero de la *Política*, **se concluye que, por intuición divina, debe haber en el orbe un emperador**. Además, las **cosas que están fuera de la naturaleza, deben imitar a las naturales**; y cómo en éstas hay siempre un solo rector, que es en el cuerpo el corazón y en el alma la razón, **del mismo modo debe haber uno solo en el orbe, como no hay más que un solo Dios**.⁹⁴

En ese sentido, lo que los europeos comprendían como derecho natural, ignoró la percepción de los indígenas sobre su forma de organizar la vida, encontrándose así fuera de la naturaleza occidental. Para los europeos el mejor sistema de gobierno era la monarquía, idea que se venía sosteniendo y modelando desde la época de Aristóteles, renovada en otro tiempo por Tomás de Aquino y en el siglo XVI por Vitoria, quien apuntalaba el argumento de su filosofía en la cual se comprendía que así como hay un señor en el cielo debía existir uno en la tierra, además de que el mismo modelo se

⁹³ Francisco de Vitoria. *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*. Espasa-Calpe. Tercera edición. Colección Austral. España: 1975. p.96. (El remarcado es nuestro).

⁹⁴ *Ibid.* p. 55 y 56.

trasladaba a las acciones de la vida en sociedad. De esta forma, en la justificación para hacer la guerra en América:

La participación de los intelectuales universitarios en el debate sobre la justicia de la ocupación española fue el resultado de una larga duración. Durante siglos los escolásticos habían actuado en España, igual que en el resto de Europa, como consejeros officiosos de la Corona en temas morales e intelectuales [...] Los juicios que emitían estos hombres frecuentemente podían estar dirigidos a legitimar fines políticos a corto plazo, a proporcionar a la Corona una justificación ética para una acción que, en la mayoría de los casos, ya estaba decidida.⁹⁵

Siguiendo la lógica de estos argumentos, la injuria de los indígenas frente a los europeos se explicó en el ámbito jurídico del momento, utilizando las justificaciones de los doctores en la materia, como la obra de Francisco de Vitoria, donde se renovó la idea de que “esos bárbaros, aunque, como antes dijimos, no sean del todo amentes, distan, si n embargo muy poco de los amentes, lo que demuestra que nos son aptos para formar o administrar una república legítima en las formas humanas y civiles”.⁹⁶ Según las palabras del dominico, los indígenas americanos igual que otros paganos de la antigüedad europea eran seres que no razonaban como se hacía en el viejo mundo, por lo tanto, en su clasificación, los seres americanos pensaban limitadamente, según su interpretación “distan [...] muy poco de los amentes”, lo que justificaba la visión de los religiosos ante los indígenas al encajarlos en su clasificación de infantilidad y necedad de tutelaje permanente, en todos los espacios de la nueva sociedad colonial, idea que además se adoptada y avalada por la Corona española. En su percepción del mundo, la razón era una cualidad que sólo algunos pueblos habían conseguido, lo cual en su interpretación permitía formar o no una organización social que en el imaginario occidental, se relacionaba con una República como manifestación del ser civilizado frente al ser salvaje, bárbaro, idólatra.⁹⁷ En ese sentido:

La función primaria del término ‘bárbaro’ y de los demás términos del mismo origen, ‘barbárico’, ‘barbaridad’, era distinguir a los miembros de la sociedad a la que pertenecía el observador de los que no lo eran... suponían que ellos eran todo lo que el ‘bárbaro’ no era; y la palabra ‘bárbaro’ tiene un antónimo en los términos ‘civil’ o ‘político’.⁹⁸

⁹⁵ Pagden, Anthony. *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Alianza Editorial. España: 1982. p.51 y 52.

⁹⁶ Francisco de Vitoria. *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*. Espasa-Calpe. Tercera edición. Colección Austral. España: 1975. p.105.

⁹⁷ Desde el tiempo en que se recuperan las obras del llamado primer historiador europeo, de origen griego, Herodoto, en el libro IV de *Historias*, describe al otro distinto, en ese caso a los escitas, como los bárbaros de ese tiempo. *Cfr.* Heródoto. *Historias*. Introducción, versión, notas y comentarios de Arturo Ramírez Trejo. Biblioteca *Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*. UNAM-Coordinación de Humanidades. México: 2008.

⁹⁸ Pagden. *Op. cit.* p.35.

Lo anterior permitió que la Corona española iniciara junto con la Iglesia Católica una colonización permanente, impuesta, entre otras razones, a través del dominio de los espacios de organización social, sobre todo, con el control de las normas morales, las costumbres, las creencias y la educación. Dicha tarea fue realizada, principalmente, por las diversas órdenes religiosas desde sus respectivas interpretaciones de la misión evangelizadora, de tal suerte que la llamada “conquista surgió concebida como empresa estatal y por lo mismo, religiosa. Es por ello que en los primeros días de este proceso, tanto para los reyes, como para los propios conquistadores, el verbo “conquistar” aparece como sinónimo de “cristianizar”.⁹⁹ La expansión del nuevo poder político y religioso por diversos territorios del mundo estableció formas de gobierno que modificaron las pre-existentes, encubriéndolas y sobreponiendo las suyas; imponiendo como modelo una sola Corona, con una sola lengua y una sola religión.

Quando los Reyes Católicos comenzaron a verse reocupados por el problema jurídico de América, consultaron a diferentes autores acerca de la manera justa de fundar los derechos que España iba adquiriendo con sus actos en el Nuevo Mundo; varios teólogos y un jurista de los más distinguidos de la corte, Juan López de Palacios Rubios, recordaron la tesis emitida en el siglo XIII y consideraron que el caso de América consistía en un ejercicio de aquel derecho perteneciente a la Cristiandad. Es decir, cuando el papa Alejandro VI otorgó sus bulas pontificias a favor de los reyes de España, ejecutó un acto que estaba de acuerdo con la doctrina de supeditación de los derechos del mundo infiel a la autoridad cristiana.¹⁰⁰

En este contexto, se impusieron otras formas de gobierno, modificando la organización social, cultural y económica en la península hispánica y la de los distintos territorios ocupados, sometiendo y dominando a otras culturas bajo las leyes hispano-cristianas.¹⁰¹ Desde entonces, se dictaron diversas ordenanzas por parte de la Corona española, en diversos tiempos y bajo decisiones del momento, respondiendo a los contextos e intereses con que se manejó el control de los territorios ocupados, estableciendo un nuevo orden para organizar los territorios bajo un modelo de apropiación y control del espacio, de la naturaleza y de los seres. En su expansión, la monarquía hispana implementó tres ejes que permitieron su crecimiento: 1) la guerra contra el Islam y los llamados infieles por el control de las rutas del Mediterráneo, 2) la cuestión dinástica y la liga con Italia, y 3) la consolidación de la expansión atlántica con la colonización de

⁹⁹ Mires, Fernando. *La colonización de las almas. Misión y conquista en Hispanoamérica*. Libros de la Araucaria. Argentina: 2007. p.15.

¹⁰⁰ Zavala. *Op. cit.* p.18.

¹⁰¹ De acuerdo a los parámetros de la época la “conquista era una figura jurídico-militar, [con la cual ya desde 1479], los reyes católicos, explican que: enviamos ciertos nuestros capitanes e gentes a la conquista de la Gran Canaria, contra los canarios infieles, enemigos de nuestra santa fe católica que en ella están”. *Cfr.* Dussel, Enrique. *1492 el encubrimiento del otro. Hacia el origen del “Mito de la modernidad”*. Biblioteca Indígena. 2008. p.39.

América.¹⁰² A partir de entonces, “la fe, la comunicación del derecho de gentes y la razón constituyen los nuevos valores en que piensan los tratadistas españoles para justificar la penetración europea en las Indias Occidentales”.¹⁰³

Desde una perspectiva jurídica y teológica, la justificación de la “conquista” militar por parte de la monarquía hispánica fue justamente la propagación del Evangelio, como quedó asentado no sólo en las bulas alejandrinas sino sobre todo el concepto de “justos títulos” que legitimaba el dominio español sobre el Nuevo Mundo. Por ello es que la cristianización de los pueblos conquistados fue un asunto político y religioso.¹⁰⁴

El llamado “descubrimiento” de América permitió que la Corona española, luego de largas luchas por el control del Mediterráneo y las rutas a Oriente, volteara sus ojos hacia otros confines, enfocando toda la industria marítima, militar y económica en patrocinar la ocupación del nuevo gran territorio otorgado por el poder papal. Así, los hispanos invadidos anteriormente por diversos pueblos, ahora invasores, impusieron un mismo modelo de colonización en todos sus territorios.

La sociedad y la economía españolas se habrían levantado sobre dos pilares, la tierra y la plata, la agricultura castellana y la minería americana. El lujo ostentoso de la corte y la aristocracia, los palacios y las mansiones, el esplendor barroco de la Iglesia, el complicado aparato de gobierno burocrático, las flotas y los ejércitos que se extendían por Europa y por el mundo extraeuropeo, todo el tejido de su sociedad aristocrática y el poder de su imperio se sustentaban, en último extremo, sobre las espaldas de los campesinos castellanos y los indígenas americanos. Los nobles, como la Corona, obtenían su riqueza de esas dos fuentes, pues además de las grandes propiedades y los numerosos vasallos que trabajaban para ellos en Castilla, acrecentaban su riqueza en las Indias con lucrativos virreynatos y otras fuentes de ingreso.¹⁰⁵

La base de la riqueza de la Corona española se sostuvo en la explotación de los pueblos sometidos en su propio territorio y en los que fue invadiendo, dando origen a la primera economía global que articuló los mercados de Oriente, Europa y América. Este sistema económico transpacífico y transatlántico permitió el crecimiento y expansión de la Corona hispana, y a que las riquezas y recursos saqueados en los nuevos territorios ocupados generaron su crecimiento económico y el de otros reinos europeos que también se beneficiaron con la extracción de oro y plata del llamado “Nuevo Mundo”, así como de la explotación de indígenas y africanos. De esta manera, el largo siglo XVI se caracteriza por

¹⁰² Cfr. Lynch (2007), Manzano (2006), Jover Zamora (1981), Rucquoi (2000), Rubial (2000).

¹⁰³ Cfr. Zavala, Silvio. *La colonización española en América*. SEP-Setentas. México: 1972. p.18.

¹⁰⁴ Cfr. Manuel Pérez, Claudia Parodi y Jimena Rodríguez. *No solo con las armas. Cultura y poder en la Nueva España*. Iberoamericana, Vervuert. Bonn/Artigas Editores. España: 2014. p.12. También se puede consultar las obras de Zavala (1972), Pastor (1983) y Gibson (2007).

¹⁰⁵ Lynch, Jhon. *El mundo hispánico en 1600*, en *Los Austrias, 1598-1700*. Editorial Crítica. Barcelona: 2007. p-11.

“la apertura geopolítica de Europa al Atlántico; es el despliegue y el control del sistema-mundo en sentido estricto, y la invención del sistema colonial, que durante 300 años inclinará lentamente la balanza económica-política a favor de la antigua Europa”.¹⁰⁶

En este contexto, algunos elementos de la guerra contra la población de origen árabe en la península hispánica se repitieron varios años después en América,¹⁰⁷ al utilizar estrategias militares como: cortar los caminos, quemar los pueblos y campos de cultivo, destruir las obras hidráulicas, así como el aprovechamiento o generación de supuestos conflictos internos. Asimismo, un punto importante para nuestro estudio es el establecimiento de la unidad religiosa y lingüística¹⁰⁸ impulsada para la evangelización de las personas no cristianas bajo la dirección del arzobispo de Granada, fray Hernando de Talavera, amigo y confesor del rey Isabel, que sentó las bases del trabajo que continuaron las órdenes religiosas que llegaron a América para luchar contra la supuesta infidelidad e idolatría de los indígenas, “tan emparentados” con árabes y judíos, como lo establecieron distintos cronistas.

Para ello, una herramienta muy importante en este proceso fue la fundación de la escuela de Granada, en la que educaron, de acuerdo a su pensamiento, a los hijos de los “infieles”, guiados por los evangelizadores cristianos, fórmula que se repetiría en México con el Colegio de Tlatelolco y otros espacios educativos fundados bajo el nuevo orden, principalmente por los franciscanos. “la educación como conquista, ya habíamos de moriscos o de indios, en sus modalidades de primeras letras o enseñanza superior, va polarizada a las generaciones más jóvenes de ambas comunidades. El niño, el joven, es el verdadero sujeto/objeto del proceso educativo”.¹⁰⁹

Sin embargo, la conversión religiosa en ambos continentes no fue nada fácil, la idea de una evangelización pacífica era un ideal, ya que ni árabes ni indígenas olvidaron fácilmente las antiguas costumbres; además de las adaptaciones y resignificaciones generadas con las distintas mezclas culturales. En ese sentido, a pesar de responder a la misma tarea de expansión y poder de la corona española en el contubernio con la Iglesia

¹⁰⁶ Dussel, Enrique. *Transmodernidad e interculturalidad*. En Lander, Edgardo. *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO-Unesco-CICCUS. Argentina: 2011. p. 58.

¹⁰⁷ Cfr. De Zayas, Rodrigo. *Los Moriscos y el racismo de Estado. Creación, persecución y deportación*. Editorial Almuzara. Córdoba, España: 2006. En el mismo tenor se puede revisar el libro de Garrido Aranda, Antonio. *Moriscos e indios. Precedentes hispánicos de la evangelización en México*. Instituto de Investigaciones Antropológicas e Investigaciones Históricas. UNAM. México: 2013. También se puede consultar el trabajo de Amelang James S. *Historias paralelas: judeoconversos y moriscos en la España moderna*. Tres Cantos. Ediciones Akal. Madrid: 2011.

¹⁰⁸ Cfr. Payás, 2010; Tavárez, 1999, 2009 y 2012; Zimmerman, 2014; Calvet, 2006.

¹⁰⁹ Garrido Aranda, Antonio. *Moriscos e indios. Precedentes hispánicos de la evangelización en México*. Instituto de Investigaciones Antropológicas e Instituto de Investigaciones Históricas. UNAM. México: 2013. P. 87 y ss.

católica, la colonización cultural tenía una diferencia en las fórmulas utilizadas, ya que al interior de Europa se aplicó el control de sus saberes a través de la confesionalización, mientras que en América se estableció mediante el largo proceso de evangelización. Iniciando desde el siglo XVI los procesos de subjetivación sobre las culturas indígenas, sosteniendo las bases de la colonialidad en América.¹¹⁰

La persecución religiosa se manifestó en la península hispánica con la quema de ediciones del Corán, mientras que en América los códigos corrieron la misma suerte. Las prácticas inquisitoriales persiguieron los mismos objetivos en ambas partes del mundo: descubrir a los idólatras y extirpar las costumbres clasificadas y ligadas con lo demoníaco.¹¹¹ En ese sentido, la invención de la presencia del diablo y lo diabólico sería el resultado de la mezcla de creencias muy antiguas, convirtiéndose para el pensamiento cristiano, en la representación perfecta para enseñar la parte contraria a la supuesta bondad de su dios: la maldad, lo malo, lo negativo. De esta forma:

La erradicación del paganismo en América puede observarse como el fin de un camino iniciado en el Imperio Romano, pues, al igual que lo ocurrido con los paganos al finalizar el Concilio de Nicea y al institucionalizarse la Iglesia entre los siglos II a IV, los españoles quemaron los códices o libros indígenas prehispánicos; prohibieron que los indios se reunieran en sus lugares sagrados y persistieran en sus sacrificios y ritos idólatras; castigaron a quienes blasfemaron; asesinaron a las autoridades indígenas que no se sometieron; destruyeron sus templos y lugares sagrados y levantaron iglesias cristianas sobre sus ruinas. También procedieron a escribir la historia del pasado precolombino, como lo habían hecho antes los cristianos al reescribir la historia de la antigüedad griega y romana.¹¹²

La colonización en el llamado “Nuevo Mundo” fue justificada teológicamente bajo la idea de la extirpación de idolatrías que se conocía desde tiempos antiguos, en ello pusieron todos sus esfuerzos las órdenes religiosas, una de éstas fue la de los franciscanos, la cual, como hemos visto anteriormente contaba con experiencias previas en la tarea de explorar y evangelizar a otros pueblos. “Al abrirse a partir del siglo XVI el gran campo evangelizador de América, los hermanos menores ya tenían una tradición misionera muy rica que partía desde su fundador y se extendía a través de la Baja Edad Media”.¹¹³ De esta forma, las exploraciones en busca de difundir la idea del cristianismo permitieron elaborar diversos métodos de conocimiento respecto a otros pueblos en la tarea de evangelización,

¹¹⁰ Cfr. Vázquez García, Francisco. *La invención del racismo. Nacimiento de la biopolítica en España, 1600-1940*. Akal. Madrid: 2009.

¹¹¹ Cfr. Augé: 1982; Moshe Halbertal y Avishai Margalit: 1992; Delumeau: 1989; Muchembled: 2004; Bernand y Gruzinski: 2009, Tavárez: 1999, 2009 y 2012.

¹¹² Pastor, Marialba. 2011. p.11.

¹¹³ Rubial. *Op. cit.* p.22 También se pueden consultar los trabajos de Ricard, 2004; Baudot, 1990 y 2001.

de acuerdo al contexto cultural de los pueblos por los cuales se fue expandiendo dicho pensamiento. “La cristiandad, por primera vez, podía cumplir sus pretensiones universales a escala mundial. El Evangelio podía ser llevado a toda la gente y a todas las razas. Ahora sería posible predicar en todas las lenguas que el hombre hablaba”.¹¹⁴

En su guerra frente a la idolatría en América, los misioneros franciscanos siguieron un modelo instaurado en la península hispánica por el año de 1527 en la zona de Navarra, para entonces las clasificaciones respecto a otras culturas fueron renovadas con el *Tratado de las supersticiones y hechicerías* elaborado por fray Martín de Castañega, amigo y compañero de Andrés de Olmos, quien llegó a evangelizar en el llamado “Nuevo Mundo” y que a su vez adaptó la obra antes mencionada con su *Tratado de hechicerías y sortilegios* de 1553.¹¹⁵ Ambos franciscanos habían sido alumnos de Juan de Zumárraga, artífice de los primeros trabajos de colonización cultural encabezada por la Iglesia Católica en América; estos autores seguían la idea establecida en la Biblia frente a la idolatría como eje rector en una guerra “santa” contra los diversos enemigos de su fe, los cuales encontraron en distintas campañas de extirpación y evangelización. (Ver cuadros 1 y 2) De esta manera:

El tratamiento simbólico y físico que recibieron los “indios” americanos (como todas las poblaciones exóticas) no es tan diferente de la que fueron objeto los campesinos franceses, alemanes, ingleses o españoles. La Edad Media muestra su odio y su negación del campesino; el villano. Si acaso tiene alma es ciertamente un alma de segunda clase, como la del indio.¹¹⁶

Existieron distintas formas de aplicar el modelo establecido para hacer frente a la idolatría y que, con sus particularidades, adaptaron algunos evangelizadores en los diversos contextos geográficos y culturales. Algunas características que pueden o no compartir las crónicas evangelizadoras son: 1) Adaptación a diversos contextos asignando nuevos clasificatorios sobre el territorio, la naturaleza y los indígenas; 2) Entrevistas a ancianos y en algunos casos también a estudiantes; 3) Fundación de Conventos, Colegios y Universidades; 4) En otro momento con las campañas de extirpación se aplicaron cuestionarios inquisitoriales; 5) La descripción-apropiación en torno a las imágenes y los símbolos que representan, así como las palabras que los nombran según su forma de ver y vivir en el mundo. Además de trabajar en el dominio de las lenguas a través de la

¹¹⁴ Phelan, Jhon. *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*. Trad. Josefina Vázquez. Instituto de Investigaciones Históricas. UNAM. México: 1972. p. 32.

¹¹⁵ Respecto al modelo franciscano y las influencias en la obra de fray Bernardino de Sahagún se pueden consultar: León Portilla: 2007 y 2011, López Austin: 2011, Baudot: 1997 y 2001, Segundo: 2012, y Sanfuentes: 2013.

¹¹⁶ Rozat, Guy. *Indios imaginarios e indios reales*. Universidad Veracruzana-INAH. México: 2002. p.31.

elaboración de vocabularios y gramáticas, herramientas que se eran utilizadas en los territorios ocupados, con ello:

Los frailes lograron acercarse con mayor profundidad a varias lenguas nativas y someterlas a la “prisión del alfabeto” con la intención de producir “artes”, vocabularios y textos doctrinales que acercaran a la instrucción de los religiosos recién llegados y les ayudaran a predicar entre los naturales.¹¹⁷

De esta forma, los modelos descriptivos aplicados por distintos cronistas sobre las costumbres indígenas, especialmente en torno a la visión de la espiritualidad, renovaron una larga lucha frente a otros cultos de pueblos no cristianos. En este contexto, se comprenden las palabras de uno de los llamados padres de la Iglesia Católica, Agustín de Hipona, que en la introducción al libro VI de su obra “La ciudad de Dios”, escrita entre el año 412 y 426 d.C., renovó para su época los argumentos para la confrontación respecto a otras espiritualidades:

Me parece que he disputado bastante en estos cinco libros pasados contra los que temerariamente sostienen que por la importancia y comodidad de la vida mortal, y por el goce de los bienes terrenos, deben adorarse con el rito y adoración que los griegos llaman latria, y se debe únicamente al solo Dios verdadero, a muchos y falsos dioses, de los cuales la verdad católica evidencia que son simulacros inútiles, o espíritus inmundos y perniciosos demonios, o por lo menos criaturas, y no el mismo Creador.¹¹⁸

En otro momento de la historia, uno de los principales pensadores del cristianismo católico continuaba el modelo para clasificar y juzgar los cultos de otros pueblos como seguidores de “muchos y falsos dioses”, señalando que “la verdad católica” que se encuentra en la Biblia “evidencia” lo que para él y su filosofía “son simulacros inútiles”, “espíritus inmundos”, “perniciosos demonios”, todos calificativos despectivos para afirmar que son todo menos “el mismo creador”, justificando con su obra el poder imperial-religioso, resultado de la unión entre el cristianismo y el imperio romano, recreando la idea de una ciudad ideal, alegoría de un mundo moldeado bajo los principios de esta religión. “Esta idea del valor compensativo, tan cargada de referencias a la *Ciudad de Dios* de san Agustín, es clarísima en casi todos los franciscanos”.¹¹⁹

¹¹⁷ Alcántara Rojas, Berenice. “Palabras que se tocan, se envuelven y se alejan. La voz del “otro” en algunas obras en náhuatl de fray Bernardino de Sahagún”. En *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*. Danna Levin y Federico Navarrete Linares (coords.) Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Azcapotzalco y UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas. México: 2007. p.115.

¹¹⁸ Agustín de Hipona. *La ciudad de Dios*. Introducción y notas de Rosa Ma. Marina Sáez. Editorial Gredos. Barcelona: 2007.

¹¹⁹ Rubial. *Op. cit.* p.123 y ss. También se puede consultar Phelan. *Op. cit.*

En ese sentido, un religioso que utilizó los argumentos renovados por Agustín de Hipona para describir los cultos de otros pueblos, pero aplicados al mundo indígena americano, dando continuidad a la misión evangelizadora de la orden franciscana,¹²⁰ fue fray Bernardino de Sahagún, que en su narrativa estableció una serie de ideas en torno a los antiguos mexicanos, una de las culturas indígenas del territorio renombrado como América a partir del siglo XVI. Esta labor fue ampliamente desarrollada en su *Historia General de las cosas de Nueva España*,¹²¹ una de las obras más consultadas como herramienta para conocer una parte de la historia del México antiguo, la cual comienza con la siguiente afirmación:

El médico no puede acertadamente aplicar las medicinas al enfermo sin que primero conozca de que humor, o de que causa proceda la enfermedad; de manera que el buen médico conviene sea docto en el conocimiento de las medicinas y en el de las enfermedades [...] y porque, los predicadores y confesores médicos son de las ánimas, para curar las enfermedades espirituales conviene que tengan experiencia de las medicinas y de las enfermedades espirituales.¹²²

Para el europeo del siglo XVI la autoridad de un médico, el trabajo de curar a las personas, así como la imagen moral que representaba, eran figuras retóricas utilizadas para justificar la evaluación de un “enfermo”, diagnosticarlo e intentar curarlo. En ese sentido, Sahagún transmitió la experiencia de lo que vio como enfermedades del espíritu, así como la medicina que se debía aplicar en torno a la forma de ver y vivir en el mundo por parte de las culturas indígenas. Luego de señalar la presencia de lo que llamó “enfermedades del espíritu”, el franciscano describe a qué se refiere con ello:

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: Los pecados de la idolatría y ritos idólatricos y agüeros, y abusiones y ceremonias idólatricas, no son aún perdidos del todo.¹²³

En estas palabras alerta a los ministros encargados de la evangelización sobre lo que para él eran “enfermedades espirituales” y que identifica como “pecados”, los cuales son prácticas sociales incorrectas desde su pensamiento y moral religiosa. Asimismo, el “no

¹²⁰ León Portilla, Miguel. “Memoriales, relaciones, crónicas e historia. Sahagún en la historiografía del XVI”. En *El Universo de Sahagún. Pasado y presente*. Segundo Coloquio 2008. Romero Galván, Rubén y Máñez Pilar, coordinadores. IIH - UNAM. México: 2011. p.19 Otros autores que retoman la idea de que podría existir una continuidad en el trabajo franciscano son: Phelan: 1972, Rubial: 1996 y 20010, López Austin: 2011, Alcántara: 2007, Baudot: 1990, 1997 y 2001, Olivier: 2007 y 2010, Segundo: 2012, y Sanfuentes: 2013.

¹²¹ *Cfr. Introducción a la Historia General*, 1988, Josefina García Quintana y Alfredo López Austin.

¹²² Sahagún. *Op. cit.* p.17.

¹²³ *Ibid.*

son aún perdidos del todo” manifiesta la tarea que le ocupó durante largo tiempo, al buscar diversos “remedios” en su tarea de extirpación frente a las “costumbres” de las culturas indígenas, con lo cual justificaba, una vez, más la guerra frente a otras culturas, utilizando el encubrimiento y la apropiación sobre el supuesto pensamiento mexicano en torno a lo sagrado, sus símbolos y ceremonias. En ese sentido, el trabajo de Sahagún era pensado como una herramienta “para predicar contra estas cosas, y aun para saber si las hay, menester es de saber cómo las usaban en tiempo de su idolatría, que por falta de no saber esto en nuestra presencia hacen muchas cosas idólatricas sin que lo entendamos”.¹²⁴ El franciscano explica su participación en la empresa colonial al “predicar contra” las acciones y formas de pensar de los indígenas, señalando la importancia en describirlas, ya que por no saber reconocerlas se siguieron haciendo sin que los europeos se dieran cuenta de ello, veamos ahora el por qué y sobre qué escribió:

Pues por qué los ministros del Evangelio que sucederán a los que primero vinieron, en la cultura de esta nueva vida del Señor no tengan ocasión de quejarse de los primeros, por haber dejado a obscuras las cosas de estos naturales de esta Nueva España. Yo, fray Bernardino de Sahagún, fraile profeso de la Orden de Nuestro Seráfico Padre San Francisco, de la observancia natural de la Villa de Sahagún, en Campos, por mandato del muy Reverendo Padre el P. fray Francisco Toral, provincial de esta Provincia del Santo Evangelio [...] **escribí doce libros de las cosas divinas, o por mejor decir idólatricas y humanas y naturales de esta Nueva España:** el primero de los cuales trata de los dioses y diosas que estos naturales adoraban.¹²⁵

Desde el primer prólogo de su *Historia general*¹²⁶ fray Bernardino señaló que uno de sus objetivos era escribir sobre las “cosas” observadas en el territorio renombrado como la “Nueva España”, es decir, sobre lo que se supone sería la forma de ver y vivir el mundo por parte de los antiguos mexicanos, estableciendo con su narrativa las sueltas ideas indígenas en torno a lo divino, lo humano y lo natural. Luego de explicar que por mandato escribió su obra, el franciscano deja ver que su trabajo se centró en describir “las cosas divinas”, para inmediatamente utilizar un adjetivo que resume una tarea de larga duración, en la que viejas guerras contra viejos enemigos resurgían en América, señalando que “por mejor decir”, las “cosas divinas” de los indígenas son “idólatricas”.

¹²⁴ *Ibíd.*

¹²⁵ Sahagún. *Op. cit.* p.17. Las negritas son nuestras para remarcar la descripción del fraile sobre el mundo indígena.

¹²⁶ En su narrativa la colonización del territorio es trazada sobreponiendo un nombre ligado a su historia, designando una nueva identidad al espacio “descubierto”, llamándolo la *Nueva España*, alegoría directa para recordar el origen y fin de la empresa impulsada por la Corona española y la Iglesia católica, apropiándose también con su escritura del antiguo Anáhuac.

Convencido de su labor misionera observó algunos aspectos sobre la forma de vivir y pensar el mundo por parte de los indígenas como “idolatrías” que debía extirpar, comprendiendo esta acción como la idea de “arrancar algo” para que deje de existir; lo cual explica el objetivo de los primeros evangelizadores, cuyo imaginario se sostenía principalmente en las llamadas “Sagradas Escrituras”. En ese sentido, “la expresión que con mayor frecuencia aparece en la Biblia para referirse a la idolatría es ‘el culto de otros dioses’, aunque el término arábigo *Avoda Zará*, que se traduce comúnmente como ‘idolatría’, ‘adoración de ídolos’ o ‘falsa idolatría’, significa literalmente culto extraño”.¹²⁷ A través de los años y de sus incursiones por diversas partes del mundo, la orden franciscana a la que pertenecía Sahagún, había “encontrado”, descrito e intentado evangelizar a diversas culturas que practicaban cultos a símbolos sagrados distintos a los suyos. Al describir las formas de ver y vivir por parte de los antiguos mexicanos, éstas fueron etiquetadas desde su percepción del mundo utilizando conceptos que generaron una serie de clasificatorios coloniales ligados a la idolatría vista previamente en otros pueblos con otras costumbres.

El estereotipo del pagano, construido por la Iglesia católica desde sus orígenes en los siglos III y IV, con el fin de consolidar su hegemonía y favorecer la expansión del cristianismo, constituyó la base del estereotipo del indio, elaborado por los españoles en el proceso de evangelización de los pueblos americanos en el siglo XVI.¹²⁸

De esta forma, comprendemos que para el fraile la idolatría manifestaba el culto a otros símbolos sagrados distintos de los suyos, representados con diversas imágenes que comprobaban al europeo el supuesto error de los indígenas respecto al culto “verdadero”, ya que para éstos solamente su dios podía ser considerado objeto de culto.¹²⁹ En ese contexto se comprende que:

La crítica de la idolatría se convierte en la crítica de la religión popular, y la lucha en un combate contra la imaginación, la superstición y la proyección de las masas del mundo propio en el de Dios [...] La prohibición de la idolatría es un intento de prescribir la exclusividad, de trazar el territorio único de un solo Dios.¹³⁰

Lo anterior explica por qué, desde las primeras descripciones sobre las costumbres indígenas, la palabra “ídolos” sería utilizada para designar a las representaciones de lo

¹²⁷ Moshe Halbertal y Avishai Margalit analizan distintos modelos de idolatría en religiones monoteístas en su obra *Idolatría. Guerras por imágenes: las raíces de un conflicto milenarío*. Editorial Gedisa. España: 1992. p.15.

¹²⁸ *Cfr.* Pastor: 2011. p.9.

¹²⁹ *Cfr.* Ricard, 2004.

¹³⁰ *Cfr.* Moshe Halbertal y Avishai Margalit. *Op. cit.* p.17.

sagrado, encubriendo y homogeneizando los diversos significados que tendrían para las culturas invadidas.¹³¹ En ese sentido:

Los religiosos, en particular los franciscanos, que pertenecían al movimiento de la prerreforma y del humanismo, fueron quienes introdujeron la imagen cristiana en México. Este episodio fundador se inauguró con la destrucción de los ídolos, o sea con la aniquilación de las imágenes del adversario [...] La *idoloclastia* fue a todas luces una manera de proseguir y consumir la conquista por otros medios. Este gesto demostraba una aguda conciencia de la importancia de la imagen en una estrategia de conquista y de colonización, e iba acompañado de un conocimiento exacto de las capacidades generales de la imagen: ésta podía ser, según los casos, una herramienta de la memoria, un instrumento de dominio, un sustituto afectivo o un señuelo engañoso.¹³²

Para los europeos, la acción de crear y hacer culto a símbolos de la naturaleza representados en piedra, les llevó a identificar los ceremoniales indígenas como rituales al dios o dioses no correctos, de acuerdo a descripciones previas establecidas para diferenciarse de las culturas con cultos similares a los que se habían enfrentado antes, colocándolos automáticamente en el modelo del paganismo conocido previamente.

Aunque con importantes variantes, algunos de los cronistas que describieron la religión de los mexicas acudieron al pasado grecolatino para llevar a cabo comparaciones de todo tipo. Por una parte, se trataba de ofrecer al público culto europeo modelos conocidos que se plasmaban sobre una realidad ajena difícil de comprender. Se condenaba también la idolatría de los indios equiparándola con la de los antiguos gentiles, tal como lo habían hecho los Padres de la Iglesia que escribieron en contra de las religiones «paganas».¹³³

De esta manera, los discursos¹³⁴ elaborados para tratar de explicar lo que se presentó y difundió como un “Nuevo Mundo”, intentaron describir, desde su propia experiencia y herramientas, nuevos territorios con una variedad de pueblos, culturas, saberes y lenguas hasta entonces desconocidas.

¹³¹ Cfr. Gruzinky: 2001 y 2006.

¹³² Gruzinski, Serge. “Colonización y guerra de imágenes en el México colonial y moderno”. En *Revista Internacional de Ciencias Sociales. América 1492-1992. Trayectorias históricas y desarrollo*. UNESCO. 1992. p.p. 533-545.

¹³³ En ese sentido, “Sahagún no fue el primer cronista en recurrir a este tipo de comparaciones, la encontramos tempranamente en la obra de Fernández de Oviedo: «a uno tenía [Moctezuma] por dios de la guerra, como los gentiles a Marte; e a otro honraba e sacrificaba como a dios de las aguas, según de los antiguos a Neptuno; otro adoraba por dios del viento, según de los gentiles a Eolo». También Bartolomé de Las Casas en su *Apologética Historia* equiparó de manera sistemática las edades del viejo mundo con los dioses amerindios, un método que adoptaron también fray Juan de Torquemada y Agustín de Vetancourt”. Cfr. Guilhem Olivier. “El politeísmo grecolatino: el ejemplo de la obra de fray Bernardino de Sahagún”. En *Revista Studi e Materiali di Storia delle Religioni*. Vol.76. No.2. Año 2010. p.389 y ss.

¹³⁴ La palabra *discurso* tiene distintos significados y aplicaciones según el tiempo y el contexto desde el cual sea utilizada. En cada relato de la historia, los discursos que la han contado justifican las acciones de un espacio-tiempo particular, de acuerdo al pensamiento desde el cual es emitido. Cfr. AML (www.academia.org.mx) y RAE (www.rae.es).

Desde su arribo a las playas situadas en la otra orilla del Atlántico, los europeos que iniciaron la colonización del “Nuevo Mundo” impusieron el monopolio de su propio sistema de comunicación oficial, basado en la preeminencia absoluta de la escritura alfabética.¹³⁵

Discurso narrativo y colonización

La colonización cultural del otro y lo otro, lo no europeo, formó parte fundamental en el dominio sobre los pueblos invadidos. A partir del siglo XVI, los discursos elaborados para explicar lo que los europeos vieron como un “Nuevo Mundo” establecieron representaciones que lo re-ordenaron y re-clasificaron; primero con la cartografía y después con la escritura se construyó una nueva representación del mundo. Para lograr esto, se implementaron diversos mecanismos de colonización, de esta forma, narrar estos acontecimientos fue también un instrumento de imposición y justificación del nuevo orden civilizatorio. Con ello, las narrativas coloniales renovaron la antigua idea en torno a que aquella persona que descubre “algo” tiene por consecuencia el derecho de conquista; al menos para una parte del mundo europeo, ésta fue una parte de la justificación para la expansión de su orden civilizatorio.¹³⁶ La idea sobre el “descubrimiento”¹³⁷ del territorio renombrado como América y de que los antiguos indígenas también habían sido “descubiertos”, se ha repetido en las narrativas de la historia hasta nuestros días, difundiendo dicha concepción de la realidad histórica a través de diversos documentos producidos en tiempos y contextos distintos, manteniendo el mismo argumento y sentido otorgado desde el siglo XVI.

Como ha sido explicado en diversos estudios críticos sobre este suceso, antes de que Cristóbal Colón fuera apoyado en su empresa por la Corona española, éste debió justificar lo que hasta ese momento era sólo una idea que faltaba probar.¹³⁸ Sabemos que tal “descubrimiento” no se cedió por obra divina como por muchos años fue explicado y difundido, sin embargo, dicha justificación en la búsqueda de una nueva ruta rumbo al Asia se combinó con diversas fuentes de información de aquella época, entre ellas, una historia, escuchada por el Almirante, contada por un piloto de barco cuya nave había llegado a un territorio desconocido, relato que se completaba con las lecturas más

¹³⁵ Lienhard. *Op. cit.* p.14.

¹³⁶ La idea del supuesto “descubrimiento de América” se puede explicar como el “encuentro, invención o hallazgo de una tierra o un mar no descubiertos o ignorados”. *Cfr.* AML; RAE.

¹³⁷ Otro significado de la palabra “descubrir”, implica la acción de “manifestar, registrar y hacer patente algo que está tapado o cubierto”; puede entenderse como la tarea de “hallar lo que estaba ignorado o escondido, principalmente tierras o mares desconocidos”. En ese sentido, el “descubrimiento” de América sería entonces el “hallazgo, encuentro o manifestación de lo que estaba oculto, secreto o era desconocido” hasta ese momento para el mundo occidental.

¹³⁸ *Cfr.* O’Gorman: 2012, Arrom: 1991, Pastor: 1983, Rabasa: 2009, Rozat: 2002, Sanfuentes: 2013, Zavala: 1972.

difundidas entre viajeros y exploradores del momento. De esta forma, “las primeras apreciaciones sobre los territorios americanos están compuestas típicamente y determinadas por los referentes que Marco Polo, Mendevill y tantos otros viajeros habían difundido por la Europa del siglo XVI”.¹³⁹

Las ideas o tópicos utilizados en diversas narrativas coloniales justificaban que aquella persona que escribe posee ciertos conocimientos que debe difundir, ofreciendo cosas nunca antes vistas ni descritas.¹⁴⁰ Con ello, se propaga la idea de la “novedad”, imponiéndose dicha acción como una “hazaña” realizada por un “explorador” que “descubre” y, por lo tanto, buscaría “conquistar” nuevos territorios para obtener o al menos aspirar al honor, la fama y la fortuna.¹⁴¹

Entre las nuevas normas narrativas se hallaban la constante caracterización de lo inesperado como novedoso, la elevación de las novedades a la categoría de descubrimiento, y la conversión del descubrimiento en una justificación para imponer modos de conducta y creencias. En consecuencia, las narraciones de este tipo de discurso colonial veían en última instancia sobre la discontinuidad, sobre las rupturas entre ‘nosotros’ y ‘ellos’ y sobre la necesidad de rellenarlas con el mortero de la fe cristiana y volverlas en los moldes de la organización política española.¹⁴²

En las narrativas coloniales las descripciones del espacio, la naturaleza y las culturas indígenas implicaron también su ficcionalización, comprendiendo esta acción como el proceso de reinención sobre la realidad de los pueblos indígenas. Desde las primeras narraciones sobre los ‘nuevos’ territorios, el cronista “no está informando sino ficcionalizando, de acuerdo con sus propias ideas preconcebidas, una realidad que no es capaz de percibir en términos reales”.¹⁴³ De esta forma:

Se presenta, de manera inmediata, la dinámica interna del proceso de exploración y colonización de América; pero es sobre esta presentación donde se articula el proceso de significación fundamental que enlaza todos los textos que integran este discurso: el de transformación del conquistador, de su percepción de América, y de su visión del mundo.¹⁴⁴

¹³⁹ Rodríguez. *Conexiones trasatlánticas*. p.157.

¹⁴⁰ En ese sentido, “desde el momento mismo del descubrimiento, Colón no dedicó sus facultades a ver y conocer la realidad concreta del Nuevo Mundo sino a seleccionar e interpretar cada uno de sus elementos de modo que le fuera posible identificar las tierras recién descubiertas con el modelo imaginario de las que él estaba destinado a descubrir”. *Cfr.* Pastor, Beatriz. *Discurso narrativo de la Conquista de América*. Ediciones Casa de las Américas. Cuba: 1983. p.46.

¹⁴¹ *Cfr.* Pastor: 1983; Dussel: 2008; Leonard: 2006 y Rodríguez: 2010.

¹⁴² Klor de Alva, Jorge. “El discurso nahua y la apropiación de lo europeo”. En *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. 1. Imágenes Interétnicas*. Miguel León-Portilla et al. (editores). Siglo XXI. Madrid 1992. p.341 y ss.

¹⁴³ *Cfr.* Pastor, 1983. p.52.

¹⁴⁴ Pastor. *Op. cit.* p.9.

Existen diversas características propias de los relatos elaborados a lo largo de 300 años de colonización oficial, dichos textos dan cuenta de discursos narrativos de la conquista, del fracaso y de la rebelión. El análisis de los discursos coloniales bajo estas categorías permite reconocer y ubicar a cada autor desde su contexto y objetivos particulares al describir el mundo invadido, justificando su labor colonizadora.¹⁴⁵ En ese sentido, se comprende que desde el inicio de la exploración y colonización de la América antigua, mitos y leyendas, con otros orígenes, permearon sus crónicas, exportando sueños y aspiraciones, así como miedos y ficciones, elementos culturales ajenos a los diversos contextos con los que se “encontraron” los europeos.

Navegantes y exploradores llevaron a las regiones que habían descubierto las creencias de la Edad Media, por las cuales estaban dominados; de ahí que estos argonautas regresasen con noticias de islas misteriosas habitadas por amazonas y de positivas indicaciones de la proximidad del paraíso terrenal. Y los nuevos mapas del engrandecido mundo estaban ornados de signos cartográficos que revelaban curiosas anomalías; figuras de extrañas bestias y de hombres cuya existencia era presumible, parecían regadas en los anchurosos espacios inexplorados de mar y tierra.¹⁴⁶

En este contexto, en el que analogías y símbolos importados desde el imaginario occidental inundaron las narraciones respecto a América, comprendemos que la construcción de la idea entorna al supuesto descubrimiento formó parte del relato de quien se coloca en el papel de descubridor, en este caso el europeo, que “descubre” para sí mismo y su mundo un territorio y culturas que hasta ese momento desconocía por completo, instrumentalizando así la nueva realidad en favor de sus intereses. De esta forma, la aparición de América:

Ensanchaba los confines del mundo hasta entonces conocido, desmoronaba todo un repertorio de ideas caducas, actualizaba el debate sobre el origen y la dignidad del hombre e impulsaba nuevas y audaces formulaciones filosóficas. También, puesto que ese había sido el objetivo primordial del viaje, sentaba las bases para el establecimiento de uno de los imperios más dilatados y opulentos que registra la historia.¹⁴⁷

Analizando el discurso y contenido de las primeras crónicas de los europeos podemos encontrar que “generalmente describen numerosos encuentros b élicos, encuentros que se presentan como amparados por una misión espiritual. Aunque se trate de empresas de descubrimiento, las incursiones por el Nuevo Mundo son, sobre todo,

¹⁴⁵ *Ibíd.*

¹⁴⁶ Leonard, Irving. *Los libros del conquistador*. Fondo de Cultura Económica. México: 2006. p.89.

¹⁴⁷ *Cír. Imaginación del Nuevo Mundo*. José Juan Arrom. Siglo XXI Editores. México: 1991. p. 19.

empresas de apropiación”.¹⁴⁸ En ese sentido, una invasión puede ser explicada de varias formas y bajo diversas circunstancias, dependiendo el contexto desde el cual se emita el discurso y de acuerdo a las vivencias, una de las muchas explicaciones sobre su significado señala que es la acción de “ irrumpir, e ntrar p or l a f uerza” y “ ocupar ano rmal o irregularmente un lugar”,¹⁴⁹ lo cual sucedió en el extenso territorio americano, reflejándose también en l as n arraciones r especto a d icho s uceso, veamos u n ej emplo d e el o en l a narrativa de fray Bernardino de Sahagún:

Aprovechará m ucho toda e sta o bra p ara **conocer el qu ilate d e esta g ente mexicana**, e l c ual a ú n n o s e h a c onocido, porque **vino s obre el los a quella maldición que Jeremías de parte de Dios** fulminó contra Judea y Jerusalén, diciendo: “yo h are q ue ve nga s obre v osotros, y o **traeré contra v osotros u na gente muy de lejos**, gente muy robusta y esforzada, gente muy **antigua y diestra en el pelear**, gente **cuyo lenguaje no entenderéis** ni jamás oísteis su manera de hablar; toda **gente fuerte y animosa, codiciosísima de matar**. Esta g ente **os desturirá a vosotros y a vuestras mujeres e hijos**, y t odo cuanto poseéis, y **destruirá a todos vuestros pueblos y edificios**”. **Esto a la letra ha acontecido a estos indios con l os e spañoles: fueron t an atropellados y destruidos ellos y todas sus cosas**, que ninguna apariencia les quedó de lo que eran antes.¹⁵⁰

En e stas l íneas “ para c onocer e l q uilate d e e sta g ente m exicana”, el franciscano construye una relación analógica de lo que sucedió a partir de la guerra de invasión y sus consecuencias, suceso que explica remontándose a otro evento de su propia historia como una “maldición” de parte de su Dios, contando así con el amparo del poder divino. Jeremías y la sentencia que supuestamente acabó con Judea y Jerusalén en otros tiempos, reapareció e n A mérica p ara j ustificar desde el imaginario p olítico-religioso del evangelizador l a g uerra e n c ontra d e l os i ndígenas.¹⁵¹ De e sta m anera, “ en l a l ógica d el texto, los conquistadores actúan por voluntad divina y están guiados por l a P rovidencia para llevar el cristianismo al lugar ocupado por la idolatría. En este viaje, lo inesperado se confunde con lo terrible y de esta manera se justifica la apropiación violenta”.¹⁵² Todos los relatos de viaje tienen un hilo de sustento en la violencia,¹⁵³ justificada como herramienta

¹⁴⁸ Cfr. *Conexiones trasatlánticas. Viajes medievales y crónicas de la conquista de América*. Jimena N. Rodríguez. El Colegio de México. México: 2010. p.73.

¹⁴⁹ Cfr. AML y RAE.

¹⁵⁰ Sahagún. *Op. cit.* p.18.

¹⁵¹ Guy Rozat ha demostrado cómo los relatos de la llamada “conquista” repiten párrafos y modelos al narrar la caída de estas ciudades en las que la historia e imaginario del europeo estarían presentes al describir analógicamente los nuevos territorios. Cfr. *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*. Universidad Veracruzana-INAH. México: 2002.

¹⁵² Jimena N. Rodríguez. *Conexiones trasatlánticas. Viajes medievales y crónicas de la conquista de América*. El Colegio de México. México: 2010. p.184-185.

¹⁵³ Cfr. Pagden (1982), María Jesús Benites (2004) y Assmann (2014).

en la guerra de invasión y luego en la colonización de los territorios ocupados. Desde el terreno religioso y político la guerra será justa debido a que para la Corona española:

Los príncipes no sólo tienen autoridad sobre sus súbditos, sino también sobre los extraños para obligarlos a que se abstengan de hacer injurias, y esto por derecho de gentes y en virtud de la autoridad de todo el orbe. Y aun parece que por derecho natural, pues, de otro modo, el mundo no podría subsistir si no hubiese quienes tuvieran autoridad y fuerza para intimidar a los malos y reprimirlos.¹⁵⁴

La idea de luchar contra los “malos” y reprimirlos justificaba en el pensamiento de los europeos su trabajo, que, en su papel de juez y parte en el caso americano, contaba también con la venia de su Dios a través del Papa en turno, quien les había otorgado el permiso de combatir a los pueblos que profesaran cultos “incorrectos”, teniendo como consecuencia la tarea de evangelizarlos, por eso los pueblos indígenas fueron “atropellados y destruidos” junto con “todas sus cosas”. De esta manera, “la consecuencia y, al mismo tiempo, la condición lógica de la leyenda heroica de la conquista es la definición negativa del americano, en primer lugar como ser bestial y naturaleza sin nombre, a continuación, como existencia poseída por las fuerzas infernales”.¹⁵⁵ En ese sentido:

Salvar almas, sacarlas de la noche del paganismo, fue la justificación ideológica de la empresa, y avalada por el papa Alejandro VI en su célebre Bula de mayo de 1493. El criterio de la Guerra Justa y los delirios del Santo Oficio no fueron más que corolarios de este formulismo, dirigido a reducir al indio a un vasallaje espiritual que afirmara la relación de dominio.¹⁵⁶

Desde entonces América, fue un territorio re-simbolizado a partir de la percepción y descripción de los diversos personajes que representaban el nuevo modelo civilizatorio. De esta manera, contamos con los relatos de los primeros “exploradores”, luego vendrían las narraciones de los soldados “conquistadores”, los evangelizadores y los funcionarios, todos al servicio de la misma empresa colonial.¹⁵⁷

Si consideramos el tiempo del descubrimiento del Nuevo Mundo observamos que el discurso de la Historia proveniente del colonizador, es un discurso que se impone por la fuerza y la escritura, es decir, una imposición por la fuerza institucional de una lengua escrita, con gramática, que trae consigo una memoria, la memoria del colonizador.¹⁵⁸

¹⁵⁴ Francisco de Vitoria. *Op. cit.* p. 121 y 122.

¹⁵⁵ Subirats. *Op. cit.* p.70.

¹⁵⁶ Colombres, Adolfo. *La colonización cultural de la América indígena*. Ediciones del Sol. Argentina: 2004. p.38.

¹⁵⁷ Según Jimena N. Rodríguez, “las crónicas de la Conquista son también relatos de un grupo de viajes y viajeros por un mundo desconocido para el europeo. El conocimiento de ese mundo fue paulatino. Se trató de un largo proceso de exploración y apropiación de territorios donde las especulaciones fueron moneda cotidiana durante muchos años”. *Op. Cit.* p.95.

¹⁵⁸ Mariani, Bethania. *Colonizao Lingüística*. Editorial Pontes. Brasil: 2004. p. 23 y 24.

Para entonces la Corona española vislumbraba la expansión de su poder, amparados en una serie de “conquistas” previas y con el auspicio de su fe y religiosidad. De esta manera, los discursos plasmados en las crónicas coloniales justificaron la imposición del nuevo orden civilizatorio, luego de que una parte del mundo europeo “descubrió”, invadió y colonizó la América antigua. Así, “dotado de tremendo coraje, de poderosa imaginación y de fanatismo religioso, embriagado de triunfo por sus recientes victorias contra los infieles mahometanos, el conquistador fue el vehículo señalado para dominar un nuevo mundo e iniciar la occidentalización del globo”.¹⁵⁹

Herramientas retóricas en la descripción y apropiación del “Nuevo Mundo”

Como venimos analizando, una herramienta de penetración cultural al describir los territorios ocupados fue la escritura, la cual a su vez utilizó distintos elementos de la retórica,¹⁶⁰ que puede ser comprendida como el “arte de bien decir, de dar al lenguaje escrito o hablado eficacia bastante para deleitar, persuadir o conmover”.¹⁶¹ En ese sentido, fray Bernardino de Sahagún tuvo acercamiento a distintas formas de explicarla y aplicarla durante su formación en la Universidad de Salamanca, ya que para su trabajo evangelizador e laboró sermones y nar raciones en los que ocupó distintas fórmulas retóricas. Los tratados y manuales a los que tuvo acceso para después emplearlos en sus narraciones distinguían tres géneros literarios básicos: el judicial, el deliberativo y el demostrativo. En el caso de la península hispánica los manuales del siglo XV y XVI sustentaban su narrativa en éste último género, llamado también epidíctico, el cual:

Se usa para alabar o vituperar a una persona o a un hecho. Este género es moralizante pues tiene como objetivo resaltar la estima o desestima de alguien o de algo. Para lograr cumplir con su intención está obligado a magnificar aquello que se cuenta. Si alguien era bueno se exagerará y se dirá que era superlativamente bueno; si alguien era malo se demostrará que era superlativamente malo. Los cronistas escriben bajo este género. Por eso las crónicas tiene como prioridad moralizar, esto es, alabar o vituperar.¹⁶²

En la apropiación de los nuevos territorios, seres y culturas americanas, las crónicas coloniales retomaron algunos elementos establecidos por los manuales de retórica, los cuales se dividían tradicionalmente en cinco partes: invención, disposición, elocución,

¹⁵⁹ Leonard, Irving. *Los libros del conquistador*. Fondo de Cultura Económica. México: 2006. p.59.

¹⁶⁰ Para nuestro análisis en torno a la retórica en la crónica evangelizadora, seguimos la propuesta desarrollada por Alfonso Mendiola en el libro: “*Retórica, comunicación y realidad. La construcción retórica de las batallas en las crónicas de la conquista*”, publicado por la Universidad Iberoamericana. México: 2003. También se puede consultar del mismo autor: “*Bernal Díaz del Castillo: verdad romanesca y verdad historiográfica*”. Universidad Iberoamericana. México: 2010.

¹⁶¹ Cfr. AML y RAE.

¹⁶² Cfr. Mendiola. *Op. cit.* p.196.

memoria y acción.¹⁶³ De estas figuras, encontramos algunos ejemplos en la narrativa de Sahagún, comenzando con la llamada invención, la cual se refiere al lugar donde se encuentra la información necesaria para desarrollar el tema, en ese sentido “significa descubrir dentro de la tradición lo que se ha dicho sobre aquello que se desea hablar o escribir”,¹⁶⁴ esto implicaba para el cronista religioso sostener su verdad en otras “verdades” establecidas previamente por los profetas y doctores de la Iglesia Católica, pero sobre todo en la Biblia.

En su narrativa el franciscano se ocupa de la disposición del texto, la cual se refiere al orden que se dará al conjunto de la información. En ese sentido, el discurso se puede componer de cuatro partes: exordio, narración, argumentación y peroración. En el caso de la *Historia general*, ésta comienza como debía, con el llamado exordio, que funciona de diversas maneras: “una de las formas de exordio más usadas por los cronistas es la que busca ganar la benevolencia del lector”.¹⁶⁵ En la obra que venimos analizando, la narrativa estaba dirigida a distintos lectores, y a que en diversos momentos se pueden apreciar distintas figuras del lenguaje escrito para dirigirse a las autoridades regias y eclesiales, a futuros evangelizadores y a los indígenas en vías de colonización.

Un primer exordio es la carta dedicatoria a fray Rodrigo de Sequera, predicador de los frailes menores y Comisario General, quien “tuvo a bien rescatar” del olvido y la censura el trabajo del franciscano. Más adelante, en el primer prólogo, Sahagún señala que su labor es realizada para que “los ministros del Evangelio que sucederán a los que primero vinieron, en la cultura de esta nueva viña del Señor no tengan ocasión de quejarse de los primeros, por haber dejado a obscuras las cosas de estos naturales de esta Nueva España”.¹⁶⁶ Con esta explicación el médico de las almas señala que su narrativa estaba enfocada en evitar el engaño de su antiguo enemigo, el demonio, además de manifestar que con esta información los futuros evangelizadores no estarían “a obscuras” por los territorios que debían colonizar, concibiendo su trabajo “como una red barredera para sacar a luz todos los vocablos de esta lengua, con sus propias y metafóricas significaciones, y todas sus maneras de hablar, y las más de sus antiguallas buenas y malas”,¹⁶⁷ herramienta para conocer la lengua indígena traducida e interpretada desde el filtro cristiano para describir a los mexicas.

¹⁶³ *Ibid.* p.163 a 193.

¹⁶⁴ *Ibid.* p.188.

¹⁶⁵ *Cfr.* Mendiola: 2003.

¹⁶⁶ Sahagún. *Op. cit.* p.17.

¹⁶⁷ *Ibid.* p.18.

Siguiendo con nuestro análisis, centrémonos ahora en la narración, espacio en el que se cuentan los hechos sucedidos, exponiéndolos en términos comprensibles para los probables lectores, lo cual significaba que se debían utilizar elementos descriptivos conocidos en su contexto cristiano-hispano-imperial, con el objetivo de que los comprendieran. En ese sentido, el franciscano “inspirado en las enciclopedias clásicas, ideó una hermenéutica *ad hoc* basada en la utilización de la lengua náhuatl y del viejo concepto griego de analogía, herramienta universal del pensamiento para comprender lo desconocido”.¹⁶⁸ Veamos unos fragmentos en los que Sahagún describe algunos territorios y culturas de la llamada “Nueva España” en los que utiliza diversas analogías:

Esta célebre y gran ciudad de Tula, muy rica y decente, muy sabia y muy esforzada, tuvo la adiversa fortuna de Troya [...] Los chololtecas que son los que de ella se escaparon, han tenido la sucesión de los romanos [...] Muchos años después los mexicanos edificaron la ciudad de México, que es otra Venecia y ellos en saber y policía son otros venecianos [...] Los tlaxcaltecas parecen haber sucedido en la fortuna de los cartaginenses.¹⁶⁹

Para intentar explicarse el mundo indígena, el cronista utilizó figuras narrativas que le permitieron enmarcar a las culturas no europeas en modelos clasificatorios establecidos frente a otros pueblos. De esta forma, según el franciscano, Tula habría tenido “la adiversa fortuna de Troya”, los chololtecas habrían establecido “la sucesión de los romanos”, los mexicanos habrían edificado una ciudad y organización similar a “otra Venecia”, y los tlaxcaltecas habrían sido vistos como otro pueblo conocido por el europeo, los cartaginenses. En su narración, utiliza distintas analogías que le ayudaron a relatar, al mismo tiempo, la grandeza y la caída de algunas culturas indígenas, utilizando la comparación entre las historias conocidas del “viejo mundo” con las que Sahagún fue describiendo, clasificando y encasillando. Luego de establecer la identificación de la idolatría en el mundo indígena, utilizó el método de la disputa aprendida de los manuales de oratoria y retórica, con lo cual podía confrontar las costumbres indígenas, y a que el franciscano conocía:

Todas las formas de diálogos y las aprecié mucho. Sin embargo, la tipología se hizo más precisa, y entre varias clases de diálogos, una se volvió sobresaliente, la

¹⁶⁸ Ascención Hernández. “Analogía y antropología: la arquitectura de la Historia General de las cosas de Nueva España”. En *El Universo de Sahagún. Pasado y presente. Coloquio 2005*. Romero Galván, Rubén y Máynez Pilar, coordinadores. IIH-UNAM. México: 2007. p.58.

¹⁶⁹ Sahagún. *Op. cit.* p.19.

podemos llamar “disputa” (*disputatio*). [En la cual] un maestro enfrenta objeciones que refuta una tras otra, hasta llegar a convencer al auditorio.¹⁷⁰

La anterior fórmula es clave para comprender la forma en que Sahagún se relaciona y trata a los indígenas, desde su percepción de la regla franciscana como un tutor, un maestro. En esa misma lógica, escribe los textos doctrinales traducidos a la lengua náhuatl utilizando modos indígenas conocidos como huehuetlahtolli, los cuales también fueron reescritos en gran parte por el fraile, traspolando algunos ideas cristianas al supuesto pensamiento indígena atribuido a los antiguos mexicanos, como analizaremos más adelante. De esta forma, siguiendo los manuales de retórica, la narración del fraile desarrolla los argumentos respecto a cómo debía ser comprendida la situación descrita. En ese sentido, sobre cómo debía explicarse la supuesta “confusión” de los indígenas en torno a los cultos “incorrectos” fray Bernardino señaló que:

Es cierto, cosa de grande admiración que haya nuestro señor Dios tantos siglos ocultado una selva de tantas gentes idólatras, cuyos frutos ubérrimos sólo el demonio lo ha cogido, y en el fuego infernal los tiene atesorados: ni puedo creer que la Iglesia de Dios no sea próspera donde la sinagoga de Satanás tanta prosperidad ha tenido, conforme aquello de San Pablo: abundará la gracia adonde abundó el delito.¹⁷¹

En este párrafo, el franciscano clasificó a los territorios y las culturas de la antigua América como “una selva de tantas gentes idólatras”, en la que los frutos generados de los cultos a otros símbolos “sólo el demonio los ha cogido”, por lo cual no podía concebir que la Iglesia Católica “no sea próspera”, recordando las palabras de la llamada *Epístola a los Romanos* contenida en el *Nuevo Testamento*, la cual ha sido atribuida a otro de los pilares del pensamiento católico: Pablo de Tarso, que en su momento habló a los habitantes de la ciudad de Roma anunciando el nuevo evangelio. De esta manera, frente a los cultos ajenos al cristianismo se renovó en América aquello de que “donde abundó el pecado sobreabundó la gracia”;¹⁷² al parecer Sahagún esperaba que en donde él observaba que abundaba el pecado de la idolatría y el engaño de los “demonios”, prosperaría su Evangelio.

El choque de cosmovisiones y la imposición de un pensamiento que no escuchó al otro terminó imponiendo una historia sesgada, un discurso con palabras e imágenes que se establecieron como verdad a través de las narrativas del nuevo mundo colonial. En la obra

¹⁷⁰ Cfr. Dehouve, Danièle. *Un diálogo de sordos: los Coloquios de Sahagún*. Estudios de Cultura Náhuatl. Vol.33. UNAM-IIH. 2002. p.192.

¹⁷¹ Sahagún. *Op. cit.* p.19.

¹⁷² Biblia. *Op. cit.* Romanos 5:20

del franciscano “el lenguaje de lo viejo es así inventado como código para interpretar la vida cotidiana y desenmascarar la continuación de las creencias paganas. En último término, la enciclopedia de Sahagún construye un arsenal para futuras batallas contra el demonio”.¹⁷³ De esta forma, comprendemos que para combatir las costumbres que vio como prácticas de la “idolatría” fray Bernardino escribió que:

Para aplicar convenientemente a cada enfermedad la medicina contraria, los predicadores y confesores médicos son de las ánimas, para curar las enfermedades espirituales conviene tengan experiencia en las medicinas y en las enfermedades espirituales: el predicador de los vicios de la república, para enderezar contra ellos su doctrina; y el confesor, para saber preguntar lo que conviene y entender lo que dijese tocante a su oficio, conviene mucho que sepan lo necesario para ejercitar sus oficios.¹⁷⁴

En esta parte de su narrativa Sahagún justifica la imposición de un nuevo orden social al reiterar que el mundo indígena se sustenta en lo que su filosofía juzga como “enfermedades espirituales” o “vicios”. El enfermo, que en este caso es el pueblo mexicano, fue valorado y juzgado por un médico autorizado por sí mismo, su dios y su Biblia, estableciendo un diagnóstico, justificando su labor para intentar “enderezar su doctrina” e imponer un nuevo orden del mundo. Las narrativas e evangelizadoras manifiestan en el cuerpo de su propio discurso los objetivos para el establecimiento de un nuevo modelo de dominio colonial. De esta forma, se explica el contenido de las siguientes palabras:

Pues no son menos hábiles para nuestro cristianismo sino en él debidamente fueran cultivados; cierto, 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, de lo cual quedamos muy obligados de dar gracias a Nuestros Señor y trabajar fielmente en esta su Nueva España.¹⁷⁵

Para lograr lo anterior, las descripciones y clasificaciones establecidas en las narrativas e evangelizadoras fueron clave para la justificación de la guerra frente a las culturas indígenas, dando gracias a su Dios por “restituir” el poder político-religioso que venían perdiendo en el “Viejo Mundo”, ante lo cual Sahagún y todos aquellos que formaron parte de esta tarea quedaron obligados a “trabajar fielmente”.

¹⁷³ En ese sentido, siguiendo la idea de Michel de Certeau para analizar la economía escritural del renacimiento, José Rabasa amplía el análisis de las narrativas coloniales en la invención de América. *Cfr. José Rabasa. De la invención de América. La historiografía española y la formación del eurocentrismo.* Universidad Iberoamericana. México: 2009. p.185.

¹⁷⁴ Sahagún. *Op. cit.* p.17.

¹⁷⁵ Sahagún. *Op. cit.* p.20.

Tanto la intención de convertir al infiel como el deseo de la Cristiandad occidental de lograr un dominio político y religioso universal, eran dos móviles importantes a la hora de luchar contra el infiel y el querer someterlo a los dominios de la esfera occidental. En un mundo imbuido del espíritu religioso y sensible al mandato divino de propagar la fe por todos los rincones del orbe, muchos europeos veían en las expediciones ultramarinas una oportunidad de cumplir con la misión evangélica.¹⁷⁶

El encubrimiento y re-invenición de América formaron parte del discurso ideológico del europeo para hacer una guerra de invasión que permitió convertir los territorios ocupados en la mina de tierras, almas y oro que sostienen, desde entonces, un sistema de organización basado en la explotación, justificado con argumentos jurídicos y religiosos. En ese sentido, “la escritura corresponde a la vez a una práctica político-religiosa (la toma de posesión con vistas a su evangelización) y a otra jurídica notarial (dar fe de las responsabilidades individuales implicadas)”.¹⁷⁷ En el caso de las narraciones de la colonización sobre lo que supuestamente fueron las antiguas culturas americanas, los discursos formulados retomaron y describieron los elementos que se revían a sus fines, utilizando distintos elementos retóricos al narrar un exceso de lo negativo para afirmar y sobreponer lo positivo como veremos con nuestro análisis.

Así, “la forma del discurso y la naturaleza de la transformación de la realidad proyectan una imagen del Nuevo Mundo que constituye la base imaginaria sobre la cual se desarrollará el proceso de depredación, exploración y degradación”.¹⁷⁸ De esta manera, las imágenes y las palabras indígenas fueron encubiertas y resignificadas como parte de la empresa de colonización, lo cual se puede encontrar en el análisis a las diferentes crónicas escritas por los europeos, donde se advierte el sobre-posicionamiento de los moldes cristianos utilizados al describir las antiguas culturas de América, como veremos en el siguiente apartado.

¹⁷⁶ Sanfuentes. *Op. cit.* p.56.

¹⁷⁷ Lienhard, Martín. *La voz y su huella*. Ediciones Casa Juan Pablos. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, UNICACH. México: 2003. p.46.

¹⁷⁸ Pastor, Beatriz. p. 106 y 107.

Cuadro 1. Antecedentes y Modelos contra la idolatría

<p>La Biblia</p>	<p>Diez mandamientos</p>	<p>Y habló Dios to esto, diciendo: Yo soy Yavé tu Dios, que te saqué de la tierra de Egipto, de la casa de la servidumbre. No tendrás otro Dios que a mí. No te harás esculturas ni imagen alguna de lo que hay en los altos de los cielos, ni de lo que hay abajo sobre la tierra, ni de lo que hay en las aguas debajo de la tierra. No te postrarás ante ellas, y no las servirás. (Éxodo 20)</p>	
<p>Jeremías profeta hebreo 550-585 a.C.</p>	<p>Maldición q ue J eremías d e parte d e D ios emitió contra Judea y Jerusalem.</p>	<p>“Vosotros habéis visto todos los males que yo he traído sobre Jerusalén y sobre todas las ciudades de Judá, desiertas hoy, sin que nadie las habite, por las iniquidades que cometieron, provocando mi ira y yéndose a ofrecer incienso a los dioses ajenos, que no conocían ni ellos ni sus padres. Yo os mandé repetidamente a mis siervos, los profetas, diciéndoos: No hagáis esas abominaciones que detesto. Y no obedecieron ni me dieron oídos, convirtiéndose de sus maldades y dejando de ofrecer incienso a los dioses ajenos. Y estalló mi cólera y se encendió mi furor sobre las ciudades de Judá y en las plazas de Jerusalén, convertidas en desierto y devastación, como están hoy”. (Jeremías 44)</p>	
<p>Eusebio de Cesárea padre d e la h istoria d e la Iglesia 275-339 a.C. Historia Ecclesiae Resimboliza al Sol y Jesús</p>	<p>Constantino emperador romano 313 Edicto de Milán que ot orga li bertad d e culto para cristianos 325 Convoca a Nicea I</p>	<p>Teodosio emperador romano 380 Edicto de Tesalónica Cristianismo religión oficial del Imperio Lucha c ontra p aganismo en E gipto y Siria No culto a animales, No sacrificios Catecismo de Nicea I como norma</p>	<p>Flavio Josefo historiador judío fariseo 37 d.C. Textos: “ La g uerra del os judíos”; “ Antigüedades judías” y “Contra Apión” Participa en r ebelión d e l os judíos contra los romanos. Su obra f ue p ublicada e n l a época d e la r eina Isabel e n 1511, p or l o q ue fue leído p or algunos colonizadores.</p>
<p>Agustín de Hipona 354 / Padre y santo de la Iglesia La ciudad de Dios contra los paganos (22 libros) escritos entre 412 y 426 - Justifica el poder imperial-religioso - Ciudad-Mundo moldeada - Guerra justa</p>		<p>Acuerdos conciliares con relación a la idolatría Concilio de Jerusalén 49 d.C. Nicea II Se da lucha contra iconoclastas III Concilio de Efeso Trento 1545-1563 Ver: Orígenes</p>	
<p>Malleus Maleficarum (Martillo de las brujas). Caza de brujas / Editado en Alemania (1487). Escrito por dos dominicos inquisidores.</p>		<p>Otros textos antecedentes: Directorium Inquisitorium (1376) y Fornicarum (1435) Manual y autoridad para la Inquisición, utilizado de la mitad del siglo XVI a mitad del siglo XVII, por jueces, magistrados y sacerdotes.</p>	

Cuadro 2. Extirpación de las idolatrías en México

Antecedentes en Península Ibérica		Antecedentes en México	Antecedentes en Centroamérica
<p>fray Martín de Castañega Predicador del Santo Oficio</p> <p>1527 “Tratado de las supersticiones y hechicerías” Campana de la Inquisición de Logroño / región de Navarra</p> <p>Amigo y compañero de estudios de Olmos</p>	<p>fray Pedro Ciruelo 1538</p> <p>“Reprobación de las supersticiones y hechicerías”</p>	<p>fray Toribio de Benavente Motolinia 1541</p> <p>fray Jerónimo de Alcalá 1543</p> <p>Michoacán / Tarascos</p>	<p>fray Francisco de Bobadilla 1528</p> <p>Nicarao</p>
México			
autor	obra	contenido	texto
<p>fray Andrés de Olmos</p> <p>Participa en extirpación de brujería en Vizcaya en 1527.</p> <p>Viaja al Nuevo Mundo bajo las órdenes de Zumárraga.</p>	<p>Tratado de hechicerías y sortilegios</p> <p>1553</p>	<p>Hechicerías / conjuros / abusiones / supersticiones / VICIOS / herejías / Infidelidad por intención (pecado mortal / pecado de herejía) tentaciones (pecado venial) ignorancia (establecido como pecado por San Agustín)</p>	<p>- Dios muestra claro al obrero de su viña a arrancar primero las malas y erbas de los vicios, herejías, hechicerías y abusiones y supersticiones y después a plantar las virtudes.</p> <p>- Sabréis que he ace y a, mucho tiempo, de cuando los abuelos, el Diablo penetraba en una piedra, en un palo en una persona que servía de intermediario, para hablar, para engañar mucho.</p>
<p>fray Bernardino de Sahagún</p>	<p>Historia de las cosas de Nueva España (divinas-idolátricas / humanas / naturales)</p> <p>1558</p>	<p>Pecados / idolatría / ritos idolátricos / supersticiones agüeros / abusiones / ceremonias</p>	<p>Vosotros, los habitantes de esta Nueva España, que sois los mexicanos, tlaxcaltecas y los que habitáis en la tierra de Mechuacan, y todos los demás indios de estas Indias Occidentales, sabed: Que todos habéis vivido en grandes tinieblas de infidelidad e idolatría en que os dejaron vuestros antepasados, como está claro en vuestras escrituras y pinturas, y ritos idolátricos en que habéis vivido hasta ahora.</p>
Continuidad con fray Diego Durán y fray Diego de Landa (pueblos mayas)			

2. A nalogías g recolatinas e n l a c olonización d e l a s “ cosas d ivinas” o “idolátricas”. Descripción y apropiación del México antiguo

En lo que toca a la religión y cultura de sus dioses **no creo ha habido en el mundo idólatras tan reverenciadores** de sus dioses, ni tan a su costa, **como éstos de esta Nueva España**; ni los judíos, ni ninguna otra nación tuvo yugo tan pesado y de tantas ceremonias como le han tomado estos naturales por espacio de muchos años, como parece por toda esta obra.¹⁷⁹

En su narración Bernardino de Sahagún muestra al indígena como un ser de enorme religiosidad, tan reverenciador que ninguna otra nación conocida hasta el momento por él, había cargado con semejante tarea. Para ello, utilizó otro elemento de la retórica al amplificar su descripción, “exaltando la grandeza o la miseria de las untado, sosteniendo una argumentación para transmitir valores por medio de moralejas”.¹⁸⁰ En este caso, el franciscano buscaba exaltar el alto grado de religiosidad que tenían los indígenas, pero no en un sentido de reconocimiento, sino para mostrar el alto grado de infidelidad que amenazaba constantemente el pretendido orden colonial.

A los ojos de los conquistadores, la escritura simboliza, actualiza o evoca –en el sentido mágico primitivo– la autoridad de los reyes españoles, legitimada por los privilegios que le concedió, a raíz de la reconquista cristiana de la península ibérica, el poder papal. A su vez, la institución romana, heredera autoproclamada del legado cristiano, se considera depositaria de la que fue, en la Europa medieval, la Escritura por excelencia: la Biblia.¹⁸¹

En ese sentido, como venimos analizando la lógica desde la cual se construyen algunas de las narrativas coloniales, está basada en estructuras analógicas, transmitiendo interpretaciones construidas a partir de semejanzas entre lo que se conoce con lo que recién se observa o vive.

Las crónicas están escritas por medio de imágenes; la información usada para escribirlas se obtuvo del arte de la memoria, pues se accede a la información a través de una memoria que funciona con imágenes colocadas en lugares [determinados por el narrador]. Asimismo, los personajes y las explicaciones que se dan de los acontecimientos se hacen por medio de imágenes narrativas.¹⁸²

En el caso de la *Historia general*, las imágenes recuperadas para la construcción del relato tienen su origen en la memoria de algunos ancianos indígenas, pasando después por el filtro de otro grupo de indígenas en proceso de aculturación,¹⁸³ para finalmente ser

¹⁷⁹ Sahagún. *Op. cit.* p.19.

¹⁸⁰ Mendiola: 2003. p.325.

¹⁸¹ Lienhard, Martin. *La voz y su huella*. Ediciones Casa Juan Pablos. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, UNICACH. México: 2003. p. 47.

¹⁸² *Ibid.* p.182 y 183.

¹⁸³ *Cfr.* Colombres: 2004; Estermann: 2009.

revisada, traducida y escrita desde la memoria del franciscano; sino olvidar el filtro impuesto por la Corona española y por la propia institución religiosa.¹⁸⁴ De esta forma, las descripciones de los territorios, la naturaleza y los indígenas se sustentaron en imágenes extraídas de distintas memorias, voces y escrituras.¹⁸⁵

Asimismo, “en la argumentación retórica, la imagen es fundamental, tanto para ordenar el conocimiento como para crearlo”,¹⁸⁶ por lo, el fraile buscó extirpar las imágenes que no le parecían correctas,¹⁸⁷ así como a las lenguas indígenas que las nombraban, siendo calificadas también como vehículo de comunicación con el demonio. En este contexto, describir qué era o qué no era el otro o lo otro, generó descripciones construidas desde un modelo que implicaba la organización del mundo para su dominio. Siguiendo las “verdades” establecidas en su cosmovisión, el franciscano estableció la supuesta existencia de dioses mayores, diosas mayores y dioses menores; clasificando y jerarquizando sus atributos y poderes, basándose para su argumentación ideológica frente a los cultos indígenas en una de las obras fundamentales del pensamiento cristiano, *La ciudad de Dios* de Agustín de Hipona, que hacia el final del libro décimo de su obra escribió la explicación de su trabajo al confrontar los cultos de pueblos clasificados como paganos:

En estos diez libros, aunque menos de lo que esperaban algunos de mí, no obstante, he satisfecho el deseo de otros, cuanto ha sido servido de ayudarme el verdadero Dios y Señor, refutando las contradicciones de los impíos, que a la Autoridad de la Santísima Ciudad, de la cual nos propusimos tratar, prefieren sus dioses. En los cinco primeros de estos diez libros escribo contra los que piensan que deben adorarse los dioses por los bienes de esta tierra, y en los otros cinco, contra los que entienden que debe conservarse el culto de los dioses por la vida que ha de haber después de la muerte.¹⁸⁸

De esta manera, se comprende que el trabajo de refutar el pensamiento de pueblos calificados de “impíos”, por preferir a otros “dioses”, se convirtió en un objetivo a largo plazo en el pensamiento cristiano frente a los cultos de otros pueblos. En ese sentido, siguiendo las ideas establecidas por Agustín de Hipona, algunos evangelizadores también escribieron “contra los que piensan que deben adorarse los dioses por los bienes de, esta

¹⁸⁴ Como señalamos anteriormente, la memoria es comprendida, en principio, como una minuta, es decir, un esquema para estructurar su obra. Cfr. León Portilla, Miguel. “Primeros años de Sahagún en Tlatelolco”. En *El Universo de Sahagún. Pasado y presente. Coloquio 2005*. Romero Galván, Rubén y Méynez Pilar, coordinadores. IHH - UNAM. México: 2007. También se puede consultar a López Austin, Alfredo. *Estudio acerca del método de investigación de fray Bernardino de Sahagún*. UNAM-IHH

¹⁸⁵ Cfr. Klor de Alva, 1992; Browne, 2000; Alcántara: 2007; Alcántara y Navarrete: 2014; Magaloni, 2014 y 2003.

¹⁸⁶ Mendiola. *Op. cit.* p.180.

¹⁸⁷ Aunque después, en una segunda etapa de evangelización la estrategia cambiaría al encubrir o resignificar elementos culturales que servirían a la misma tarea. Cfr. Távarez: 2012; Gruzinsky 1992 y 2006.

¹⁸⁸ Agustín de Hipona. *Op. cit.*

tierra”, así como contra quienes realizaran cultos “por la vida que ha de haber después de la muerte”. Así, las “contradicciones” vistas por este religioso entre los años 412 y 426, volverían a presentarse ante los ojos de los misioneros que llegaron a América unos mil 100 años después.

De los dioses que adoraban los naturales de esta tierra

Luego de analizar el prólogo inicial de la *Historia general* encontramos algunos argumentos que desde la filosofía cristiana se elaboraron frente a los cultos mexicas, iniciando con el libro primero “en que trata de los dioses que adoraban los naturales de esta tierra que es la Nueva España”. En el cual, a lo largo de 22 capítulos, fray Bernardino describió los nombres, representaciones, características, roles y supuestos poderes atribuidos desde su interpretación a distintas representaciones mexicas de los agrado. “Esta división del panteón en dioses mayores, diosas mayores y deidades menores parece corresponder más a un esquema occidental que a una clasificación indígena”.¹⁸⁹ Existen diversos ejemplos en los que podemos observar la sobreposición de ideas cristianas al pensamiento europeo en su trabajo de traducción, en el inicio de la narrativa del libro primero, en la versión escrita en lengua náhuatl del llamado Códice Florentino, se lee lo siguiente:

Inic ce amuxtli, uncan moteneoa in teteuh: in quinmoteutiatia in nican tlaca. Inic ce capitulo intechpa tlatoa, ynoc cenca tlapanauia teteuh: yn quynmoteutiaia, yoan yn quiyntlama nyliiaia, yn ieuecauh.¹⁹⁰

Este libro uno, aquí su palabra de **lo sagrado que veneraban** aquí las personas. Este capítulo u no **habla acerca de cómo veneraban los agrado: lo que ofrecían** y cómo celebraban en tiempos antiguos.¹⁹¹

Sin embargo, a la hora de pasar al castellano, en la versión del franciscano, algunas palabras clave fueron adaptadas o incluso modificadas para la sobreposición de contenidos, veamos:

Libro primero en que se trata de **los dioses que adoraban** los naturales de esta tierra que es la Nueva España. Capítulo primero, que **habla del principal dios que adoraban** y a quien **sacrificaban** los mexicanos llamado Uitzilubuchtli.¹⁹²

¹⁸⁹ Guilhem Olivier. “El panteón mexica a la luz del politeísmo grecolatino: el ejemplo de la obra de fray Bernardino de Sahagún”. En revista *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*. Vol.76. No.2. Año 2010. p.402

¹⁹⁰ *Códice florentino*. Manuscrito 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana. 3 v. Archivo General de la Nación. México: 1979. Cfr. *Códice florentino*. Libro 1, Folio 36. <https://www.wdl.org/es/item/10612/view/1/36/>

¹⁹¹ Traducción y subrayado nuestro.

¹⁹² *Códice florentino*. Libro 1, Folio 36. <https://www.wdl.org/es/item/10612/view/1/36/>

Conceptos clave como adorar en vez de venerar, así como sacrificar en lugar de ofrendar, permitieron encuadrar desde el logos cristiano las costumbres indígenas, ambas palabras re significadas por los europeos permitieron explicar la supuesta idolatría que vieron permanentemente entre los mexicas.¹⁹³ La anterior cuestión permite reflexionar en torno a la forma de sustitución que implicó utilizar conceptos de origen occidental para explicarse el mundo indígena, imponiendo una lectura distinta de la historia al cambiar la acción de ofrendar por la de sacrificar, estableciendo así uno de los elementos más utilizados por los cronistas, al clasificar a los pueblos indígenas como adoradores, que harían rituales interpretados como sacrificios, enfocándose, sobre todo, en el supuesto sacrificio humano. Finalmente, en la *Historia general*, la anterior introducción al libro uno ya no aparece, inicia describiendo lo que el fraile observó como “el principal dios que adoraban y a quienes sacrificaban los mexicanos llamado **Huitzilopochtli**”, al cual identificó diciendo que “*fue otro Hércules*”, comenzando así con una primera analogía entre la imagen mexicana y la de un símbolo romano, equiparado a su vez con otro de origen griego llamado Heracles, estos personajes habrían sido humanos divinizados que al morir fueron recordados y venerados como primeros fundadores, tomados por semi-dioses en las culturas helena y romana. Por su parte, Huitzilopochtli (a la izquierda del colibrí) es un símbolo ligado a una de las siete tribus que salieron de Chicomoztoc, la montaña de las siete cuevas. Era uno de los guías de los pueblos que se repartieron por el Anáhuac, relacionado al origen y migración del pueblo mexicano hasta fundar Tenochtitlán. Respecto a éste símbolo, en su narrativa Sahagún escribió que:

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, es pantable, cruel, revoltoso, inventor de guerras y de enemistades, causador de muchas muertes y alborotos y desasosiegos.¹⁹⁴

En su descripción, el franciscano remarca lo que vio como características negativas señalando que era “espantable”, “engañador”, causador de conflictos e incluso de la muerte, “feo” y con poderes de transformación, lo cual en su imaginario se relacionaba con lo demoníaco. También se le atribuyeron características y elementos de otros símbolos ligados al sol y a la guerra, como en el *Códice Matritense* donde es descrito como “otro Marte”. Estos elementos permitieron relacionar el culto a Huitzilopochtli con relatos y

¹⁹³ En ese sentido, Guilhem Olivier observó este mismo detalle señalando que “llama la atención que, en la parte náhuatl, los informantes indígenas digan: «Habla acerca de los dioses más importantes y principales a quienes antiguamente adoraban y ofrendaban». Olivier. *Op. cit.* p. 401.

¹⁹⁴ Sahagún. *Op. cit.* p.60.

símbolos de otros tiempos y espacios ligados al imaginario del europeo, de esta forma, comprendemos la relación analógica que construyó al observar personajes humanos divinizados por sus pueblos, utilizados en su escritura para demostrar la supuesta idolatría de los antiguos helenos, romanos y mexicas. (Ver imágenes 1, 2 y 3).

El orden creado por el franciscano para establecer su descripción de los agrado entre los antiguos mexicas comienza con Huitzilopochtli, humano divinizado que tenía un ayudante llamado **Painal** (el ligero) que “era como sota capitán del arriba dicho”; más adelante describe a **Tezcatlipoca** que “era tenido por verdadero dios, e invisible, el cual andaba en todo lugar; incitaba a unos contra otros llamándole **NecocYaotl**, que quiere decir sembrador de discordias”,¹⁹⁵ al mismo tiempo que “daba riquezas, prosperidades y fama, y fortaleza y señoríos, y dignidades y honras, y las quitaba cuando se le antojaba”.¹⁹⁶ Este símbolo fue relacionado desde los parámetros de su imaginario con otra representación divina de los antiguos romanos conocido como Júpiter, utilizando otra analogía ligada a la guerra o las representaciones simbólicas de ésta.¹⁹⁷ (Ver imágenes 16, 17 y 18). También describe la presencia de **Tlaloc Tlamacazqui**, a quien señaló como “el dios de las lluvias” y del cual los mexicas:

Tenían que él daba las lluvias para que regasen la tierra, mediante la cual lluvia se criaban todas las yerbas, árboles y frutas y mantenimientos: también tenían que él enviaba el granizo y los relámpagos y los rayos, y las tempestades del agua, y los peligros de los ríos y de la mar [...] habita en el paraíso terrenal.¹⁹⁸

El agua es un elemento vital muy importante en diversas culturas de la humanidad ya que en sus variadas manifestaciones es vista como uno de los componentes que permiten la vida, no mbrada, simbolizada y honrada de distintas maneras, lo cual, como venimos analizando, en el pensamiento de los evangelizadores esto implicaba vivir en la ignorancia, en pecado. En ese sentido, Sahagún señaló que “vuestros antepasados adoraron y tuvieron por dios a un diablo que ellos llamaban Tlálloc o Tlaloque Tlamacazqui. A este diablo con muchos otros sus compañeros Tlaloque atribuían vuestros antepasados falsamente la lluvia”.¹⁹⁹

¹⁹⁵ Sahagún. *Op. cit.* p.31 y 32.

¹⁹⁶ *Ibid.*

¹⁹⁷ Cír. Oliver, Guilhem. *Tezcatlipoca: burlas y metamorfosis de un dios azteca*. Fondo de Cultura Económica. México: 2005. También se puede consultar: Bonifaz Nuño, Rubén. “El nombre de Tezcatlipoca”. En *Chicomoztoc, boletín del Seminario de Estudios para la descolonización de México*. Número 5. UNAM. <http://www.descolonizacion.unam.mx/chicomoztoc.html>

¹⁹⁸ Sahagún. *Op. cit.* p.32.

¹⁹⁹ *Ibid.* p.60 y 61.

En su narración, el franciscano utiliza nuevamente el juicio frente a las costumbres mexicas al decir que los ancestros habían atribuido “falsamente” la posibilidad de la vida y el sustento a la lluvia misma y a otros elementos de la naturaleza, remarcando que los antiguos indígenas “tuvieron por dios a un diablo” que era acompañado por quienes describe, como hermanos de Chalchiutlicue, los llamados Tlaloques. Por otro lado, respecto a la percepción dual del universo de los antiguos mexicas, Tlaloc y Chalchiutlicue, a quien describe más adelante, forman una de las múltiples dualidades que permiten la vida en torno a este elemento vital. Al parecer, la posibilidad de nombrar y representar diversos símbolos en torno a un mismo elemento, fue vista por los europeos como la multiplicidad de los supuestos dioses. Lo cual, en nuestra apreciación, permite observar distintas representaciones de elementos de la naturaleza ligados entre sí.

Para cerrar esta primera parte de su narrativa sobre los supuestos dioses “principales”, el franciscano describió un símbolo muy importante en el pensamiento indígena, **Quetzalcoatl**, del cual refiere que “aunque fue hombre, teníanle por dios”, interpretándolo, al igual que a Huitzilopochtli, como otro Hércules. Este símbolo representaba algunos trabajos especializados en la estructura social y cultural de los mexicas, siendo descrito también como sacerdote y como símbolo de conocimiento. En ese sentido, el “aunque fue hombre” remarca la permanente “falta” de los pueblos indígenas al realizar cultos a los símbolos “incorrectos” desde la perspectiva del europeo. Asimismo, tenía una advocación como parte de la naturaleza, ya que “decían que barría el camino a los dioses del agua y esto se adivina porque antes que comienzan las aguas hay grandes vientos y polvos, y por esto decían que Quetzalcoatl, dios de los vientos, barría los caminos a los dioses de las lluvias para que viniesen a llover”.²⁰⁰ De esta forma, este símbolo era ligado a un proceso observado en la vida cotidiana y que en su forma de viento anuncia la llegada de las lluvias “barriendo el camino” a los Tlaloques, a quienes describe más adelante. (Ver cuadro 1)

En su obra, el franciscano clasificó a otras representaciones de lo sagrado indígena que, desde su perspectiva, ordenó jerárquicamente por debajo de los descritos anteriormente, a sí, el capítulo VI del libro primero “**trata de las diosas principales que se adoraban** en esta Nueva España”, de las cuales en la confrontación de argumentos que escribió al final de este libro señaló que “en muchas otras cosas los diablos engañaron a vuestros antepasados y burlaron de ellos, haciéndoles creer que alunas

²⁰⁰ Sahagún. *Op. cit.* p.32.

mujeres eran diosas y por tales las adoraban y reverenciaban”.²⁰¹ Manifestando con ello su percepción sobre la presencia femenina en el mundo sagrado indígena, lo cual explica también su relación con lo femenino o con cultos dedicados a símbolos de origen femenino, y a que desde los sustentos ideológicos del fraile se explica que la mujer fue creada por su dios con la costilla del primer hombre, estableciendo con ello un supuesto orden de sometimiento y poder justificado en la Biblia misma, en la cual, además, se relata que esta mujer fue quien incitó al hombre a comer la manzana del conocimiento, cometiendo con ello el pecado llamado original. En ese contexto, el primer símbolo ligado a lo femenino que describe fray Bernardino es **Cihuacoatl** (serpiente mujer), de la cual:

Decían que esta diosa daba cosas adversas como pobreza, abatimiento, trabajos [...] y también la llamaban **Tonantzin**, que quiere decir nuestra madre. En estas dos cosas parece que esta diosa es **nuestra madre Eva**, la cual fue engañada de la culebra, y que ellos tenían noticia del negocio que pasó entre nuestra madre Eva y la culebra.²⁰²

El europeo importó símbolos, personajes y sucesos de su historia para sobreponerlos a la descripción analógica que construyó de los antiguos mexicas, retomando la parábola que informaba del “negocio” entre Eva y la culebra. Con ello, el diablo personificado en una serpiente engañaría a la madre cultural del franciscano, de la misma manera que los diablos viciosos en América por los europeos engañaron a los antiguos mexicas “haciéndoles creer que algunas mujeres eran diosas”, trasladando así su percepción de la mujer como instrumento del mal, pecadora e incitadora al pecado,²⁰³ dejando abatimientos y trabajos que eran consecuencia de los engaños padecidos por Eva y Tonantzin, según el imaginario del franciscano. Asimismo, en la cultura helena existió otra historia similar en la que parecen tomarse distintos símbolos como la manzana, la cual es dada por Afrodita a Paris, simbolizando su amor.²⁰⁴ (Ver imágenes 22, 23 y 24).

La narrativa de Sahagún continúa con la descripción de **Chicomecoatl** (Serpiente siete), de la cual dice que “*es otra diosa Ceres*” similar a *Deméter*, deidad terrestre y materna para los griegos, y cuya raíz lingüística proviene del vocablo *Dea Méter*, que significa diosa madre; protectora de la agricultura y de los cereales. De esta forma, el símbolo mexicana que representaba la posibilidad del sustento alimenticio fue descrito por fray Bernardino como “la diosa de los mantenimientos, así de lo que se come como de lo

²⁰¹ Sahagún. *Op. cit.* p.62.

²⁰² Sahagún. *Op. cit.* p.32.

²⁰³ Cfr. Wade: 1989; Muchembled: 2004; Delumeau: 1989; Eudave: 2013.

²⁰⁴ Cfr. Graves Robert. *Los mitos griegos*. Alianza Editorial. Madrid: 1985. Ver introducción del volumen I.

que se bebe. Debió esta mujer ser la primera que comenzó a hacer pan y otros manjares y guisados”.²⁰⁵ Es importante remarcar la descripción respecto a que fue una mujer de tiempos antiguos, la primera en inventar el alimento e laborado a partir de la semilla simbólica y sagrada para diversos pueblos americanos: el maíz; así como de distintas “maneras de comidas de que se mantienen los cuerpos humanos”.²⁰⁶ (Ver imágenes 4, 5 y 6). Después el franciscano describe lo que interpretó como:

La madre de los dioses (Teteoinan), corazón de la tierra (Tlaliyollo) y nuestra abuela (Toci-Tocihtli). Es la diosa de las medicinas y de las yerbas medicinales; adorábanla los médicos y los cirujanos y los sangradores, y también las parteras, y los que dan yerbas para abortar; y también los adivinos... adorábanla también los que echan suertes con granos de maíz [...] También la adoraban los que tienen en sus casas baños o temazcales [...] y llamábanla Temazcalteci, que quiere decir la abuela de los baños.²⁰⁷

Este párrafo nos permite reflexionar sobre cómo el mismo símbolo de origen femenino puede tener diversas representaciones y nombres asignados, al mismo tiempo que se relacionan con los trabajos en el cuidado de la salud.²⁰⁸ (Ver imágenes 19, 20 y 21). La narrativa de Sahagún describió a otras mujeres relacionadas en el mismo sentido, así encontramos que **Tzapotlatena** fue la primera en descubrir y utilizar “la resina que se llama *uxitl*, que es un aceite sacado por artificio de la resina del pino que aprovecha para sanar muchas enfermedades”. Asimismo, a las mujeres que morían en el parto, al dar vida a otros seres, se les llamaba **Cihuapipiltin**, “a las cuales canonizaban por diosas”, a quienes comparó con las ninfas, seres míticos exportados por el imaginario europeo que habitan en la naturaleza. (Ver imágenes 25 y 26)

A continuación, Bernardino de Sahagún describió a **Chalchiuhtlicue** (falda de piedras hermosas), la cual en el imaginario del fraile “es otra Juno, diosa de la agua, pintábanla como a mujer, y decían que **era hermana de los dioses de la lluvia que llaman tlaloques**; honrábanla porque decían que ella tenía poder sobre el agua de la mar y de los ríos”.²⁰⁹ En la relación que el franciscano va construyendo al hacer uso de la analogía, Chalchiuhtlicue sería interpretada como otra Juno, que a su vez se relaciona con Hera, representación romana de la tierra, considerada complemento femenino del cielo.

²⁰⁵ Sahagún. *Op. cit.* p.33.

²⁰⁶ *Ibíd.* p. 62.

²⁰⁷ Sahagún. *Op. cit.* p.33.

²⁰⁸ En otro trabajo hemos analizado la relación entre diversos símbolos que representarían a la Tierra en sus distintas manifestaciones, complementándose en distintas acciones que permiten en conjunto la posibilidad de la vida en la Naturaleza. *Cfr.* Eudave: 2013. Ver Báez-Jorge, 1989.

²⁰⁹ Sahagún. *Op. cit.* p.35. (Como habíamos señalado, los subrayados son nuestros).

Asimismo, en el llamado *Códice Matritense*, la anotación respecto a este símbolo lleva la indicación de que es “otra Neptuno”, representación de origen griego ligada también al agua. Después el cronista señaló que “veneraban mucho a esta diosa, con otras dos, que eran la diosa de los mantenimientos que llamaban Chicomecoatl, y la diosa de la sal, que llamaban Uixtocihuatl, porque decían que estas tres diosas mantenían a la gente para que pudiese vivir y multiplicar”.²¹⁰ En ese sentido, una de las representaciones del agua para los mexicas se relaciona con otras que representan la sal y el alimento, permitiendo en conjunto el sustento cotidiano. De esta forma, los elementos que generan la vida y que en el pensamiento indígena forman parte del agrado, fueron reinterpretados como “diosas” desde el pensamiento cristiano. (Ver imágenes 7, 8 y 9). Otra representación de lo sagrado en el universo mexica era **Tlazohteotl** (divino amor),²¹¹ la cual fue vista y descrita por el fraile como “*otra Venus*”, identificándola con otros tres nombres:

El uno era que se llamaba Tlazolteotl, que quiere decir la diosa de la carnalidad; el segundo nombre es Ixcuina:²¹² llamabanla este nombre porque decían que eran cuatro hermanas [...] decían que eran las diosas de la carnalidad. El tercer nombre de esta diosa es Tlaelquani; que quiere decir comedora de cosas sucias, esto es, que según decían, las mujeres y hombres carnales confesaban sus pecados a estas diosas.²¹³

Al momento del choque entre el mundo indígena americano y el europeo, la forma de ver y percibir la inmundicia, la basura, el amor, el sexo o lo divino era distinta entre unos y otros, en ese sentido, la acción de imponer nuevos significados a los símbolos divinos respondía a la tarea de evangelización. Así, Tlazohteotl fue juzgada y resimbolizada como la devoradora de inmundicias, expiadora del pecado carnal. El carácter sexual que expresa su imagen y contenido, lejos de la lujuria y pecado vistos desde el *logos* occidental, manifiesta otra percepción del sexual como algo natural en la vida para los antiguos

²¹⁰ *Ibíd.* p.35.

²¹¹ En una investigación anterior analizamos el proceso de colonización sobre un símbolo de lo divino para los mexicas, revisando las crónicas coloniales, las imágenes y cantos recopilados en el siglo XVI, así como estudios actuales y las explicaciones desde la tradición oral. *Cfr. Tlazohteotl: entre el amor y la inmundicia. La invasión de la palabra y los símbolos del México antiguo.* Seminario de Estudios para la Descolonización de México. Programa Editorial de la Coordinación de Humanidades. UNAM. México: 2013.

²¹² De acuerdo a nuestra lectura (Eudave: 2013), Ixcuina ha sido traducida como la que toma cuatro caras o rostros, lo cual coincidiría con los otros nombres que brotan de ella y que se relacionarían con las cuatro fases de la luna: Tiacapan (la primera); Teicu (la joven); Tlaco (la de en medio); y Xocotzin (joven como el fruto). Estos símbolos representarían, a su vez, cuatro momentos en el ciclo de la Tierra: juventud, fertilidad, madurez, vejez y muerte. *Cfr. Thelma Sullivan.* “Tlazolteotl-Ixcuina: The great spinner and weaver”. En *The Art and Iconography of late Post-Classic Central Mexico.* Dumbarton Oaks Trustees for Harvard University. Washington: 1982. También se puede consultar el trabajo de Patrick Saurin. *Teocuitatl. Chants sacrés des anciens Mexicains.* Publications Scientifiques du Muséum. Mémoires de L’Institut D’Ethnologie. Paris: 1999.

²¹³ Sahagún. *Op. cit.* p.36.

indígenas, por ello, el significado impuesto como la “devoradora de inmundicias” debemos releerlo desde el contexto filosófico-moral del cronista europeo.

En la misma narrativa, Tlazoteotl fue comparada con Venus, diosa del amor, la belleza y la fertilidad para los romanos, quienes a su vez compartieron este símbolo con Afrodita, diosa helena con los mismos atributos, y que retomó el elemento de una representación del antiguo culto a la diosa Ishtar o Ash tarot en Siria.²¹⁴ Así, una de las representaciones de lo agrado para los antiguos mexicanos, manifestación de la parte femenina del universo dual y que simboliza lo que en la tierra brota, acompañando el trabajo de parteras, tejedoras, campesinos, médicos, así como a los sabios lectores del libro del tiempo llamado Tonalpohualli, labores ligadas a lo que es apreciado o amado, también fue resignificado. (Ver imágenes 10, 11 y 12).

En otra parte de la narrativa que venimos analizando, Bernardino de Sahagún continuó la clasificación de lo sagrado desde su propia lógica jerárquica del universo, por ello, en el capítulo XIII describió a “**los dioses que son menores en dignidad** que los arriba dichos y el primero de estos es (el) que llaman **Xiuh tecutli; es otro Vulcan**”.²¹⁵ La relación simbólica que hace el fraile en torno al fuego, sus características y formas de ser representado, le lleva a recordar la imagen de Vulcano, dios romano del fuego que a su vez era el forjador del hierro, inventor de las armas y las armaduras; igual en sentido y atributos al símbolo griego Hefesto, señor de las artes que trabajan con el fuego, y por consiguiente de los trabajos manuales; ambos identificados como acompañantes de herreros, orfebres y alfareros. Asimismo, “parece haber sido un título del rey sagrado como semidios solar”.²¹⁶ Respecto a este símbolo en el pensamiento mexicano, Sahagún describió que:

Este dios del fuego tiene también otros dos nombres el uno es Ixcozauhqui, que quiere decir “cariamarillo”; y el otro es Cuezaltzin que quiere decir “llama de fuego”. También se llama Huehueteotl, que quiere decir “el dios antiguo”; y todos le tenían por padre considerando los efectos que hacía porque quemaba la llama, enciende y abrasa, y estos son efectos que causan temor [...] Otros efectos que tiene que causan amor y reverencia, como es que calienta a los que tienen frío y guisa las viandas para comer, asando y cociendo y tostando y friendo.²¹⁷

²¹⁴ Graves. *Op. cit.* Capítulo 11. El nacimiento de Afrodita.

²¹⁵ Sahagún. *Op. cit.* p.39.

²¹⁶ Graves. *Op. cit.* Capítulo 12. “Hera y sus hijos”.

²¹⁷ Sahagún. *Op. cit.* p.39.

En este fragmento de su narrativa, el franciscano describe por qué Xiuhtecutli (señor verde-azulado) representación del fuego, era objeto de culto por parte de los antiguos mexicanos debido a los efectos que hacía con su luz, fuego y calor, generando las posibilidades de vida y transformación de los alimentos y las personas, lo cual podía generar amor, reverencia o temor. Siendo también reconocido como el divino anciano, **Huehuateotl**, padre y origen simbólico para diversas culturas indígenas. (Ver imágenes 13, 14 y 15)

Después continúa con la descripción de **Macuilxochitl** que “quiere decir cinco flores y también se llamaba Xochipilli, que quiere decir el principal que da flores o que tiene cargo de dar flores [...] era más particular dios de los que moraban en las casas de los señores o en los palacios de los principales”.²¹⁸ Luego habla de **Omacatl**, “que quiere decir dos cañas, es el dios de los convites, decían que tenía dominio sobre los convites y los convidados”. Ambos están ligados a las fiestas y rituales de la sociedad indígena, elementos esenciales en todas las culturas al ofrendar flores y bebidas en las diversas ceremonias. A continuación, Bernardino de Sahagún describió a **Ixtlilton**, “que quiere decir el negrillo [...] y cuando algún niño enfermaba, llevábanle al templo o tabernáculo de este dios, y abrían una de aquellas tinajas y daban de beber al niño de aquella agua y con ello sanaba”.²¹⁹ El fraile describe un símbolo cuya “imagen no era de bulto, ni pintada, sino era uno de los sátrapas, que se vestía los ornamentos de este dios”;²²⁰ es decir, era una persona representando a este símbolo relacionado con la salud.

En el mismo sentido, describe a **Opochtli** a quien, según el fraile, se contaba entre los Tlaloques señalando que “atribuían a este dios la invención de las redes para pescar peces”, y al cual “los viejos sátrapas que tenían cargo de este dios, y las viejas, decíanle los cantares de su loor”. Asimismo, sobre otro hombre llamado **Yiacatecutli** el fraile describe que “comenzó los tratos y mercaderías entre esta gente, y así los mercaderes le tomaron por dios”. Por último, en la descripción de antiguos indígenas, que con el tiempo fueron venerados, encontramos que **Napatecutli** “inventó el arte de hacer esteras”. En otro momento, el franciscano habla de **XipeTotec**, “que quiere decir desollado. Este dios era honrado de aquellos que vivían a la orilla de la mar, y su origen tuvo en Tzapotlan, pueblo de Xalisco”, a tributándole ser la causa de enfermedades en la piel, como viruela, apostemas o sarnas.

²¹⁸ Sahagún. *Op. cit.* p.40.

²¹⁹ *Ibid.* p.43.

²²⁰ *Ibid.* p.43.

Después en el capítulo XXI, Sahagún habla de lo que vio como “muchos dioses imaginarios a los cuales llamaban **Tlaloques**”, representaciones también del agua junto con Tlaloc y Chalchiuhtlicue. En sus descripciones sobre estos símbolos señaló que “todos los montes eminentes, e specialmente donde se arman nublados para llover, imaginaban que eran dioses, y a cada uno de ellos hacían su imagen según la imaginación que tenían de ellos”.²²¹ Es decir, las montañas eran vistas como parte de lo sagrado, ya que al observar los ciclos de la lluvia los indígenas encontraron la importancia de éstas y sus bosques para la acumulación de agua, que al evaporarse sube a las nubes para bajar nuevamente en forma de lluvia. Sin embargo, en el pensamiento de fray Bernardino era:

Otro desatino mayor que todos los ya dichos os dejaron vuestros antepasados: que los montes sobre que se arman los nublados, como son el volcán y la Sierra Nevada, y el otro volcán de Tecamachalco, y la Sierra de Tlaxcala, y la Sierra de Toluca y otros semejantes, los tenían por dioses e iban cada año a ofrecer sacrificios sobre ellos a los dioses del agua, y esto aún no ha cesado, que este año pasado de 1569.²²²

De esta forma, en diversas montañas se realizaban cultos para pedir las lluvias y, con ello, el sustento alimenticio, pero además, para evitar “ciertas enfermedades, las cuales parecen que son enfermedades de frío, procedían de los montes, o que a aquellos montes tenían poder para sanarlas”, por ello, los antiguos mexicas “hacían voto de hacer las imágenes de estos dioses que se siguen: del dios del aire, de la diosa del agua y el dios de la lluvia”.²²³

Siguiendo el hilo de su narración, el franciscano habla de **Tezcatzoncatl** que supuestamente representa la bebida sagrada llamada octli o pulque, “el vino de esta tierra”, el cual supuestamente tenía otras muchas formas de ser nombrado o representado, y que el fraile junto con sus estudiantes recopilaron como “pariente o hermano de los otros dioses del vino, los cuales se llamaban, uno **Yiauhotecatl**, otro **Acolhoa**, otro **Tlilha**, otro **Pantecatl**, otro **Yzquitecatl**, otro **Toltecatl**, otro **Papaztac**, otro **Tlaltecaiooa**, otro **Ometochtli**, otro **Tepoztecatl**, otro **Chimalpanecatl**, otro **Colhoatzincatl**”.²²⁴ De esta manera, termina el franciscano las descripciones sobre lo que desde sus parámetros ideológicos clasificó como “dioses que adoraban los naturales de esta tierra”,²²⁵ haciendo relación a la supuesta existencia de 13 distintos “dioses del vino”, pero sin explicar nada

²²¹ *Ibíd.* p.49.

²²² Sahagún. *Op. cit.* p.64.

²²³ *Ibíd.* p.49.

²²⁴ *Ibíd.* p.51. (Negritas nuestras para remarcar lo que parecen ser gentilicios más que nombres propios).

²²⁵ *Ibíd.* p.29.

más que la forma de nombrarlos. En nuestra lectura, algunos de los nombres arriba descritos (en negritas) más que nombres de supuestos dioses del vino, refieren a la pertenencia a un lugar, lo que conocemos como gentilicio. Con su descripción Sahagún nos deja ver cómo se fue construyendo retóricamente la idea de que los indígenas eran también pecadores por cometer la ofensa a Dios mediante la borrachera, además de honrar de tantas y diversas formas al vino.²²⁶

Fiestas y ceremonias, sacrificios y solemnidades

De acuerdo al orden que fray Bernardino de Sahagún dio a la *Historia general de las cosas de Nueva España*, luego de la descripción de los supuestos “dioses” y de confrontar las ideas respecto a lo sagrado para los antiguos mexicas, en el segundo libro escribió sobre otros elementos culturales relacionados con estos símbolos, transmitiendo la información que interpretó como “**del calendario, fiestas y ceremonias, sacrificios y solemnidades**” que los indígenas ofrecían, así como sus diversas manifestaciones. Como en otros prólogos de su obra, siguiendo las fórmulas retóricas de su época, el franciscano explica nuevamente que por mandato debía escribir “lo que me pareciese ser útil para la doctrina, cultura y manutención de la cristiandad de estos naturales de esta Nueva España, y para ayudar a los obreros y ministros que los doctrinan”.²²⁷ En ese sentido, el fraile debía recordar el objetivo de su labor misionera buscando adoctrinar a los indígenas en la cultura y pensamiento cristiano, además de escribir una obra utilizada como herramienta de conocimientos para los evangelizadores.

Esta parte de la narrativa inicia con la descripción del “calendario de las fiestas fijadas”, la primera de ellas, **Atlahualo**, explicando que, entre los mexicas, el primer mes de año se llamaba de esta forma, pero que en otras partes era nombrado Quauitleoa. Según la explicación del franciscano, esta ceremonia se realizaba “en el segundo mes de febrero, cuando nosotros celebramos la purificación de Nuestra Señora”.²²⁸ En este mes del calendario mexica “celebraban una fiesta a honra, según algunos, de los dioses Tlaloques que los tenían por dioses de la lluvia; y según otros de su hermana la diosa del agua Chalchiuhtlicue; y según otros, a honra del gran sacerdote de los dioses Quetzalcóatl”.²²⁹

²²⁶ Biblia. *Op. cit.* Gálatas: 5:16.

²²⁷ Sahagún. *Op. cit.* p.73.

²²⁸ Sahagún. *Op. cit.* p.77.

²²⁹ *Ibid.*

Resulta interesante observar que la primera fiesta estuviera dedicada al agua, en forma de lluvia, ya que ésta, como se observa en la narrativa, permitía la vida en la tierra y el crecimiento de los alimentos para los pueblos indígenas, por ello dicho ritual era ofrecido a distintas representaciones de este elemento como son Chalchiuhtlicue, Tlaloc y los Tlaloques. Además de que existían otras tres fiestas en el mismo calendario indígena que se relacionan entre sí, nos referimos a las ceremonias de **Tozoztontli**, **Etzalqualiztli** y **Atemoztli**, la primera y última dedicadas a Tlaloc, la segunda a los Tlaloques. En torno a estos rituales el franciscano apuntó que:

A honra de este diablo hacían gran fiesta [...] en el cual día mataban innumerables niños sobre todos los montes eminentes, esta horrenda crueldad hacían vuestros antepasados engañados por los diablos, enemigos del género humano, y habiéndose persuadido que ellos los daban las pluvias.²³⁰

Nuevamente la narrativa cumple con el objetivo de describir, juzgar y sobreponer a la percepción de los agrados, según los indígenas, una clasificación de lo que para el imaginario del fraile representaba un diablo. Remarcando una acción que será el eje de todas las fiestas descritas y uno de los elementos más utilizados y difundidos para establecer la guerra contra la supuesta idolatría indígena: el sacrificio humano, del cual dice en otra parte de su obra que “mataban muchos niños, sacándole los corazones a honra de los dioses del agua, para que les diesen agua o lluvias [...] También mataban muchos cautivos”.²³¹ Las descripciones sobre el supuesto sacrificio de niños fue utilizado y difundido en diversas crónicas, equiparando con ello a mexicas y judíos, al observar un supuesto ritual generado por el engaño de los “diablos”, los cuales aparecieron tanto en Europa como en América, pues según el franciscano son “enemigos del género humano”. De esta forma, la confrontación ideológica del franciscano vuelve a sustentarse en la Biblia, señalando como un error de los indígenas el creer que las lluvias eran sagradas, y a que para él y los suyos:

Solo Dios es el que da las pluvias y todo lo que en la tierra se cría, como parece claro en la sagrada Escritura: *Dabo vobis pluvias temporibus suis, et terra germinavit semen suum et pomis arbores replebuntur* –Levítico 26– quiere decir: yo os daré pluvias en sus tiempos, y la tierra por mi mandado engendrará sus yerbas y mantenimientos y por mi mandado, los árboles se hincharán de frutos. Por ignorar vuestros antepasados las verdades de la Sagrada Escritura, se dejaron engañar de diversos errores de los demonios nuestros enemigos.²³²

²³⁰ Sahagún. *Op. cit.* p.61.

²³¹ *Ibid.* p.77.

²³² *Ibid.* p.61.

Citando uno de los libros del Antiguo Testamento, llamado *Levítico*, el franciscano recuerda que sólo su Dios es capaz de proveer las lluvias y los alimentos, por lo tanto, aquellos pueblos que creyeran que estos elementos de la naturaleza eran sagrados estaban equivocados en su percepción, explicándose esto como parte del pecado de la ignorancia, por lo que los antiguos mexicanos se habían dejado “engañar de diversos errores de los demonios”. Además de señalar en su narrativa que los dioses no eran dioses, sino diablos, ésta debía explicar cuáles eran los contenidos rituales que, a ojos del europeo, manifestaban la idolatría indígena. En ese sentido, el franciscano describió una fiesta dedicada a “los montes eminentes que están por todas estas comarcas de esta Nueva España, donde se arman nublados”,²³³ la cual llamaron **Tepeilhuitl** y en la que “ofrecían tamales y otras comidas, y también les decían cantares de sus loores y bebían vino en su honra”.²³⁴ Según la descripción, en estas ceremonias los antiguos mexicanos honraban a las montañas haciendo:

Unas imágenes de tzoalli en forma humana, con ciertos colores pintadas, las cuales llamaron **Tepictoton**, las cuales hacían los ministros de los Tlaloques por las casas de los populares; y delante de estas imágenes hacían sacrificios, o frendas y ceremonias con gran regocijo y fiesta, y pasada la fiesta, dividían entre sí las imágenes y comíanlas.²³⁵

De esta forma, una representación simbólica hecha de una masa de amaranto era utilizada como parte del ritual, compartiendo entre todos los presentes el alimento,²³⁶ lo cual en la interpretación del franciscano “esto más parece cosa de niños y sin seso, que de hombres de razón”,²³⁷ con lo cual reforzaba otra idea establecida para clasificar y diferenciarse con el otro que no razonaba de la misma forma que él, ni se explicaba el mundo y la vida desde los parámetros cristianos, con ello se utilizó otra idea para juzgar a los indígenas americanos: la supuesta infantilidad frente a la supuesta “razón” de los hombres de origen europeo, aspecto en el que profundizaremos más adelante.

La siguiente fiesta que describe fray Bernardino es **Tlacaxipehualiztli**, la cual realizaban los mexicanos “a honra del dios llamado Totec”; luego le seguiría **Tozoztontli**, dedicada como ya vimos a Tlaloc, símbolo de la lluvia; para después describir el ritual

²³³ Sahagún. *Op. cit.* p.88 y 89.

²³⁴ *Ibid.*

²³⁵ Sahagún. *Op. cit.* p.64.

²³⁶ En otra parte de su obra, el franciscano abunda en esta descripción al señalar que “todos los populares a parejaban ofrendas, para ofrecer a Tlaloc [...] hacían las imágenes de los montes de tzoatl; hacíanles los dientes de pepitas de calabaza y los ojos de unos frijoles que se llaman ayocotli, y luego les ofrecían sus ofrendas de comida y los adoraban [...] después de haberlos velado y tañido y cantado, abríalos por los pechos con un toztopaztli, que es un instrumento con que tejen las mujeres, casi a manera de machete, y sacábanles el corazón y cortábanles las cabezas y después repartían todo el cuerpo entre sí y comíansele”. Sahagún. *Op. cit.* p.91 y 92.

²³⁷ Sahagún. *Op. cit.* p.64.

llamado **Huey Tozoztontli**, en el cual “hacían fiesta a honra del dios llamado Cintéotl, que le tenían por dios de los maíces”.²³⁸ En ese sentido, el alimento primigenio, semilla que da origen y vida a la cultura indígena es sagrada debido a que brota del proceso en el que intervienen otros elementos sagrados como la tierra, el agua y el sol, complementos de la naturaleza para su existencia. A continuación, el franciscano sigue su narrativa con la fiesta llamada **Toxcatl**, la cual era realizada “a honra del dios llamado Titlacahuan; y por otro nombre Tezcatlipoca”, explicando con una analogía que este ritual “era la principal de todas las fiestas: era como Pascua”. De acuerdo al orden en que aparecen los rituales descritos en la *Historia general*, después se describe otro dedicado a los símbolos acuáticos y que hemos explicado anteriormente, la fiesta de **Etzalcualiztli**.

Continuando con nuestro análisis, la siguiente fiesta descrita por Sahagún es **Teculhuitontli**, dedicada al símbolo de la sal que los mexicas llamaban Uixtocíhuatl, del cual “decían que era hermana mayor de los dioses Tlaloques”, que resulta interesante reflexionar ya que este elemento de origen marino se vinculaba a su vez con Chicomecoatl, que fue la primera mujer encargada de cocinar los alimentos y para lo cual era sumamente importante la sal. Estos símbolos y sus rituales estaban ligados a lo largo del calendario ritual de los antiguos mexicas debido a la complementariedad que sustenta es pensamiento dual. La siguiente fiesta descrita y que se liga con las anteriores sería **Huey Tecuilhuil**, ofrecida a “la diosa llamada Xilonen”, que era la “diosa de los xilotes”, es decir, el maíz tierno.

Después Sahagún abordó el ritual llamado **Tlaxochimaco** en el que los indígenas “hacían fiesta a honra del dios de la guerra, llamado Huitzilopochtli” y en la que se ofrecían las primeras flores del año. Para nuestro análisis, es importante señalar que en esta parte de la narrativa no aparecen los supuestos “sacrificios” humanos como en el resto de los ceremoniales descritos por el fraile, en su lugar dice que “la noche antes de esta fiesta ocupábanse todos en matar gallinas y perros para comer”.²³⁹ Sin embargo, en otra fiesta dedicada al mismo símbolo llamada **Panquetzaliztli** señaló que “mataban cautivos en el cu²⁴⁰ y también muchos esclavos”.²⁴¹ Luego, continuando con su descripción, habla del ritual de **Xocol Huetzi**, el cual estaba destinado “al dios del fuego llamado Xiuhotecutli” y en el que nuevamente el franciscano se enfoca en remarcar el sacrificio humano diciendo

²³⁸ Sahagún. *Op. cit.* p.80.

²³⁹ Sahagún. *Op. cit.* p.85.

²⁴⁰ Esta palabra de origen maya fue ocupada por los cronistas para nombrar de forma homogénea a los distintos espacios y templos indígenas dedicados a lo sagrado.

²⁴¹ *Ibid.* p.91.

que “en esta fiesta echaban en el fuego vivos muchos esclavos”.²⁴² Asimismo, otra fiesta dedicada a este elemento y que se realizaba cada cuatro años se conocía como **Izcalli**, en ésta “los años comunes no mataban a nadie, pero el año del bisiesto mataban cautivos y esclavos”.²⁴³

La siguiente ceremonia descrita en el orden establecido por el fraile es **Ochpaniztli**, en ella “hacían fiesta a la madre de los dioses”, de la cual ya hemos retomado la explicación respecto a sus diversas advocaciones y nombres como Teteo innan, Toci o Tlazohtlotl. De acuerdo a la narrativa los indígenas “bailaban a honra de esta diosa, en silencio [...] y mataban a una mujer, en gran silencio”.²⁴⁴ En torno a este ritual, ya en otro trabajo, señalamos que “da paso al siguiente periodo de descanso para la tierra, cuando todo se pudre y viene la renovación”,²⁴⁵ esto se explica debido a que en la *Historia general* se establece la presencia de una flor muy importante para el mundo indígena, el cempoalxochitl, que sólo crece luego de las lluvias, cuando se cosecha el maíz. Dicha fiesta se realizaba para recordar las energías creadoras, agradecer por el sustento cosechado, dando paso a la renovación de la tierra, permitiendo la posibilidad de que vuelva a brotar el alimento. En este ritual están implicados dos símbolos del mundo sagrado indígena, la tierra, en sus múltiples advocaciones, y la semilla primordial en la cultura mexicana: el maíz. Asimismo, “las mujeres parteras y médicas participaban en esta ceremonia”,²⁴⁶ en la cual se debía barrer todos los espacios de la vida social. En ese sentido, “barrer es un trabajo que implica la renovación. De este modo, la escoba y la acción de barrer representarían la característica cíclica en la tierra que implica cambiar de un estado a otro: el paso entre un tiempo ritual y otro”.²⁴⁷

La narrativa de Sahagún continúa con la fiesta llamada **Teotleco**, que “quiere decir la llegada de los dioses”, la cual se realizaba “a honra de todos los dioses, porque decían que habían ido a algunas partes”.²⁴⁸ Después describió la fiesta de **Tepeilhuitl**, la cual ya abordamos anteriormente por relacionarse con los símbolos del agua. El siguiente mes sería nombrado **Quecholli** en el que “hacían fiesta al dios llamado Mixcoatl, y en este mes hacían saetas y dardos para la guerra [...] y hacían otras muchas ceremonias por los

²⁴² *Ibíd.* p.85.

²⁴³ *Ibíd.* p.93.

²⁴⁴ Sahagún. *Op. cit.* p.86 y 87.

²⁴⁵ *Cfr.* Eudave: 2013.

²⁴⁶ Sahagún. *Op. cit.* p.87.

²⁴⁷ Eudave. *Op. cit.* p.64-72.

²⁴⁸ Sahagún. *Op. cit.* p.87 y 88.

difuntos en esta misma fiesta”.²⁴⁹ En el orden dado a los ceremoniales, después habla del ritual de **Panquetzaliztli**, dedicado a Huitzilopochtli, que al igual que Mixcoatl, fueron representaciones ligadas por el europeo con la guerra y las adversidades.

Continuando con los rituales descritos, fray Bernardino describe la fiesta “a una diosa que llamaban Ilama Tecutli y por otro nombre Tona, y por otro Cozcamiauh”,²⁵⁰ así este ritual conocido como **Tititl** estaba dedicado a otro símbolo de origen femenino, pero con otros tres nombres distintos que hacen alusión a Tonantzin (nuestra madre). Finalmente, la narrativa del franciscano cierra esta parte de su trabajo describiendo los llamados **Nemontemi**, los cuales son cinco días que complementan el calendario de 18 meses de veinte días. De esta forma, en el año de los antiguos mexicas existían dieciocho fiestas fijas asociadas a la observación de los ciclos de la tierra, del cosmos y a los cambios en la naturaleza. En ese sentido, estos rituales eran realizados para recordar la tarea de los seres humanos en la tierra, al dar su ofrenda cotidiana a las fuerzas que generan la vida, ya que la fiesta recrea tiempos sin tiempo, representando momentos de resignificación al recordar historias de origen para los pueblos y que explican una parte de la memoria de cada cultura.²⁵¹

Relación de las cosas que se ofrecían en el templo

Siguiendo la narrativa de Sahagún después habla de las fiestas movibles en el año para dar paso a los apéndices que contiene este libro, de los cuales nos interesa retomar las descripciones sobre algunos elementos y símbolos rituales utilizados por los mexicas en las ceremonias descritas. En ese sentido, en torno al contenido de los ceremoniales indígenas el franciscano señaló que ofrecían diversas cosas en los llamados Calpulli, los cuales según su interpretación:

Eran como iglesias de los barrios, donde se juntaban todos los de aquel barrio, en estos lugares se reunían para ofrecer “comida y mantas, y aves y mazorcas de maíz, y chía y frijoles y flores [...] ofrecían incienso en los cúes los sátrapas, de noche y de día, a ciertas horas. Esto mismo hacían todos los del pueblo en sus casas, una vez en la mañana y otra en la noche, incensando a las estatuas que tenían en sus oratorios o en los patios de sus casas.”²⁵²

²⁴⁹ *Ibíd.* p.89 y 90.

²⁵⁰ *Ibíd.* p.92.

²⁵¹ *Cfr.* López Austin 1990, 1996 y 2001; Báez-Jorge, 1988; Broda, 2001; Eudave, 2013.

²⁵² Sahagún. *Op. cit.* p.164 y 165.

De acuerdo a lo narrado, las ceremonias y rituales de los mexicas eran celebrados cotidianamente, centrándose en remarcar lo que Sahagún vio como la idolatría en acción, al observar a las personas conocedoras del Tonalamatl, sabios del tiempo, como “sátrapas”, al ofrecer incienso a los símbolos representados en piedra sobre los “cúes”, es decir, los altares de los calpulli descritos como “iglesias de los barrios”. Asimismo, a lo largo de todo este libro las descripciones de las fiestas comienzan y concluyen con fórmulas muy parecidas entre sí, enfatizando una y otra vez que los antiguos mexicas “derramaban sangre en los cúes de día y de noche, matando hombres y mujeres en los cúes delante de las estatuas de los demonios”.²⁵³ Con ello, se justificaba el trabajo de extirpación frente a la establecida idolatría indígena, ya que este elemento observado supuestamente en el viejo mundo, fue visto desde el imaginario cristiano en América. En ese sentido, al realizar la relectura de estas narraciones se puede observar el gran número de veces que utiliza la palabra matar y sacrificar, elementos que más que describir los contenidos rituales indígenas parecieran establecer las pruebas necesarias que sostuvieran el juicio emitido desde tiempos anteriores frente a cultos no cristianos.

Otro elemento descrito por fray Bernardino se refiere a la costumbre indígena de lo que él observa como “hacer juramento de cumplir alguna cosa a que se obligaban”, el cual recupera al citar las palabras que supuestamente emitían en dicho juramento: “¡Por vida del sol, y de nuestra señora la tierra, que no haré falta en lo que tengo dicho, y para mayor seguridad como esta tierra!”.²⁵⁴ De esta forma, el principio básico de la dualidad indígena se manifestaba en la cotidianidad al agradecer la vida al sol y a la tierra, que simbólicamente se rían nombrados como el padre y la madre originarios para diversas culturas del mundo, las cuales, muchas de ellas, fueron clasificadas y atacadas desde el modelo de guerra establecido por la religión católica.

Relación de los cantares que se decían

La obra de Bernardino de Sahagún continúa con un anexo muy importante para analizar las percepciones indígenas respecto a los contenidos de sus rituales, de esta forma, escribió una “relación de los cantares que se decían a honra de los dioses”, los cuales formaban parte de un ceremonial más amplio. Estos cantos, también llamados “himnos”, aparecen primeramente en los llamados *Códices Matritenses* que son el trabajo previo a la *Historia*

²⁵³ *Ibíd.* p.165.

²⁵⁴ Sahagún. *Op. cit.* p.172.

general, en ellos se encuentra la información recopilada por los indígenas estudiantes del Colegio de Tlaltelolco, que el fraile nunca tradujo para la versión final de su obra. Al acercarnos a estos cantos debemos hacerlo con mucho cuidado, ya que, como señaló Ángel María Garibay en su momento, faltan varias hojas del documento:

No es posible conjeturar cuántas sean las hojas perdidas. Lo explicable es su pérdida. Vistas con malos ojos, del mismo Sahagún, estas composiciones poéticas de la antigüedad náhuatl, por su tenor totalmente religioso, nada tiene de extraño que hayan sido suprimidas intencionalmente, o dejadas en la oscuridad, algunas más. Nunca podrá ser reparada falta como esta.²⁵⁵

El origen de estos textos se ha ubicado en Tetepulco, en el actual estado de Hidalgo, que en tiempos antiguos formaba parte del señorío de Acolhuacan, lugar en el que los alumnos de Sahagún recopilaron la palabra de personas que guardaban para ese tiempo algunos conocimientos de la antigua cultura. En torno a estos cantos el franciscano emitió una serie de juicios que iban de acuerdo con los argumentos contruidos frente a la supuesta idolatría indígena, advirtiendo a los lectores de su obra que:

Costumbre muy antigua es de nuestro adversario el diablo buscar escondrijos para hacer sus negocios conforme a lo del Santo Evangelio, que dice: Quien hace mal aborrece la luz. Conforme a esto, este nuestro enemigo en esta tierra plantó un bosque o arcabuco, lleno de muy estrechas breñas, para hacer sus negocios desde él y para esconderse en él, para no ser hallado, como hacen las bestias fieras y las muy ponzoñosas serpientes.²⁵⁶

Las figuras narrativas utilizadas por el franciscano en este párrafo y que nuevamente se sostienen en el “Santo Evangelio” renuevan la pedagogía de choque mediante la lucha permanente entre el bien y el mal, señalando que su enemigo, el diablo, había plantado en América todo un bosque para ocultarse y, por ende, realizar sus “negocios”, refiriéndose con ello a:

Los cantares que en esta tierra él urdió que se hiciesen y usasen a su servicio, y como su culto divino y salmos de su loor, así en los templos, como fuera de ellos, los cuales llevan tanto artificio, que dicen lo que quieren y pregonan lo que él manda, y entiéndelos solamente a aquellos a quien él los en drezaba [...] de manera que seguramente se canta todo lo que él quiere, sea guerra o paz, loor suyo o contumelia de Jesucristo, sin que los demás se pueda entender.²⁵⁷

²⁵⁵ En ese sentido, Garibay advirtió en su momento la importancia de recuperar estos cantos o himnos, dejando una base de la cual partir para el análisis de las costumbres indígenas. *Cfr.* Ángel María Garibay. *Veinte Himnos Sacros de los Nahuas*. Instituto de Historia. Seminario de Cultura Nahuatl. UNAM. México: 1958. p.8.

²⁵⁶ Sahagún. *Op. Cit.* p.173.

²⁵⁷ *Ibid.*

Al parecer el fraile no comprendió en su totalidad lo que decían los cantos ni “lo que en ellos se trata”, lo cual explica el juicio sobre su contenido al decir que por ser cosa averiguada por él, su adversario, el diablo, se escondía justamente en los sitios donde algunos rituales indígenas, con sus respectivos cantos y danzas, eran realizados, señalando que “seguramente” se cantaba todo lo que el símbolo del mal quería, o fendiendo e injuriando a Jesucristo, interpretación que permitió sostener la guerra frente a los naturales de estas tierras, con la consiguiente destrucción de los antiguos símbolos y sus ceremonias. Para ello:

Fue necesario resolver y saber ceremonias y ritos idólatricos de la infidelidad; y como sabíamos poca lengua, así nunca bien caímos en la cuenta como ahora lo habemos entendido.²⁵⁸

En su trabajo evangelizador el aprendizaje de la lengua indígena, los saberes y costumbres, en ellas contenidas, fueron percibidos por la orden franciscana como elementos necesarios para dominar al otro, como lo muestra el gran número de publicaciones de gramáticas y vocabularios, así como las obras para el adoctrinamiento de los indígenas que estuvieron a su cargo. En este contexto, uno de los elementos culturales utilizados para la colonización en América fueron las lenguas indígenas, primero con su persecución y extirpación, luego con su integración. A partir de la apropiación de los saberes indígenas a través de la escritura alfabética:

Las lenguas reducidas dejan de ser lenguas autóctonas o prehispánicas para convertirse en lenguas ‘indias’; el grado de su transformación es un indicador más serio para medir el grado de inserción de las subsociedades indígenas en las sociedades coloniales o ‘nacionales’ [...] El sistema europeo, a escala general, se impuso sobre el autóctono, pero sin hacerlo desaparecer. En las subsociedades indígenas y marginales, el sistema oral siguió dominando, como ‘variante baja’ de un sistema ‘disglósico’.²⁵⁹

De esta manera, desde el siglo XVI inició también el dominio colonial sobre las lenguas originarias que se hablaban en distintas regiones de la América antigua, por lo que el aprendizaje de éstas fue utilizado por los europeos en su trabajo misionero,²⁶⁰ para ello elaboraron diversas herramientas. “La finalidad del conocimiento de las lenguas indígenas era penetrar el pensamiento autóctono para extirpar las idolatrías y todo aquello que no

²⁵⁸ Sahagún. *Op. cit.* p.581.

²⁵⁹ Lienhard, Martin. *La voz y su huella*. Ediciones Casa Juan Pablos. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, UNICACH. México: 2003. p.152-168.

²⁶⁰ Este trabajo forma parte del proceso de colonización de las lenguas indígenas. *Cfr.* Eudave: 2013.

tuviera utilidad para la evangelización, reemplazándolo por el nuevo paradigma cristiano”.²⁶¹

Por ello, al intentar traducir la lengua indígena en su comunicación con lo divino, el europeo realizó interpretaciones que cambiaron el significado de las palabras, marginando las creencias y explicación del mundo en ellas contenidas.²⁶² A este proceso de apropiación de la lengua náhuatl, para utilizarla como lengua franca y como herramienta de evangelización, se le ha llamado “nahuatlización”. En ese sentido:

La necesaria traducción del cristianismo, fue uno de los aspectos que tomó esa convicción franciscana de adaptar la nueva fe a las “capacidades” de los naturales y se comparaba en los Padres de la Iglesia para justificar la viabilidad de retomar todos aquellos elementos “paganos” que no fueran abiertamente contrarios al dogma y utilizarlos a favor de su propagación. Las obras doctrinales de Sahagún y la misma *Historia general* se hallan inmersas, a su manera, en la tensión implícita en esta forma de proceder, entre cuánto se podía adoptar del “otro”, cuánto era viable destruir y cuánto se podía adecuar la doctrina cristiana.²⁶³

De acuerdo a nuestra lectura, el contenido y explicación sobrepuesto a las diversas lenguas indígenas fueron reinterpretadas según el objetivo colonial, utilizadas como herramienta de apropiación cultural con elementos que ayudaron en dicha tarea, adecuando el pensamiento y moral cristiana a las categorías epistemológicas de los indígenas. De esta forma, los elementos culturales que no sirvieran a la imposición del pensamiento cristiano-imperial debían ser erradicados, por ello, al inicio de la Colonia los cantos, danzas y ceremonias fueron perseguidas, al ser transmisoras del antiguo pensamiento. En ese sentido, en 1547 el obispo Juan de Zumárraga:

Prohibió los bailes y representaciones (mitotes) que se celebraban en las iglesias siguiendo modelos antiguos, y se entró así en un periodo de intolerancia que tendría consecuencias para la cuestión lingüística. La diversidad de lenguas se volvió a menaza y, en 1550, el emperador decretó la obligación de todos los indígenas de aprender castellano. El Primer Concilio, de 1555, cerró la puerta del sacerdocio a los indios, mestizos y negros, y en él, el arzobispo Montúfar prohibió definitivamente las representaciones teatrales en los templos.²⁶⁴

²⁶¹ Payás Puigarnau, Gertrudis. *El revés del tapiz. Traducción y discurso de identidad en la Nueva España (1521-1821)*. Editorial Parecos y Australes. España: 2010. p.131.

²⁶² Eudave. *Op. cit.* p.73.

²⁶³ En un artículo llamado “Palabras que se tocan, se envuelven y se alejan. La voz del ‘otro’ en algunas obras en náhuatl de fray Bernardino de Sahagún”, Berenice Alcántara analiza la presencia de “otras voces que emergieron” en algunas de las narrativas atribuidas al franciscano, donde al parecer “Sahagún y varios letrados nahuas biculturales y políglotas” en el cruce de las diversas obras traducidas, habrían construido mensajes para la evangelización, pero al mismo tiempo, habrían conservado algunos elementos propios de la cultura indígena. En *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*. Danna Levin y Federico Navarrete Linares (coords.) Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Azcapotzalco y UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas. México: 2007. p. 113-165.

²⁶⁴ Payás Puigarnau. *Op. cit.* p.166.

Del principio que tuvieron los dioses

De acuerdo al orden establecido por Sahagún para su *Historia general*, en el libro tercero abunda en su descripción y confrontación ideológica respecto al tema de los agrados, hablando “del principio que tuvieron los dioses”, recordando que en su visión del mundo la “verdad” y el conocimiento del mundo se encontraba en la Biblia y en el trabajo de Agustín de Hipona, señalando que en su obra “La ciudad de dios contra los paganos” no tuvo “cosa superflua, ni vana” al describir y juzgar la “teología fabulosa” de otros pueblos no cristianos, de los cuales “conocidas las fábulas y ficciones vanas” sobre lo que habrían establecido como sus símbolos de lo divino, se podía explicar y “dar a entender” su error.²⁶⁵ De la misma forma, fray Bernardino sostenía su labor misionera en América al observar las costumbres, símbolos y rituales indígenas como “fábulas y ficciones que estos naturales tenían cerca de sus dioses”, sobre los cuales en el mismo párrafo señaló nuevamente que “no eran dioses, sino diablos mentirosos y engañadores”, los cuales provocaron cultos que describió como “cosas que se dice estar olvidadas cerca de la idolatría”.²⁶⁶ En ese sentido, el franciscano señaló que:

Del principio de los dioses no hay clara ni verdadera relación, ni aún se sabe nada; más lo que dicen es que hay un lugar que se dice Teotihuacan, y allí, de tiempo inmemorial, todos los dioses se juntaron y se hablaron diciendo: ¿quién ha de gobernar y regir el mundo? ¿Quién ha de ser Sol? Y al tiempo que nació y salió el sol, todos los dioses murieron y ninguno quedó de ellos.²⁶⁷

La narrativa resume una historia de origen que fue contada y difundida de diversas maneras, en ella se recuerda un tiempo mítico en el que se origina la vida en la tierra desde la visión mexicana del mundo, lo cual no explica ni abunda, ya que esta historia fue retomada en el séptimo libro de la *Historia general*, “que trata de la astrología natural, que alcanzaron estos naturales de esta Nueva España”. De acuerdo a la narración lo que parecía interesar al franciscano se ve reflejado al describir y señalar el supuesto “nacimiento y principio del diablo que se decía Hutzilopochtli”, para lo cual retomó la información contada a través de la tradición oral indígena en torno a que había nacido en un lugar llamado Coatepec de “una mujer que se llamaba Coatlicue”,²⁶⁸ después habla de cómo era honrado para ligarlo en su narrativa con otros rituales dedicados a símbolos que también clasificó como representaciones de la guerra o de las adversidades en la vida cotidiana, nos

²⁶⁵ Sahagún *Op. cit.* p.189.

²⁶⁶ *Ibíd.* p.189.

²⁶⁷ *Ibíd.* p.191.

²⁶⁸ *Ibíd.*

referimos a “T itlacahuan o T ezcatlipoca q ue e ra c riador del c ielo y d e l a ti erra”.²⁶⁹ Siguiendo con su narrativa, luego describió una “relación de quién era Quetzalcoatl, otro Hércules, gran nigromántico, donde reinó y de lo que hizo cuando se fue”, señalando una y otra vez que estos “diablos” provocaban permanentemente lo que para el fraile eran embustes, es decir, engaños, al referirse a las diversas acciones que acompañaban dichos símbolos.

Por otra parte, en el apéndice del tercer libro narró la supuesta percepción indígena frente a la muerte, lo que sucedía al morir y a dónde iban los que morían, preguntas antiguas para diversas culturas y que explican las percepciones entorno a la vida y la muerte, lo cual interesaba a todo religioso, pues en las diversas percepciones de otros pueblos, con los que se encontraron en su expansión por el mundo, se vio confrontado su propio pensamiento. De esta forma, en su trabajo habla “de los que iban al infierno y de sus obsequias”, señalando que:

Lo que dijeron y su pieron los naturales antiguos y señores de esta tierra, de los difuntos que se morían, es: que las ánimas de los difuntos iban a una de tres partes: la una es el infierno, donde estaba y vivía un diablo que se decía Mictlantecutli, y por otro nombre Tzontémoc, y una diosa que se decía Mictlancihuatl [...] y las ánimas de los difuntos que iban al infierno, son los que morían de enfermedad.²⁷⁰

En este apartado encontramos una serie de informaciones que complementan lo abordado en los libros anteriores, de esta forma, se puede corroborar que, de acuerdo a lo dicho por algunos ancianos y señores de estos territorios, existían tres lugares distintos a donde se iban los muertos y que en su pensamiento el fraile se explicó como las “ánimas”, sobreponiendo, además, a este espacio un nombre ligado a su percepción del mundo, interpretando y estableciendo que el Mictlan, “es el infierno”,²⁷¹ lugar en el que moraba la dualidad conformada por Mictlantecutli y Mictlancihuatl, a los que clasificó como un diablo y una diosa.

Después el franciscano describió la segunda región a donde podían irse los muertos al dejar este mundo, señalando que “es **el paraíso terrenal**, que se nombra **Tlalocan**, en el cual hay muchos regocijos y refrigerios, sin pena ninguna [...] y allí viven unos dioses que se llaman Tlaloque [...] y los que van allá son los que matan los rayos o se ahogan en el

²⁶⁹ Sahagún. *Op. cit.* p.194.

²⁷⁰ Sahagún. *Op. cit.* p.205.

²⁷¹ Cfr. Segundo, Miguel. *Infiernos imaginarios. Reflexión sobre el Mictlan*. Tesis de licenciatura en Etnohistoria. Escuela Nacional de Antropología e Historia. ENAH. México: 2002.

agua, y los leprosos, bubosos, y sarnosos, gotosos e hidrónicos”.²⁷² De acuerdo a las descripciones, se habla de un lugar donde hay alimento y regocijo en el que no se pasa “pena ninguna”, lo cual se parece más al lugar cultural idílico en el imaginario del evangelizador, relacionando el Tlalocan con el paraíso del pensamiento cristiano. En el mismo sentido, describe el tercer lugar al que se “se iban las ánimas de los difuntos”, señalando que “es el cielo, donde vive el sol”, estableciendo con ello una equiparación entre el culto al sol y la morada de su dios, el cielo; aspecto muy importante para repensar la construcción de la teología cristiana, ya que diversas culturas del mundo realizaban cultos al astro que permite la vida día con día, siendo clasificadas en este pensamiento como paganos o ídólatras. De esta forma, al sol se iban “los que mataban en las guerras y los cautivos que habían muerto en poder de sus enemigos”, describiendo que luego de cuatro años “las ánimas de estos difuntos, se tornaban en diversos géneros de aves de pluma rica, y color, y andaban chupando todas las flores así en el cielo como en este mundo, como los zinzones lo hacen”.²⁷³

Continuando con nuestro análisis en torno a las analogías utilizadas por fray Bernardino en su trabajo descriptivo, en el capítulo IX de este libro tercero escribió sobre “la elección de los sumos **sacerdotes** que siempre eran dos”, señalando que las personas elegidas para estos importantes trabajos en la cultura mexicana debían conocer las costumbres, ejercicios y lo que observó cómo doctrinas “que usaban los **ministros** de los **ídolos**”, describiendo que a uno de éstos:

Elegíanle por **sumo pontífice**, al cual elegían el **rey o señor** y todos los principales, y llamábanle **Q uetzalcoatl**; y eran dos los que eran **sumos sacerdotes**, el uno se llamaba Totec **tamacazqui** (servía al dios Huitzilpochtli) y el otro se llamaba Tlaloc **tamacazqui**.²⁷⁴

De acuerdo a nuestra relectura encontramos que el fraile estableció con su narrativa algunas ideas respecto a las personas de conocimiento (Tamacazqui) en torno a las costumbres indígenas, clasificándolas desde su pensamiento como “sumos sacerdotes”, “ministros” o “sumo pontífice”, dando a entender que este trabajo era reconocido socialmente en el mundo mexicano, identificándolos como **Q uetzalcoatl**, siendo entonces también una forma de nombrar a personas con alto grado de conocimientos de acuerdo al pensamiento indígena.

²⁷² Sahagún. *Op. cit.* p.207.

²⁷³ *Ibid.* p.209.

²⁷⁴ Sahagún. *Op. cit.* p.214.

Asimismo, en la narrativa habla de los grados que supuestamente existían en la organización de estos cargos, para lo cual, también utilizó una referencia conforme a la estructura de la institución cristiana a la que pertenecía, señalando que a los que iniciaban este ordenamiento se les llamaba:

Tlamacatzon que es como acólito; el segundo le llamaban tlamacazque, que es como diácono; el tercero le llamaban tlenamacac, que es como sacerdote. De estos sacerdotes los mejores elegían por sumos pontífices, que se llamaban quetzalcocoa, que quiere decir sucesores de Quetzalcoatl.²⁷⁵

En la narrativa, la fórmula para establecer analogías se reflejó constantemente a través de las descripciones del mundo indígena, utilizando el “es como...” una y otra vez para poder explicarse territorios, seres y culturas distintos de los conocidos, estableciendo diferentes equiparaciones entre los mexicas y las culturas de origen europeo. Además de utilizar los conceptos de cielo e infierno, dios y diablo, sacerdotes o ministros, así como la idea de rey o señor para sobreponerlos a otros espacios y trabajos del mundo indígena.²⁷⁶

De la astrología judiciaria o arte de adivinar

Siguiendo el orden enciclopédico de su obra, en el libro cuarto fray Bernardino de Sahagún describió otros elementos ligados a las costumbres indígenas, centrándose en hablar de “la astrología judiciaria o arte de adivinar que estos mexicanos usaban para saber cuáles días eran bien afortunados y cuáles mal afortunados y qué condiciones tendrían los que nacían en los días atribuidos a los caracteres o signos que aquí se ponen, y parece cosa de nigromancia que no de astrología”.²⁷⁷ Con este fragmento podemos corroborar la postura del evangelizador respecto a la observación de sucesos en la naturaleza, que eran tomados en cuenta para la vida social de diversas culturas, e equiparándolas con lo que, en su pensamiento, se explicaba como astrología judiciaria, lo cual de acuerdo a los fines de evangelización serían establecidos como parte de los cultos extraños, nombrando estos conocimientos como nigromancia, esto significaba que hacían prácticas supersticiosas o diabólicas. En ese sentido:

²⁷⁵ *Ibíd.* p. 214.

²⁷⁶ *Cfr.* Pilar Máynez. *El Calepino de Sahagún*. Fondo de Cultura Económica-ENEP Acatlán. UNAM. México: 2007. También se puede consultar el artículo de Marc Thouvenot “Los memoriales con Escolios en la obra de fray Bernardino de Sahagún”. En *El Universo de Sahagún. Pasado y presente 2011*. IIH-UNAM. México: 2014.

²⁷⁷ Sahagún. *Op. cit.* p.219.

Como se verá en la lectura de lo que dejó Sahagún consignado en este libro cuarto, es un género de conocimiento entre religioso y mágico: hecho que justifica la forma con que procedieron los religiosos, que no vinieron a este suelo a estudiar etnografía, sino a destruir la adoración de los falsos dioses, sustituyéndola por el dios verdadero.²⁷⁸

De acuerdo a lo anterior, Sahagún describió a los conocedores de estos trabajos, guardianes y lectores del Tonalamatl, como “astrólogos o adivinos” quienes:

Fundan su adivinanza en la influencia de las constelaciones y planetas”, lo cual sería el resultado de la observación de sus ciclos, con el objetivo de “saber el día y la hora del nacimiento de cada persona, para adivinar las condiciones, vida y muerte de los que nacían. Los que tenían este oficio se llamaban **tonalpouhque** a los cuales acudían **como profetas**.²⁷⁹

En el contexto del que provenía el franciscano, las personas que tenían este trabajo eran aquellas que hablaban inspiradas por lo sagrado, en ese sentido, la figura del profeta, ya conocida por el cristianismo, fue trasladada para tratar de comprender el trabajo del tonalpouhque. La explicación analógica, según la interpretación del fraile, señaló que estas personas “sabedores de las cosas futuras” eran consultadas “como antiguamente los hijos de Israel acudían a los profetas”.²⁸⁰ La analogía para explicar el trabajo de los conocedores del antiguo libro del tiempo indígena fue utilizada por el franciscano para equiparar, nuevamente, antiguas idolatrías observadas por anteriores evangelizadores, señalando más adelante que:

Esta manera de adivinanza en ninguna manera puede ser lícita, porque ni se funda en la influencia de las estrellas, ni encosa ninguna natural, ni su círculo es conforme al círculo del año, porque no contiene más de doscientos setenta días, los cuales acabados tornan al principio. Este artificio de contar, o es arte nigromántica o pacto y fábrica del demonio, lo cual con toda diligencia se debe desarraigar.²⁸¹

Con este argumento fray Bernardino remarcaba la presencia de prácticas rituales que interpretó como supersticiones, producto de pactos con el demonio, cuestión que sabemos debía erradicar, por lo cual enfatiza su percepción en torno a lo observado del mundo indígena, señalando que el de los mexicas “no es calendario sino arte adivinatoria, donde se contienen muchas cosas de idolatría, y muchas supersticiones y muchas invocaciones de los demonios, tácita y expresamente”.²⁸²

²⁷⁸ Cfr. Ángel María Garibay. *Introducción al libro cuarto de la Historia general de las cosas de la Nueva España*. p.216.

²⁷⁹ Sahagún. *Op. cit.* p.221.

²⁸⁰ *Ibid.* p.258.

²⁸¹ Sahagún. *Op. cit.* p.221.

²⁸² *Ibid.* p.257.

De los agüeros y pronósticos

Siguiendo el orden dado a su obra, a continuación trató de explicar algunos elementos relacionados con lo narrado anteriormente respecto al calendario mexica, por ello, en el libro quinto Sahagún describe lo que interpretó como “los agüeros y los pronósticos, que estos naturales tomaban de algunas aves, animales y sabandijas para adivinar las cosas futuras”.²⁸³ En ese sentido, ya desde el inicio de su *Historia general* advertía que entre los supuestos pecados cometidos por los indígenas, según su percepción, se encontraba el pecado de la “idolatría y ritos idolátricos y agüeros y abusiones”.²⁸⁴ Con la utilización de éstos últimos dos conceptos se atribuyeron e impusieron otros significados a costumbres que antiguamente habrían realizado diversos pueblos, entre ellos, los griegos, romanos y mexicas, condenándolas como prácticas de adivinación o interpretación de sucesos en la naturaleza, lo cual, a los ojos del europeo, materializaba las imágenes y explicaciones sobre la idolatría y ritos idolátricos, ante ello, el fraile reflexiona de la siguiente manera:

Como con apetito de más saber, nuestros primeros padres merecieron ser privados del original saber que les fue dado, y caer en la noche muy oscura de la ignorancia en que a todos nos dejaron, no habiendo aún perdido aquel maldito apetito, no cesamos de porfiar, de querer investigar, por faso por nefas, lo que ignoramos, así cerca de las cosas naturales como cerca de las cosas sobrenaturales.²⁸⁵

De acuerdo a su interpretación y saberes en torno a lo que era lícito y lo que no, el franciscano recuerda que en otro tiempo, los primeros padres, en su cultura, merecieron ser privados de conocimientos, por parte de su dios, al cometer la falta de querer saber más respecto a “las cosas naturales como cerca de las cosas sobrenaturales”. Frente a este apetito por el conocimiento Sahagún señaló que:

Aunque para saber muchas cosas de estas tenemos caminos muchos, y muy ciertos, no nos contentamos con esto, sino que por caminos no lícitos y vedados procuramos de saber las cosas que nuestro señor Dios no es servido que sepamos, como son las cosas futuras y las cosas secretas: Y esto, a las veces, por vía del demonio; a las veces, conjeturando por los bramidos de los animales o garridos de las aves, o por el aparecer de algunas sabandijas.²⁸⁶

De esta forma, el franciscano explica que el saber se limita parcialmente debido a una decisión divina, por lo que tratar de conocer el futuro o sobre cosas desconocidas era obra del demonio, quien tentaría una y otra vez con las imbuídas manzanas del conocimiento, señalando que los saberes adquiridos al escuchar y observar la naturaleza

²⁸³ *Ibíd.* p.265.

²⁸⁴ *Ibíd.* p.17.

²⁸⁵ Sahagún. *Op. cit.* p.267.

²⁸⁶ *Ibíd.*

eran “ conjeturas” de los indígenas, señalando que “ mal es éste que cundió en todo el humanal linaje; y como estos naturales son buena parte de él, cúpolos harta parte desta enfermedad”.²⁸⁷

Luego de 13 capítulos en los que recupera diversos ejemplos de lo que interpretó como agüeros, el franciscano explica que los indígenas “por la mayor parte atribuyen a las criaturas lo que no hay en ellas”, describiendo y juzgando a la vez la percepción del otro para después señalar en torno a las llamadas abusiones que “empecen a la fe, y por eso conviene saberlas, y predicar contra ellas. Hanse puesto estas pocas, aunque hay otras muchas más. Los diligentes predicadores y confesores búsqüenlas para entenderlas, en las confesiones, y para predicar contra ellas, porque son como una sarna que enferma a la fe”.²⁸⁸ En ese sentido, se comprende la tarea a largo plazo en la empresa de evangelización contra la supuesta sarna que representarían otros cultos y otros rituales que podían “enfermar” las creencias y costumbres cristianas.

Sobreposición y apropiación de los símbolos sagrados indígenas

De acuerdo a la relectura que venimos haciendo de los cinco primeros libros de la *Historia general de las cosas de Nueva España*, encontramos que en el discurso narrativo del autor misionero es recurrente el uso de construcciones analógicas en la traducción que realizó del territorio, la naturaleza y los seres. También encontramos que las descripciones sobre los llamados “ dioses” de los antiguos mexicanos formaron parte del proceso de resignificación para la fundación de un nuevo orden colonial en América. Por ello, en la narrativa de Sahagún se observa un discurso en el que utilizó imágenes analógicas que sirvieron en su traducción respecto al mundo indígena, clasificándolo dentro de los parámetros establecidos para identificar a otros pueblos a los que antiguos misioneros habían descrito y perseguido en su momento por diversas formas, realizando costumbres y cultos distintos a los cristianos. De esta manera, se manifiesta la sobreposición y colonización de las distintas representaciones de lo sagrado para los antiguos mexicanos, ya que al observar cada uno de estos símbolos según la propia descripción de Sahagún, corroborada en las narrativas e imágenes de otros trabajos previos a la *Historia general*, encontramos que se hace referencia a elementos que representan:

²⁸⁷ *Ibíd.* p.279.

²⁸⁸ *Ibíd.* 285.

1) la naturaleza: el agua en forma de: lluvia, el mar, los ríos; o como agua sanadora; las montañas; el viento; la tierra y sus distintas formas de nombrarla y representarla;²⁸⁹ el sustento, es decir, los alimentos, en este caso el maíz; la sal para cocinar; el pulque que es descrito como el vino de esta tierra; así como la presencia de las flores; y el culto al fuego, antiguo símbolo de los pueblos que da calor a los seres y permite cocinar los alimentos.

2) acciones humanas: como la discordia o la prosperidad; el conflicto o la guerra; la adversidad o prosperidad; el amor, el sexo y el placer; los convites o fiestas, es decir las ceremonias y rituales indígenas; el morir al parir; así como las enfermedades y su medicina.

3) invenciones de origen humano: como los Temazcalli, llamados “baños de vapor”, utilizados para la salud de la gente; también se describe el uso del uxitl, es decir, el olli o resina como elemento ritual y medicinal; asimismo, se encuentra la invención de las redes para pescar y alimentarse; la creación de asientos, llamados icpalli en lengua nahuatl; así como el trueque o intercambio y con ello los pochtecas o “mercaderes”. (Ver cuadro 2)

De acuerdo a lo anterior, las descripciones de los diversos símbolos de los sagrado mexica manifiestan un culto a la naturaleza y a los distintos elementos que de ella brotan, los cuales permiten la vida del ser humano, así como la presencia de acciones ligadas a la intervención humana en relación con lo que en la naturaleza se encuentra. (Ver cuadro 3). Sin embargo, en el proceso de traducción, la obra de fray Bernardino permitió establecer un marco desde el cual se describió el mundo indígena para su apropiación. De esta manera, la *Historia general*, al menos en los prólogos de los diez primeros libros y en sus confutaciones, transmite su pensamiento, funcionando como una herramienta más en una antigua tarea asumida por los franciscanos y otras órdenes religiosas, impulsadas por la Iglesia Católica y la Corona Española en su objetivo de expansión y colonización, difundiendo y estableciendo en los territorios ocupados su filosofía y organización del mundo. Para ello, la evangelización fue trascendental para el establecimiento del nuevo orden colonial, así como la reescritura de la historia, con lo cual se comprende la apropiación del territorio, de la naturaleza y de las culturas indígenas. En ese sentido, la narrativa del franciscano plasmó, desde sus parámetros ideológicos y en el contexto de su

²⁸⁹ Las diversas maneras de representar y nombrar a la tierra o lo que de ella nace corresponden a los distintos nombres que se le fueron dado: madre de lo divino, corazón de la tierra, abuela de los baños, nuestra abuela.

propio imaginario a un poco más de 30 sus puestos dioses y semidioses, siguiendo un modelo discursivo a partir de la permanente referencia con el mundo grecolatino, ya que:

En la estructura discursiva misionera, la comparación con los politeísmos antiguos del Viejo Mundo entrega un modelo para juzgar y comprender la alteridad religiosa mesoamericana; en este modelo la comparación franciscana de idolatría no solamente sirve para buscar los errores en los sistemas religiosos nativos sino también para construir formas de negociación y procesos de compatibilidad entre diferentes sistemas culturales.²⁹⁰

Como podemos observar en la narrativa del franciscano, la necesidad de explicarse el mundo indígena lo llevó a construir un orden jerárquico y metafórico en su descripción y apropiación. A partir del análisis de los clasificatorios utilizados al describir lo sagrado, la forma de nombrarlo y representarlo, identificamos algunos elementos que muestran parte del proceso de colonización. Estas representaciones de distintos elementos de la naturaleza, así como de acciones, trabajos e invenciones ligadas a la vida cotidiana de los antiguos mexicanos, fueron reinterpretados como “dioses” desde el imaginario europeo, lo cual se observa con la sobreposición analógica que tuvo por consecuencia un proceso de reinención en torno a lo sagrado. De esta forma:

La recurrencia de los españoles a mitos, relatos y experiencias anteriores para explicar lo que veían, relacionarse y dominar a los indios [...] puede apreciarse en las crónicas escritas en aquellos siglos, donde aparecen numerosos pasajes de obras de autores grecolatinos, medievales y renacentistas copiados, adaptados o empleados para establecer analogías.²⁹¹

Al observar las descripciones de al menos diez símbolos distintos: Huitzilopochtli, Tezcatlipoca, Quetzalcoatl, Chicomecoatl, Chalchiuhtlicue, Teteonani, Tlazoteotl, Cihuacoatl, Cihuapiltin y Xiuhtecuhtli, encontramos para todos ellos el proceso de reinención, al asignarles una identidad ligada a símbolos de origen greco-romano.²⁹² (Ver cuadros 1 y 3; así como el anexo de imágenes). En ese sentido, comprendemos por qué Sahagún comenzó su narrativa con Huitzilopochtli, símbolo que relacionó con humanos deificados en otros tiempos por pueblos, que a los ojos del franciscano también habían errado su camino al realizar el culto equivocado a “otros dioses”; además de que en la *Historia general* quedó ligado con Tezcatlipoca, Quetzalcoatl y Mixcoatl como representaciones de la guerra, generadores de la discordia o la prosperidad, lo cual a su vez

²⁹⁰ Cfr. Botta, Sergio. *El politeísmo como sistema de traducción. La obra misionera de Toribio de Benavente Motolinía frente a la alteridad religiosa de la Nueva España*. En Guaraguao. Año 12. No.28 Sapienza Università di Roma. 2008. p.9-26.

²⁹¹ Cfr. Pastor, Marialba: 2011. p.9.

²⁹² Cfr. Olivier: 2007 y 2010; Botta: 2008; Segundo: 2012; Solodkow: 2010.

permitió encuadrar a los mexicas en los parámetros históricos reconocidos por el franciscano con relación a pueblos que habían constituido ciertos “imperios” o “reinos” sostenidos en el poder mediante la guerra y la ocupación.

Los mexicas identificados como un pueblo “guerrero”, que veneraba al Sol y los símbolos que a este elemento se vinculaban, permitió al europeo clasificar y describir la organización social de los indígenas, así como sus costumbres y modos de vivir en el modelo conocido respecto a culturas que habían realizado cultos al Sol en otras épocas, perseguidas y estigmatizadas desde los parámetros cristianos.²⁹³ Asimismo, siguiendo la idea de los europeos en torno a que algunos humanos fueron divinizados, se explica la descripción que el franciscano realizó sobre Chicomecoatl, que fue la primera mujer a la que se atribuye la elaboración del alimento a base de maíz. En el mismo sentido, el uso de analogías llevó al franciscano a ver a las llamadas Cihuapiltin, mujeres muertas en el parto, como aquellos seres relacionados a diversos elementos de la naturaleza, así como al canto y la danza, las ninfas de origen heleno. Sobre el juicio en torno a Tlazohtlotl resulta interesante observar que las descripciones tienen que ver con conductas sociales alrededor del amar en sus múltiples posibilidades, incluyendo el tema de la sexualidad, acciones en las que van implícitas distintas percepciones sobre ellas.

Casi todas las narraciones de supuestos testigos de los rituales caníbales amerindios siguen de cerca un modelo establecido [...] todos o casi todos estos detalles de las Bacanales descritas por Livio, pueden encontrarse, *mutatis mutandis*, en la mayoría de las descripciones europeas de las fiestas caníbales indias [...] La conexión entre el exceso sexual y el canibalismo en estas afirmaciones en un lugar común. También los la asociación entre el comer carne humana y el comer inmundicias.²⁹⁴

En torno a Chalchiuhtlicue, símbolo del agua, y Xiuhtecuhtli, símbolo del fuego, las descripciones citadas muestran la posibilidad de vida y renovación que ambos elementos generan y representan en el universo cotidiano indígena. Asimismo, observamos que al menos diez de estas representaciones, descritas como parte de los llamados “dioses” mexicas, fueron seres humanos que aprendieron a utilizar algún elemento de la naturaleza para la sobrevivencia de los pueblos o que inventaron alguna herramienta para el beneficio colectivo. En ese sentido:

²⁹³ Cfr. Graves: 1985; Moshe Halbertal: 1992; Pagden: 1982; Asmann: 2014.

²⁹⁴ Pagden, Anthony. *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Alianza Editorial. España: 1982. p.120-121.

Había sido de particular utilidad para los cristianos en su lucha contra el paganismo una muy antigua tesis acerca del origen de los dioses, que aseguraba que todos ellos habían sido simples hombres, deificados posteriormente por los merecimientos de su vida. Al llegar a América y encontrar intrincadas sevas de divinidades, el viejo argumento sirvió de nuevo.²⁹⁵

En torno a esta idea la fuente de información para explicarse la presencia de “otros cultos” fue Evémero de Mesina, quien describió en su momento a los dioses de origen heleno como personajes históricos deificados. Por ello, “los apologetas y más tarde los Padres de la Iglesia –Clemente de Alejandría, Lactancia, Tertuliano, San Agustín y otros más– la utilizaron en contra de los paganos para demostrar la falsedad de sus dioses. De la misma manera Sahagún enfatiza el origen mortal de las deidades mexicas”,²⁹⁶ dando continuidad a la tarea de antiguos cristianos, renovando la justificación bíblica frente a otros cultos como podemos apreciar en las siguientes palabras:

Por ignorar vuestros antepasados las verdades de la Sagrada Escritura, se dejaron engañar de diversos errores de los demonios nuestros enemigos [...] Dice la Sagrada Escritura: A tan gran locura y ceguedad vinieron los malaventurados ídólatras, que el nombre que solo a Dios pertenece aplicaron a hombres y mujeres, y a los animales y a los maderos y piedras. Esta maldad y traición hicieron vuestros antepasados, que el nombre maravilloso que es Dios, el cual a sola la divinidad conviene, le aplicaron a cosas bajas e indignísimas.²⁹⁷

El franciscano señaló que el pecado de la ignorancia era la causa del desconocimiento por parte de los antiguos indígenas respecto a las “verdades” sostenidas en lo que para él y los suyos se encontraba en su “Sagrada Escritura”. Ante ello, establece que los mexicas se dejaron engañar por los demonios viviendo entonces en “locura” y “ceguedad”, lo cual explicaba, en su entendimiento, que los indígenas realizaran cultos extraños. Esta idea se reforzó al ver que nombraban y representaban a otros elementos de la naturaleza como parte de lo sagrado, observando esta acción como “maldad y traición”, aunque los indígenas no supieran de la ofensa cometida al dios cristiano al nombrar y representar como sagradas “cosas bajísimas e indignísimas”, según la percepción del evangelizador. En ese sentido, para fray Bernardino nada proveniente de la naturaleza podía ser sagrado, pues como establecía el pensamiento cristiano, esta idea era producto de un engaño de la imaginación o de los “diablos” para realizar “sacrificios” como parte de

²⁹⁵ López Austin, Alfredo. *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. IIH-UNAM. México: 1998. p.107 y ss.

²⁹⁶ Diversos autores han encontrado las posibles influencias que habrían alimentado el imaginario del franciscano, entre ellos podemos mencionar el estudio de Olivier, Guilhem. *El panteón mexica a la luz del politeísmo grecolatino: el ejemplo de la obra de fray Bernardino de Sahagún*. p.396. También se puede consultar el trabajo de Alfredo López Austin, *Los mitos en la obra de Sahagún*. p. 87-88.

²⁹⁷ Sahagún. *Op. cit.* p.61.

un ritual que a sus ojos mostraban la práctica de la idolatría. En ese contexto, se explican las siguientes líneas elaboradas como parte de la confrontación ideológica del evangelizador al observar y describir las costumbres mexicas:

Vosotros, los habitantes de esta Nueva España, que sois los mexicanos, tlaxcaltecas y los que habitáis en la tierra de Mechuacan, y todos los de más indios de estas Indias Occidentales, sabed: Que todos habéis vivido en grandes tinieblas de infidelidad e idolatría en que os dejaron vuestros antepasados, como está claro en vuestras escrituras y pinturas, y ritos idólatricos en que habéis vivido hasta ahora.²⁹⁸

Con estas palabras el fraile argumentaba las respuestas desde su pensamiento y contexto al confrontar otras formas de ver y vivir en el mundo. Dirigiéndose en esta ocasión a los indígenas en vías de colonización, Sahagún manifiesta su percepción sobre la filosofía de quienes vivían en estas tierras luego de observar “escrituras y pinturas, y ritos idólatricos”, calificando y condenando lo que vio de la antigua cultura como infidelidad originada en las tinieblas, permitiendo sostener con ello un largo proceso de colonización del mundo indígena. Estos juicios se sustentan, como venimos analizando en la interpretación de la Biblia, de la cual el franciscano toma otra cita del libro llamado *Sabiduría* en la que se habla de la “Necedad de los que adoran las criaturas” y que dice:

Vanos son por naturaleza todos los hombres que carecen del conocimiento de Dios, y por los bienes que disfrutan no alcanzan a conocer al que es la fuente de ellos, y por la consideración de las obras no conocieron al artífice. Sino que al fuego, al viento, al aire ligero, o al círculo de los astros, o al agua impetuosa, o a las lumbreras del cielo tomaron por dioses rectores del universo. Pues si seducidos por su hermosura los tuvieron por dioses, debieron conocer cuánto mejor es el Señor de ellos, pues es el autor de la belleza quien hizo todas estas cosas.²⁹⁹

Para los evangelizadores todos los pueblos que no compartían su pensamiento y explicación de lo sagrado, fueron enmarcados como fuera de la ciencia, es decir, fuera del conocimiento de Dios, ya que no habían podido verlo ni conocerlo al tener por sagrado al fuego, al espíritu, al aire, a las estrellas, al agua, al sol o a la luna, elementos de la naturaleza que en la explicación bíblica, que acompañaba al fraile, eran obra de un solo ser. En ese sentido, comprendemos que en su narrativa el fraile remarcará que:

La verdadera lumbre para conocer al verdadero Dios, y a los dioses falsos y engañosos consiste en la inteligencia de la Divina Escritura a la cual posee un preciosísimo tesoro muy claro y muy puro la Iglesia Católica, al cual todos los que

²⁹⁸ Sahagún. *Op. cit.* p.52.

²⁹⁹ *Sabiduría*: 13. Citado por Sahagún a partir de la Biblia Vulgata. *Cfr.* Biblia. *Op. cit.*

se quisieran salvar sino obligados a dar crédito, por ser verdades reveladas y procedentes de la eterna verdad que es Dios [...] Por relación de la divina Escritura sabemos, que no hay, ni puede haber más Dios que uno. Criador de todas las cosas, y gobernador y conservador de todas ellas.³⁰⁰

Con estas palabras Sahagún reafirma su postura respecto a que la “verdad” para conocer al “verdadero” dios, así como para identificar y clasificar a los “dioses falsos” se encuentra en su libro sagrado, reafirmando que no puede haber más dios que uno, el suyo. De esta forma, se renovaba la parábola del bien frente al mal, lo bueno frente a lo malo, lo verdadero frente a lo falso, re-estableciendo la fórmula de las costumbres correctas frente a las incorrectas. Y por si esta frase no dejara clara la postura ideológica del fraile, inmediatamente después, señaló que:

Síguese de aquí claramente que Huitzilopochtli, no es dios, ni tampoco Tlaloc, ni tampoco Quetzalcoatl; Cihuacoatl no es diosa, Teteuinnan no es diosa, Tzapotlatena no es una diosa, Cihuateteto no son diosas, Chalchiuhtlicue no es diosa, Uixtocihuatl no es diosa, Tlazolteotl no es diosa, Xiuhtecuhtli no es dios, Macuilxochitl o Xochipilli no es dios, Omacatl no es dios, Ixtlilton no es dios, Opochtli no es dios, XipeTotec no es dios, Yiacatecuhtli no es dios, Chionquiahuitl no es dios, Chalmecacihuatl no es diosa, Acxomucuil no es dios, Nacxiti no es dios, Cochimeti no es dios, Iacapitzaoac no es dios, Napatecutli no es dios, Tepictoton no es dios, no son dioses, el Sol, ni la Luna, ni la Tierra, ni la Mar, ni ninguno de todos los otros que adorabais, ni son dioses, todos son demonios: Así lo testifica la Sagrada Escritura diciendo, *Omnes diigentium demonia*, que quiere decir todos los dioses de los gentiles son demonios.³⁰¹

La permanente negación frente a los símbolos sagrados indígenas resulta en una fórmula argumentativa frente a todo lo que no estuviera de acuerdo a su pensamiento, por lo tanto Sahagún afirmaba que “ninguno de todos los otros que adorabais, ni son dioses, todos son demonios”, con ello, las costumbres indígenas fueron clasificadas como obra del mal, lo cual se comprobaba al verificar en la Biblia la idea respecto a que todas las representaciones de lo sagrado de los “gentiles” son demonios. Así, las explicaciones y filosofías indígenas sobre lo sagrado fueron demonizadas y utilizadas para justificar la guerra de invasión y colonización, como señaló el mismo fray Bernardino:

Esta fue la causa de todos vuestros atepasados tuvieron grandes trabajos, de continuas guerras, hambres y mortandades, y al fin envió Dios contra ellos a sus siervos los cristianos, que los destruyeron a ellos y a todos sus dioses.³⁰²

³⁰⁰ Sahagún. *Op. cit.* p.58.

³⁰¹ Sahagún. *Op. cit.* p.58.

³⁰² *Ibid.* p.59.

La explicación de Sahagún en torno a la destrucción de los mexicas y su cultura se sustentó en una decisión establecida por su propio Dios, quien envió a sus siervos europeos a una misión que justificaba la guerra frente al otro y lo otro, en una tarea permanente de evangelización como reconoce el propio franciscano al señalar que: “y si algunos trabajos hay ahora, es porque hay algunos idólatras entre vosotros, porque aborrece Dios a los idólatras sobre todo género de pecadores, por ser el pecado de la idolatría el mayor de todos los pecados”.³⁰³ La justificación para atacar al otro que profesara la religiosidad “incorrecta” devela que para los europeos la tarea era reconocer lo que en su pensamiento se explicaba como engaño, idolatría, superstición, cosa del diablo. No importaron las creencias, las explicaciones del mundo ni la forma de vivirlo por parte de los que habitaban estas tierras. El juicio frente a la “idolatría” estuvo la invasión y colonización en los diversos territorios ocupados.

El paganismo deja en lo sucesivo de ser otra forma de religión: se ha convertido en la irreligión, en la ausencia de Dios, en obra del diablo, en enfermedad, en una pasión y, naturalmente, en un pecado. Es una especie de guerra de exterminación semántica la que se libra aquí, y es el cristianismo el que ha ganado.³⁰⁴

En este contexto, las descripciones de lo sagrado, las formas de nombrarlo y representarlo, así como sus respectivas ceremonias y rituales, fueron objeto de un proceso de re-significación que a veces encubría, ocultaba o se apropiaba de ellos, reinterpretando sus atributos y contenidos para ser sustituidos con imágenes y contenidos propios del pensamiento occidental. Ante el problema de no comprender al otro y su forma de vivir el mundo, especialmente en lo relacionado a la escritura antigua por medios de imágenes:

Una de las razones, sin duda la más importante, de la incompreensión, por nuestra falta de conocimiento, de los sistemas de escritura mesoamericana es sobre todo la del “desprecio” de la imagen. Para los que pertenecen a las civilizaciones herederas del alfabeto griego y del abecedario latino no conciben la escritura sino por medio de letras. Se desprecia a la imagen porque obligatoria y arbitrariamente, se le ha designado un papel secundario [...] La separación del texto y la imagen se realizó desde hace muchos siglos en las civilizaciones indo-europeas. Y, de acuerdo con sus creencias y definiciones etnocentristas, este hecho es una de las marcas y no de las menos importantes que demuestran el progreso intelectual, la categoría de civilización, y sobre todo, de superioridad.³⁰⁵

³⁰³ En su narrativa fray Bernardino de Sahagún cita nuevamente el libro Sabiduría 5. *Op. cit.* p.59.

³⁰⁴ Assmann Jan. *Violencia y monoteísmo*. Fragmenta Editorial. España: 2014. p.70.

³⁰⁵ *Cfr.* Galarza, Joaquín. *Tlacuiloa. Escribir pintando*. Tava Editorial. México: 1996.

En su narrativa fray Bernardino describió a los indígenas y sus costumbres a imagen y semejanza de modelos establecidos previamente en su cultura, sobreponiendo cielos e infiernos imaginarios, imponiendo nuevos contenidos a las antiguas estructuras indígenas, re-significando las lenguas y las imágenes, estableciendo una colonización larga y profunda con la cual se difundió la idea sobre la existencia de un “panteón de dioses mexicas”, al estilo greco-romano, siendo que debemos repensar las categorías impuestas como “dioses” a las percepciones indígenas de lo sagrado, sus ritos, ceremonias y concepciones, ya que, como se ha probado en diversos estudios, dicha acción formó parte de la colonización de las culturas indígenas.³⁰⁶

Los nahuas, como otras culturas amerindias, vivían en un universo en el que las estrellas, el agua, las montañas y algunos objetos, se consideraban seres tan animados y vivos como los animales y las personas [...] desde esta perspectiva, algunas pinturas podrían entenderse como *Ixiptlah*: una envoltura que posee ojos y por ello un punto de vista; estas pinturas serían sujetos activados y no objetos, como en Occidente.³⁰⁷

De esta forma, las imágenes y las palabras con la que se identificaron a los antiguos símbolos de lo sagrado, así como otros aspectos culturales de los pueblos indígenas fueron descritos por Sahagún como “otras locuras sin cuento y otros dioses sin número inventaron vuestros antepasados, que ni en el tiempo bastarían para escribirlos”.³⁰⁸ En este contexto, para lograr sobreponer una nueva historia, una verdad, algunas cónicas evangelizadoras utilizaron otro elemento del retórica en la construcción de sus narrativas: la peroración, que es la conclusión de la disertación, resumiendo los elementos fundamentales de lo que se dijo desde el inicio del discurso. En el caso de la *Historia general de las cosas de Nueva España*, esta figura narrativa fue desarrollada en la confutación, es decir, en la confrontación de las ideas en torno al mundo y lo sagrado observado en las culturas indígenas, argumentos elaborados por fray Bernardino que confirmaban su postura frente al pensamiento de los mexicas, como podemos observar en las siguientes palabras:

¡Malaventurados de aquellos que adoraron y reverenciaron y honraron a tan malas criaturas, y tan enemigos del género humano como son los diablos y sus imágenes y por honrarlos ofrecían su propia sangre y la de sus hijos, y los corazonces de los prójimos, y los demandaban con gran humildad todas las cosas necesarias,

³⁰⁶ Cfr. Arrom, 1991; Gil, 2007; Mires, 2007; Zavala, 1972; O’Gorman, 2012; Pastor, 1983; Payás, 2010; Pérez, 1991; Rabasa, 2009; Rodríguez, 2010; Rozat, 2002; Ruiz, 2010; Solodkoff, 2010 y Sanfuentes, 2013.

³⁰⁷ Magaloni Kerpel, Diana. *Los colores del Nuevo Mundo. Artistas, materiales y la creación del Códice Florentino*. Universidad Nacional Autónoma de México y The Getty Research Institute, Los Ángeles. UNAM. México: 2014. p.13.

³⁰⁸ Sahagún. *Op. cit.* p.60.

pensando falsamente que ellos eran poderosos para les dar todos los bienes y librarlos de todos los males!³⁰⁹

En el discurso se aprecia nuevamente la utilización de figuras narrativas que permitieron explicar la permanente presencia del mal, observada en las costumbres y acciones indígenas. De esta manera, Sahagún señaló que los antiguos mexicas fueron “malaventurados” por haber adorado, reverenciado y honrado “tan malas criaturas”, luego de averiguar y confirmar que realizaban rituales a diversos elementos de la naturaleza, ofreciendo su sangre y la de los suyos, así como los supuestos “corazones de los prójimos [...] pensando falsamente que ellos eran poderosos para les dar todos los bienes y librarlos de todos los males”, cuestión que en su ideología no podía ofrecer nadie más que su dios, por ello, de acuerdo a Sahagún “sus lamentaciones y dolor no remediable, en la Sagrada Escritura está escrito: Errado habemos en el camino de la verdad, no nos alumbró la luz de la justicia, no nos nació el sol de la inteligencia, nos fatigó y nos cansó el mal camino de la maldad y de la perdición”.³¹⁰ De acuerdo a lo establecido en la Biblia, ni la justicia ni la inteligencia podían acompañar a los mexicas, más bien el peso del supuesto mal les había llevado a “perderse” como a los ancestros del europeo.

Implícitamente el texto misionero llama a la acción de negar y condenar esa parte de su vida y cultura anterior así como a afiliarse a la nueva y buena creencia. En ese sentido los textos de misión y la traducción misionera tratan de convencer y con ello tienen la estructura explícita o implícita del tipo de texto argumentativo. A veces esta argumentación no se limita a un intento de lograr la convicción sino que se convierte en una imposición de convicciones.³¹¹

La escritura del evangelizador se transformó en una herramienta de aprehensión de la realidad, interpretando y transmitiendo los nuevos conocimientos sobre “las cosas divinas” que “estos naturales adoraban”, con el objetivo de pretender erradicarlas. De esta forma, se comprende que hacia el final de su confrontación ideológica frente a las costumbres de los antiguos mexicas, fray Bernardino de Sahagún concluyera con una petición-advertencia al posible lector de su obra, diciendo:

Ruégote por Dios vivo, a quien quiera que estos leyeres, que si sabes 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 lo hicieres encargarás tu

³⁰⁹ *Ibíd.* p.58.

³¹⁰ *Ibíd.* p.59.

³¹¹ Zimmerman, Klaus. “Traducción y edición bilingüe en el marco de la colonización y evangelización: el caso de Bernardino de Sahagún”. En *El Universo de Sahagún. Pasado y presente 2011*. Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM. México: 2014. p.65.

conciencia con carga de grandísimas culpas [...] no se debe tener por buen cristiano el que no es perseguidor de este pecado, y de sus autores, por medios lícitos y meritorios.³¹²

El modelo establecido por Sahagún para juzgar las imágenes y palabras respecto a lo sagrado indígena renovó los conocimientos establecidos en la Biblia para enfrentar a otros cultos y rituales no cristianos, por ello señaló una y otra vez la presencia de la idolatría, transmitiendo la responsabilidad de erradicarla a todo lector de su obra, advirtiendo que esto es una obligación para ser “buen cristiano” y quien no lo cumpliera cargaría en su conciencia con grandes culpas, como parece fue lo que sucedió a los indígenas americanos reeducados y formados para el nuevo tiempo colonial. A partir de la advertencia establecida entre ser buena o mala persona, la pedagogía de choque se trasladó a las formas de ser y estar en el mundo, transmitiendo las normas de conducta cristianas a la vida cotidiana de las sociedades coloniales.

El carácter de la escritura de la que se sirve la religión a fin de actuar de manera formadora y transformadora sobre la totalidad de la vida de los hombres es del tipo performativo. Si no sigo la Escritura, entonces no es por mi propia cuenta y riesgo, sino que caigo inevitablemente en el pecado.³¹³

Luego de releer y analizar las descripciones realizadas por fray Bernardino de Sahagún en torno a las supuestas formas de nombrar, representar y relacionarse con lo sagrado, proponemos hacer una reflexión respecto a cómo esta invención y encubrimiento “del indígena” y “lo indígena” formó parte de lo que se ha establecido como la colonización de América. Lo cual abordaremos a partir de revisar los prólogos y una parte del contenido de los siguientes cinco libros, en los cuales fray Bernardino de Sahagún confirma y ejemplifica lo descrito y argumentado en los primeros cinco apartados de la *Historia general* al interpretar, traducir y resignificar el ser y el saber de los antiguos mexicas.

³¹² Sahagún. *Op. cit.* p.64.

³¹³ Assmann Jan. *Violencia y monoteísmo*. Fragmenta Editorial. España: 2014. p.105.

Cuadro 1. Dioses, semi-dioses y dioses de menor dignidad según fray Bernardino de Sahagún

Semi-dioses (Humanos divinizados)	Dioses	
Huitzilopochtli Dios de la guerra	Tezcatlipoca - Necoc Yaotl Tenido por dios de la discordia o prosperidad (el que da y quita) Equilibrio	
Painal sota capitán del primero (Hist. Gral.) vicario de Hutzilopochtli (Florentino)	Tlaloc- Tlamacazqui dios de la lluvia	
Quetzalcoatl - Humano Quetzalcoatl Ehecatl - Viento (barre el camino a los tlaloques)	Diosas	
Chicomecoatl Diosa de los sustento (y bebida) Primer mujer en preparar alimentos (pan)	Cihuacoatl Adversidad	Tonatzin Nuestra madre (Eva, dice Sahagún)
	Teteo inan Madre de los dioses	Tlalli iyollo Corazón de la tierra
Tzapotlatena Mujer que inventó la resina uxitl (olli) para sanar enfermedades	Toci (Tocihtli) nuestra abuela Diosa de las medicinas y las yerbas medicinales. La adoran médicos, parteras y adivinos.	Temazcaltoci abuela de los baños Temazcalli / Salud
Cihuapiltin Mujeres muertas en parto. Canonizadas como diosas. Se encuentran en encrucijadas. Traen enfermedades	Chalchiuhtlicue Diosa del agua /mar/ríos Pintábanla como mujer. Hermana de los tlaloques	Uixtocihuatl Sal /cocinar sustento
	Tlazohteotl / diosa de las cosas carnales/ sexo-sexualidad Tlaelcuani / Comedora de cosas sucias (pecados) Otros nombres: Ixcuina (Tiacapan, Teicu, Tlaco y Xucotzin)	

Cuadro 1.1 Dioses de menor dignidad según fray Bernardino de Sahagún

Xiuhtecuctli - Ixcozauhqui / Cuezaltzin Dios del fuego Huehuateotl Dios antiguo	
Macuilxochitl - Cinco flores Xochipilli – el principal que da flores	Tlaloques – lluvia – Montañas Habitadores del paraíso terrenal
Omacatl – dos cañas Dios de los convites	Ixtlilton – negrillo / Tlaltecuhli (Florentino) Agua que da salud
Opochtli (semi dios) Inventó redes para pescar	Tezcatzoncatl Dios del vino, pulcre de esta tierra Otros dioses del vino: Yiauhtecatli, Acolhoa, Tlilhoa, Pantecatli, Yzquitecatli, Toltecatli, Papaztac, Tlaltecaioa, Ometochtli, Tepoztecatli, Chimalpatecatli, Colhoatzincatl.
Yiacatecutli Dios de los mercaderes	
Napatecutli Dios de los que hacen esteras de juncias (petates, icpales)	

Cuadro 2. Elementos de la naturaleza como símbolos sagrados

Agua en forma de: Lluvia Mar Ríos - Agua sanadora	Montañas
	Viento
Tierra - Corazón tierra (madre de lo divino)	Fuego
Sustento / Alimentos / Maíz	Flores
Sal	
Pulque (vino)	

Cuadro 2.1 Acciones e invenciones de origen humano como símbolos sagrados

Acciones humanas
Conflicto / Guerra
Discordia o prosperidad
Adversidad o prosperidad
Amor, Sexo, placer
Convites - Fiesta
Morir al parir / enfermedades

Invenciones humanas
Baños-Temazcalli / Salud
Uxítl (Olli / resina) / elemento ceremonial y medicinal
Pescar / Alimentación
Asientos/ icpalli / esteras (Política)
Trueque / Intercambio / Mercaderes (Economía)

Cuadro 3. Sobreposición analógica con símbolos de origen greco-romanos

Símbolos mexicas	Primeros Memoriales ó Códice Matritense	Códice Florentino	Historia General de las cosas	Elementos de la Naturaleza o acciones representadas	Reclasificación colonial
Huitzilopochtli	Uitzilopuchtli Es otro Marte	Otro Hércules	Fue otro Hércules	Humano En relación con lo divino	Dios de la guerra
Tezcatlipoca	Tezcatlipuca	Otro Júpiter	Otro Júpiter Verdadero dios	El que da y quita Equilibrio Viento de la noche	Dios de la discordia o la prosperidad
Quetzalcoatl	Quetzalcoatl	Ehecatl-Viento Humano/ "sacerdote" Otro Hércules	Otro Hércules	Viento Conocimiento	Dios de los vientos
Chicomecoatl	Chicomecouatl	Otra Ceres	Es otra diosa Ceres	Maíz Agricultura / Sustento	Diosa de los sustentos
Chalchiuhtlicue	Chalchiuhtlicue	Otra Juno	Es otra Juno Otra Neptuno	Agua / mar -ríos Elemento primordial	Diosa del agua
Tlazohteotl	Teteu inan Otra Artemisa (Diosa de la virginidad, la caza y la luna)	Cihuacoatl es otra Venus Chuapiltin (Ninfas)	Tlazohteotl Otra Venus	Tierra Amor/Placer/Fertilidad/Vida Humano Mujeres muertas al parir	Diosa de las inmundicias y del pecado carnal
Xiuhtecuhtli / Huehueteotl	Ixcozauhqui	Otro Vulcan	Otro Vulcan	Fuego	Dios del fuego

A partir de analizar las descripciones en torno a los símbolos de lo sagrado realizadas por fray Bernardino de Sahagún, comparando las imágenes de los llamados “dioses” indígenas con los de origen greco-romano, podemos ubicar las analogías construidas para tratar de explicarse una parte de la antiguas culturas americanas. (Ver imágenes de los símbolos)

Imágenes de los símbolos mexicas y los de origen greco-romano



Imagen 1. Huitzilopochtli (arriba)
Quetzalcoatl (abajo)



Imagen 2. Heracles



Imagen 3. Hércules



Imagen 4. Chicomecoatl
(arriba y abajo)



Imagen 5. Ceres



Imagen 6. Deméter



Imagen 7. Chalchiuhtlicue



Imagen 8. Juno



Imagen 9. Neptuno



Imagen 10. Tlazoteotl



Imagen 11. Venus

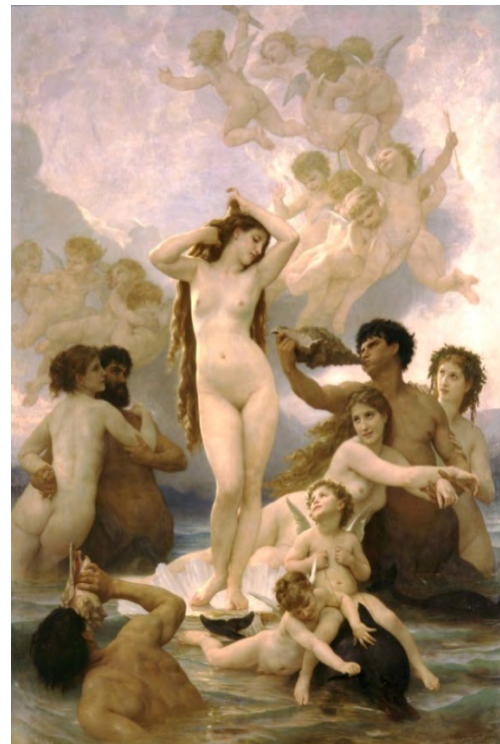


Imagen 12. Afrodita



Imagen 13. Xiuhtecuhtli



Imagen 14. Vulcano



Imagen 15. Hefesto

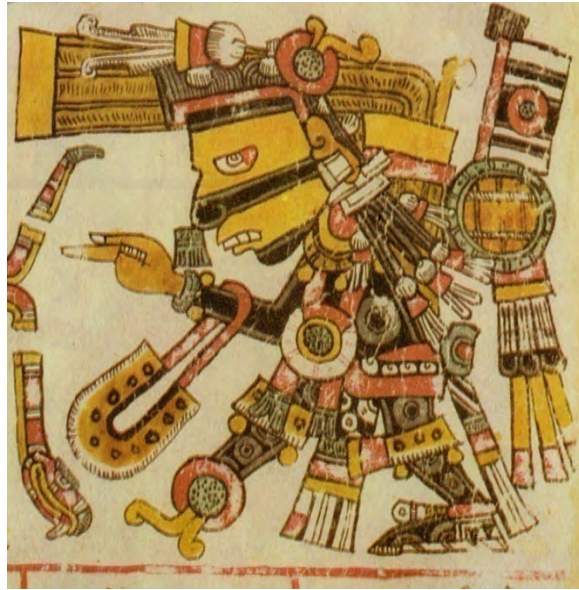


Imagen 16. Tezcatlipoca



Imagen 17. Júpiter



Imagen 18. Zeus



Imagen 19. Coatlicue / Teteo inan



Imagen 20. Teteo inna (Florentino)



Imagen 21. Diana (izq.) y Artemisa (der.)
Símbolos romano y griego de la caza



Imagen 22. Cihuacoatl



Imagen 23. Cihuacoatl
(Códice Florentino)



Imagen 24. Cihuacoatl
(Códice Borbónico)

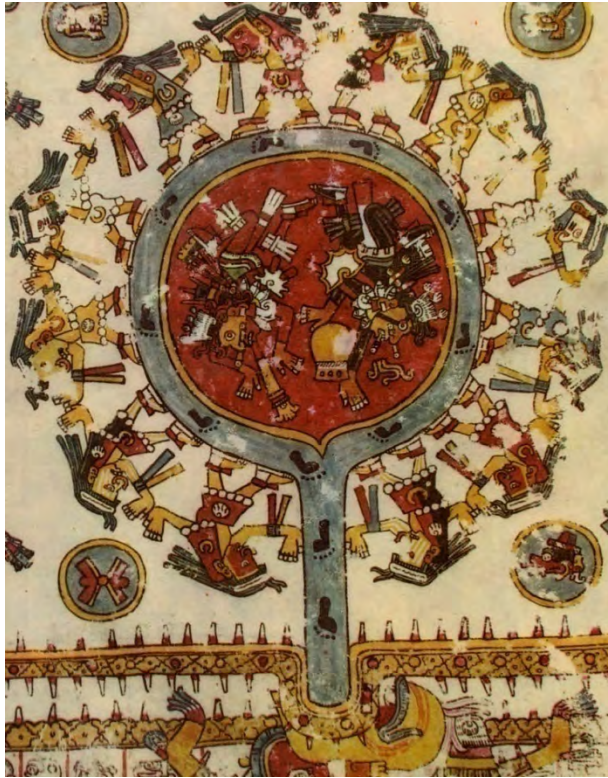


Imagen 25. Cihuapiltin / Cihuatoton



Imagen 26. Ninfas del bosque y del agua

3. Vivir N epantla: e ntre lo c orrecto y lo i ncorrecto. L a c olonización d el s er indígena

Después de releer las descripciones establecidas por fray Bernardino de Sahagún sobre los símbolos indígenas de lo sagrado, sus ceremonias, cantos y contenidos, se observa el uso de distintas analogías para identificarlos y clasificarlos de acuerdo a los parámetros conocidos en su lectura del mundo. De esta forma, los mexicas fueron juzgados de “idólatras” con lo cual se justificó la guerra frente al otro y lo otro diferente, buscando extirpar las prácticas sociales que para los europeos eran “incorrectas”, encontrando en algunos aspectos culturales indígenas manifestaciones de lo que, en su pensamiento, implicaban vivir en “pecado”, el cual era originado por la “ignorancia” en el conocimiento del dios y las leyes cristianas. El modelo de idolatría que sirvió para hacer la guerra a diversos pueblos del mundo permitió también establecer los clasificatorios coloniales bajo los cuales quedaron etiquetados a partir de las diversas prácticas y modos de vida no cristianas. En ese sentido:

El Nuevo Mundo hace su aparición en la historia de Occidente asociado a una identidad que no le corresponde. Para ir adquiriendo su identidad verdadera, tendrá que vivir un proceso largo y paulatino de desvelamiento por parte del mundo europeo [...] Las imágenes visuales y mentales nos hablan de la forma en que en el siglo XV, con sus juicios y prejuicios respecto a su mundo y los otros, se enfrenta al Nuevo Mundo, la sorpresa que implica y el desarrollo de la posterior convivencia con una humanidad nueva.³¹⁴

En este contexto, los argumentos expresados por Sahagún en los prólogos, así como los contenidos de los libros sexto al décimo de su obra, complementan sus descripciones de “las cosas divinas, o por mejor decir idólatricas y humanas y naturales de esta Nueva España”,³¹⁵ centrándose ahora en describir a los supuestos practicantes de la idolatría, los indígenas mexicas, que de acuerdo a su percepción:

Fueron, cierto en estas cosas extremados, **devotísimos** para con sus dioses, **celosísimos** de sus repúblicas, **entre sí muy urbanos**; para **con sus enemigos, muy crueles**; para **con los suyos, humanos y severos**; y pienso que **por estas virtudes alcanzaron el imperio**, aunque les duró poco, y **ahora todo lo han perdido**, como verá claro el que cotejase lo contenido en este libro con la vida que ahora tienen.³¹⁶

³¹⁴ Sanfuentes Olaya. *Develando el Nuevo Mundo. Imágenes de un proceso*. Ediciones Universidad Católica de Chile. Chile: 2013. p.21.

³¹⁵ Sahagún *Op. cit.* p.17.

³¹⁶ *Ibid.* p.297. (Las negritas son remarcado nuestro).

Este párrafo corresponde al prólogo del libro sexto de la *Historia general*, en el que Sahagún trata “de la retórica y filosofía moral y teología de la gente mexicana, donde hay cosas muy curiosas, tocantes a los primores de su lengua, y cosas muy delicadas tocante a las virtudes morales”.³¹⁷ De acuerdo a la narrativa del franciscano los mexicas fueron “**devotísimos**” de sus símbolos de lo sagrado, lo cual explica que eran profundamente dedicados a sus cultos y rituales, ocupando un lugar muy importante en su visión del mundo, además, tenían una organización social que en sus palabras mostraba que fueron “celosísimos” de lo que vio como repúblicas, es decir los señoríos que conjuntaban diversos *calpulli* o núcleos de familias en los que se organizaron los antiguos indígenas. Asimismo, algunos elementos de la conducta social de los mexicas fueron percibidos como “entre sí muy urbanos”, lo cual explica que a pesar de la supuesta idolatría, a los ojos del europeo, tenían en su forma de organizar la vida alguna similitud con modelos propios de su cultura, al reconocer en ellos elementos útiles para su trabajo colonizador, apropiándose de ellos y sobreponiéndoles nuevos contenidos o funciones. En su descripción, fray Bernardino señaló que los mexicas eran “con sus enemigos, muy cruces”, pero con sus semejantes “humanos y severos”.

Con estas descripciones el franciscano colaboraba en “descubrir”, describir y establecer, desde su visión del mundo, los aspectos culturales indígenas que fueron utilizados para sobreponer los dogmas cristianos, siguiendo el antiguo método de confrontar los saberes del otro a partir de los argumentos que, a su vez, ya estaban explicados y sostenidos en su filosofía de vida. Para ello, en su narrativa utilizó otro elemento de la retórica para sostener sus argumentos frente al mundo indígena, aplicando el modelo en el que “cualquier diálogo didáctico pone un maestro enfrente de un discípulo. El primero tiene la verdad y posee la respuesta a todas las preguntas y objeciones del segundo”.³¹⁸ En ese sentido, Bernardino de Sahagún clasificó a los mexicas como seres que al no conocer la “verdad”, descrita en su Biblia, eran ignorantes, idea con la que se justificó el adoctrinamiento mediante la educación de los sujetos coloniales. De esta forma:

Uno de los aspectos esenciales para combatir la persistencia de las ceremonias paganas entre los naturales lo constituyó la enseñanza. Educación e instrucción fueron los mejores factores para lograr una completa asimilación de la cultura occidental en los territorios conquistados dentro de un proyecto pedagógico en el

³¹⁷ Sahagún *Op. cit.* p.297.

³¹⁸ Este método habría sido aplicado por diversos evangelizadores y “su origen debe buscarse en los *Diálogos de Gregorio el Grande*, una de las obras medievales más traducida a las lenguas vulgares y muchas veces reeditadas a partir de la invención de la imprenta”. *Cfr.* Dehouve, Danièle. *Un diálogo de sordos: los Coloquios de Sahagún*. Estudios de Cultura Náhuatl. Vol.33. UNAM-IIH. 2002. p.192.

que podríamos considerar que educación y evangelización eran prácticamente la misma cosa.³¹⁹

Tomando alegóricamente el papel del maestro que debía enseñar el camino a su discípulo indígena, el franciscano confrontaba sus acciones, las juzgaba, aprendía y “enseñaba” la forma “correcta” de vivir el mundo, lo cual se explicaba y justificaba en el pensamiento cristiano imperial, en el cual:

En términos generales, se consideraba que los bárbaros eran hombres que no habían logrado progresar. Sus sociedades eran primitivas, su comportamiento recordaba a sombrosamente a las descripciones que hacía, Platón, Aristóteles y Cicerón del comportamiento de los primeros hombres. Por lo tanto, los indios podían describirse simplemente como ‘atrasados’.³²⁰

Esta idea reproducía a su vez el antiguo modelo del padre frente al hijo, el maestro frente al alumno, el rey frente al pueblo, el amo frente al esclavo, distintas parábolas que sostienen, desde épocas helenas y después romanas, las formas de relacionarse socialmente a partir de establecer clasificaciones entre los seres humanos y frente a la naturaleza, estableciendo desde entonces modelos de control y domesticación en todos los espacios sociales, en ese sentido, “la interpretación aristotélica hegemónica, que ubicaba la esclavitud como un fenómeno anclado en la propia naturaleza humana, fue aceptada como explicación primaria tendiente a justificar las condiciones impuestas por el nuevo sistema mundial”.³²¹ De esta manera, se renovaba la antigua idea en la que:

El esclavo natural descrito por Aristóteles es claramente un hombre, cuyo intelecto, por alguna razón, no ha logrado el control de sus pasiones [...] No obstante, el esclavo natural no es la única criatura defectuosa psicológicamente en la jerarquía humana de Aristóteles. Porque tanto la mujer como el niño ocupan posiciones similares. Como el esclavo natural, ambos son, en cierto sentido, hombres incompletos.³²²

Siguiendo este hilo de ideas, el franciscano estableció en sus descripciones la misma idea dicotómica en tres seres “completos” e “incompletos”, entre el ser correcto y el ser incorrecto, que a su vez se sostenía en la permanente lucha entre el bien y el mal. De tal suerte, que bajo este binomio socializado como lo bueno frente a lo malo, las crónicas

³¹⁹ Ruiz Bañuls, Mónica. *El huehuetlatolli como discurso sincrético en el proceso evangelizador novohispano del siglo XVI*. Bulzoni Editore y Universidad de Alicante. Italia: 2009. p.33-34.

³²⁰ Pagden, Anthony. *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Alianza Editorial. España: 1982. p.48.

³²¹ Cfr. Ruiz Sotelo, Mario. *Crítica de la razón imperial, La filosofía política de Bartolomé de las Casas. Siglo XXI*. México: 2010. p.80 En el mismo sentido, Anthony Pagden señala que “La teoría de la esclavitud natural era de hecho, un medio para explicar por qué era moralmente justo que una nación –en este caso los griegos- esclavizara a los miembros de otra”, lo cual será retomado por el pensamiento imperial y cristiano. *Op cit.* p.69.

³²² Pagden. *Op. Cit.* 1982. p. 70-72.

coloniales e establecieron también el control de los indígenas y sus comportamientos, vigilando las conductas humanas a partir de una pedagogía de choque que se encargó de colonizar las formas de ser y estar en el mundo, transmitiendo las normas de conducta cristianas a la vida de las sociedades coloniales, imponiendo un control social permanente a partir de identificar e identificarse entre ser “buena” o “mala” persona. Para ello, la Iglesia Católica utilizó el miedo como instrumento de control social y vigilancia de las conciencias, incitando a corregir las conductas individuales, ya que “tener miedo de sí mismo era, en última instancia, tener miedo de Satán. Y Satán es menos fuerte que Dios. Así los directores de conciencia de Occidente, poniendo en práctica una pedagogía de choque, se esforzaron por sustituir los miedos teológicos por la pesada angustia colectiva”.³²³ Esta cultura del miedo se fue introyectando en los comportamientos y éticas sociales de la vida cotidiana, difundiéndose en los territorios colonizados que vivieron a partir de entonces bajo el control de este sentimiento como herramienta de dominio permanente.³²⁴

En ese sentido, los juicios frente las costumbres indígenas se presentaron también en otros ámbitos de la vida social, recordemos que en un primer momento de la colonización se negaba la posibilidad de que los indígenas tuvieran alma, por lo tanto, en ese orden de ideas tampoco tenían la capacidad de razonar, por ello, el europeo los veía como niños, seres que no sabían de la vida, razón que justificaba su adoctrinamiento. De esta forma, “la misión colonizadora estaba dirigida a humanizar ordenadamente la naturaleza ‘mitad demoníaca y mitad infantil’ de los pueblos aborígenes que Europa colonizó”.³²⁵ Desde entonces, la razón de origen europeo determinó paternalistamente qué culturas tenían la facultad de pensar y cuáles no.

El privilegio de conocimiento en la modernidad y la negación de facultades cognitivas en los sujetos racializados ofrecen la base para la negación ontológica. No pensar se convierte en señal de no ser en la modernidad. Las raíces de esto, bien se pueden encontrar en las concepciones europeas sobre la escritura no alfabetizada de indígenas en las Américas. Pero pudiera decirse que tales concepciones ya estaban de antemano nutridas por la sospecha sobre la no humanidad de los sujetos en cuestión.³²⁶

³²³ Delumeau, Jean. *El miedo en occidente. Siglos XIV al XVIII*. Mauro Armiño (trad.). Editorial Taurus. España: 1989. p.43.

³²⁴ Cfr. Fanon, 1985; Quijano, 2014; Colombres, 2004; Dussel, 2008 y 2009; Foucault, 2009; Walsh, 2005.

³²⁵ Tsenay Serequeberhan. “La crítica al eurocentrismo y la práctica de la filosofía africana”. En *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Walter Mi gnolo, compilador. Ediciones del Signo y Duke University. Argentina: 2001. p.261.

³²⁶ Maldonado Torres, Nelson. “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”. En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica*. Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel. Pontificia Universidad Javeriana y Editorial Pensar. Colombia: 2007. p.145.

Pensar y organizar el mundo que vivimos es una facultad de todo ser humano en lo individual y en lo colectivo como parte de una cultura, de acuerdo al contexto, al territorio que se habite, así como a la lengua que se hable, transmitiendo entonces diversas formas de ver y vivir. Sin embargo, con la invasión iniciada en el territorio americano las justificaciones para el dominio y expansión colonial se apropiaron del ser indígena y sus saberes.

Para lograr este objetivo civilizatorio el Estado español creó la encomienda, cuya función era integrar al indio a los patrones culturales de la etnia dominante. El papel del encomendero era vigilar diligentemente por la “conversión integral” del indio mediante la evangelización sistemática y el duro trabajo corporal. A través de los instrumentos, la evangelización y el trabajo, se dirigían hacia la transformación de la intimidad, buscando que el indio pudiera salir de su condición de “menor edad” y acceder, finalmente, a los modos de pensamiento y acción propios de la vida civilizada.³²⁷

Siguiendo con la narrativa de Sahagún, al parecer pensó que debido a su organización los antiguos mexicas habían alcanzado un modelo y nivel de organización al que analógicamente se explicó como un “imperio”, así la forma de organizar la vida, desde un orden jerárquico y clasificatorio de la naturaleza y los seres, se trasladó a los modelos indígenas descritos. De acuerdo a esta idea, se comprenden entonces las comparaciones y clasificatorios establecidos por el fraile sobre los indígenas como seres “devotísimos” de lo sagrado, “celosísimos” de las supuestas repúblicas, “entre sí muy urbanos” por lo que eran “con sus enemigos, muy c rueles”, pero con sus semejantes “humanos y se veros”. Interpretando que mexicas y europeos comprendían lo mismo respecto a la crueldad o la humanidad en la narrativa, se establece una forma del ser indígena desde el imaginario occidental. En la *Historia general* el mexica y lo mexica descritos se acercan más al estilo cristiano del deber ser y cómo vivir. De esta manera, equiparar constantemente a los mexicas con helenos y romanos permitió a Sahagún establecer los modelos desde los cuales describió y clasificó el mundo indígena, en ese sentido comprendemos el siguiente argumento al hablar de “la retórica y filosofía moral y teología de la gente mexicana”, en el que también se les asemeja con otros pueblos:

Todas las naciones, por bárbaras y de bajo metal que hayan sido, han puesto los ojos en los sabios y poderosos para persuadir, y en los hombres eminentes en las virtudes morales, y en los diestros y valientes en los ejercicios bélicos, y más en los de su generación que en los de las otras. Hay de

³²⁷ Castro-Gómez, Santiago. *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Editorial Pensar y Pontificia Universidad Javeriana. Colombia: 2010. p.63.

esto tantos ejemplos entre los griegos y latinos, españoles, franceses e italianos, que están los libros llenos de esta materia.³²⁸

Mediante el uso de diversas analogías los mexicas entraron en el modelo clasificatorio del mundo de acuerdo al contexto histórico del franciscano, formando parte de las naciones que por ser “bárbaras y de bajo metal”, habrían establecido una organización social que reconocía a personas que vio como “sabios y poderosos”, al tener la característica de persuadir al otro, así como a quienes conocían y vivían respetando sus acuerdos sociales, lo cual Sahagún observó como “virtudes morales”; además de mencionar el respeto que recibían quienes eran hábiles en lo que vio como “ejercicios bélicos”. En ese sentido, al hacer la descripción del mundo indígena señaló que:

Esto mismo se usaba en esta nación indiana, y más principalmente entre los mexicanos, entre los cuales, **los sabios retóricos, y virtuosos, y esforzados,** eran tenidos en mucho; y **de éstos elegían para pontífices, para señores, y principales y capitanes** por de b aja s uerte que f uesen. **Éstos regían las repúblicas y guiaban los ejércitos, y presidían los templos.**³²⁹

De acuerdo a la interpretación del fraile, la organización mexicana se sostenía en los poderes otorgados su puestamente a las personas que regían “las repúblicas, guiaban los ejércitos y presidían los templos”, aunque en realidad sobrepone los espacios de poder con los que funcionaba el orden social europeo para explicarse los diversos modos de organización indígenas, estableciendo la idea de que los señores, guerreros y religiosos eran quienes regían los destinos de los pueblos, introyectando en su descripción las clases sociales del “viejo mundo” para controlar los espacios de poder sobre los diversos territorios ocupados, estableciendo modelos que, al mismo tiempo, se apropiaron de algunos aspectos organizativos de los pueblos indígenas, además de encubrir y ocultar los que no fueran convenientes, así, con la narrativa evangelizadora:

Se genera una política del lenguaje que busca reacomodar la otredad al interpretar a los indios bajo una mirada que busca escudriñar en el pasado sólo las bases que formen cristiandad [...] Había que escribir su historia, la mirada debía espiritualizar América: mirar e identificar, reinterpretar y re-escribir una memoria nueva, ese proyecto son las Crónicas del Nuevo Mundo.³³⁰

³²⁸ Sahagún *Op. cit.* p.297.

³²⁹ *Ibid.* p.297.

³³⁰ Segundo, Miguel. *Franciscanos, escatología, evangelización, descubrimiento, indios. El descubrimiento de América en la última hora del mundo: la hermenéutica franciscana.* Ver: <http://nuevomundo.revues.org/63661>. p. 11.

En este contexto, la forma europea de organizar la vida desde un modelo jerárquico y clasificatorio de la naturaleza y los seres, se trasladó a los modelos indígenas descritos según la lectura de los europeos. Por ello, al traducir y explicarse el mundo mexicano desde sus parámetros ideológicos, el franciscano utilizó imágenes y conceptos conocidos con los que interpretó en el antiguo Anáhuac, de esta forma, el modelo de vida sostenido en el poder cristiano-imperial impuesto y respaldado por el poder militar se trasladó a la *Historia general*, al describir lo que vio como un supuesto “imperio mexicano”. De esta forma, se comprende que la narrativa de fray Bernardino:

Era partidaria, la hace esencialmente para los hispanohablantes; como tal se inscribe en la meta de la colonización, no de una mediación. No hace el corolario de presentar la cultura hispana en la misma forma para los aztecas, para el mutuo conocimiento y para que los españoles puedan eventualmente elegir la religión y cultura azteca y convertirse a ella. Lo que hace es participar en la difusión de un solo aspecto de la cultura hispana, la fe católica [...] ya que estaba convencido de la “verdad” de su religión y la “falsedad” de la de los otros.³³¹

***Huehuetlahtolli* imaginarios: el ser y estar indígena en la versión de Sahagún**

La narrativa del libro VI de la *Historia general* contiene algunos aspectos de las conductas sociales indígenas que Sahagún alcanzó a percibir y describir como “la retórica y filosofía moral y teología de la gente mexicana”, lo cual permite observar cómo algunos elementos culturales fueron vistos analógicamente con relación a los de origen europeo, centrándose en los aspectos que le interesaba remarcar como parámetros de la nueva sociedad colonial. En ese sentido, se justificaba la extensión de la guerra frente al otro y lo otro que tuviera formas de ser y estar en el mundo distintas de la filosofía cristiana, al mismo tiempo que se apropiaba de aspectos que posibilitaron la colonización cultural de los pueblos sometidos. “La práctica escritural europea, exploradora, prospectiva y dominadora, proporciona una especie de modelo para la ocupación de un territorio nuevo”.³³² De esta forma, la antigua “retórica y filosofía” serían clasificadas como discursos de los antiguos mexicanos, estableciendo la idea de que lo que ahí está dicho era reflejo de la palabra y el pensamiento indígena.

³³¹ Zimmerman, Klaus. “Traducción y edición bilingüe en el marco de la colonización y evangelización: el caso de Bernardino de Sahagún”. En *El Universo de Sahagún. Pasado y presente 2011*. Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM. México: 2014. p.96.

³³² Lienhard, Martin. *La voz y su huella*. Ediciones Casa Juan Pablos. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas, UNICACH. México: 2003. p.64.

A lo largo de la *Historia general* se encuentran descripciones de saberes indígenas respecto al mundo y cómo vivirlo presentados bajo el filtro del franciscano. En ese sentido, hay que repensar los temas que se recuperan y describen en el libro VI, los cuales serán retomados por distintos evangelizadores en su labor misionera y colonizadora con la escritura de una “nueva” historia para un “Nuevo Mundo”, por ello, proponemos releerlos desmenuzando los elementos culturales que identificamos con mayor facilidad, es decir, los de origen cristiano y después los que se han atribuido al pensamiento mexicano, de esta forma, podremos distinguir algunas descripciones que se difundieron en torno a la indígena en “un compendio enciclopédico de varios códigos registrados en el plan”³³³ original de Sahagún. A los discursos recopilados en este libro se les ha conocido como **Huehuetlahtolli**,³³⁴ concepto que podemos comprender como palabra antigua, plática de los viejos o discursos antiguos, los cuales eran “la palabra de la casa, era el consejo y exhortación para sus hijos”.³³⁵

Las enseñanzas contenidas en las palabras de los mayores, de diversas culturas del mundo, han merecido un espacio de reconocimiento y sustento para la organización de la vida en sociedad. En la Biblia, que es el libro de cabecera del europeo colonizador para explicar y justificar sus acciones, encontramos que “está en las canas el saber, y en la ancianidad la sensatez. Pero en Él están la sabiduría y el poder; suyo es el consejo, suya la prudencia”.³³⁶ Asimismo, esta labor de recuperar diversos testimonios y a había si do aplicado en otros contextos y momentos por otros misioneros, de esta manera, antes que Bernardino de Sahagún, otros franciscanos recuperaron también algunos huehuetlahtolli, nos referimos a fray Juan Bautista y su contemporáneo fray Andrés de Olmos.³³⁷

³³³ Rabasa, José. *De la invención de América. La historiografía española y la formación del eurocentrismo*. Universidad Iberoamericana. Departamento de Historia. Fractal. México: 2009. p.127.

³³⁴ Cfr. En torno al estudio de los llamados Huehuetlahtolli podemos revisar un acercamiento crítico y una traducción de la lengua náhuatl diferente a las que se han seguido retomando y repitiendo en la mayoría de los estudios, en ese sentido, recomendamos revisar tres libros de Salvador Díaz Cíntora: 1) *Huehuetlahtolli. Libro Sexto del Códice Florentino*, 2) *Oraciones, adagios, adivinanzas y metáforas* y 3) *Los once discursos sobre la realeza*. Todos publicados por el Seminario de Estudios para la Descolonización de México, UNAM: 1995. Asimismo, amplía la lectura de este tema la obra de Mónica Ruiz Bañuls: *El huehuetlatolli como discurso sincrético en el proceso evangelizador novohispano del siglo XVI*. Bulzoni Editore y Universidad de Alicante. Italia: 2009. Además de las lecturas propuestas por Josefina García Quintana. *El huehuetlatolli – antigua palabra- como fuente para la historia sociocultural de los nahuas*. Estudios de Cultura Náhuatl. Vol.12 México: 1976. Y también está el trabajo de Miguel León Portilla. *Huehuetlatolli, testimonios de la antigua palabra. Estudio introductorio*. SEP-FCE. México: 1991.

³³⁵ De acuerdo a Salvador Díaz Cíntora “es perfectamente normal en cualquier cultura que sea el viejo quien transmita al joven los conocimientos acumulados a lo largo de la vida”. Asimismo, explica que en el Seminario de Estudios para la Descolonización de México dirigido por Rubén Bonifaz Nuño, a estos discursos los nombró “palabras de los mayores”. Cfr. *Huehuetlahtolli. Libro Sexto del Códice Florentino*. UNAM. México: 1995. p.8.

³³⁶ Biblia. *Op. cit.* Libro de Job 12:12.

³³⁷ Cfr. Díaz Cíntora: 1995; García Quintana: 2004; Baudot: 1997 y 2001.

Para comprender estas pláticas los religiosos europeos utilizaron la palabra nahua *tenonotzaliztli* que significa exhortación y que en el Diccionario de Molina fue registrada como “amonestación, plática, represión o sermón”, pero también como “razonamiento”, con lo cual observamos otra construcción epistemológica occidental para sobrepasar su ideología a los conceptos indígenas, y a que no es lo mismo una palabra que exhorta a alguien a hacer algo, que la misma palabra pero con otro significante impuesto, en el que va implícita una amenaza o un castigo, lo cual en el imaginario del evangelizador se explicaba como un sermón. En ese sentido:

Al leer los *huehuetlatolli* libres de toda predisposición, nos damos cuenta de que lo enseñado en ellos no sólo se encuentra en los cánones morales de la vida cristiana, sino que tanto su estilo como su temática guardan extraordinarias similitudes con unos textos esenciales dentro de la tradición sapiencial bíblica. Haciendo referencia a los libros de Proverbios, Eclesiástico y Eclesiastés.³³⁸

Los discursos recopilados por fray Bernardino inician con las palabras que supuestamente se dedicaban a lo sagrado, siendo recuperadas particularmente las que se ofrecían a uno de los antiguos símbolos: Tezcatlipoca, a quien “le confiesan por todopoderoso, no visible ni palpable”. Así, la entidad agradece en el primer libro describía como un antiguo hombre ligado a la nigromancia, la guerra y que podía generar la discordia o la prosperidad, relacionándolo con el dios romano Júpiter, aquí es presentado como el “principal dios” de los antiguos mexicanos, “primer proveedor de las cosas necesarias” para la vida, a quien acudían, según la descripción de Sahagún, para pedir que se llevara las enfermedades, se corriera la pobreza y favoreciera el tiempo de guerra. Asimismo, en su descripción el franciscano recuperó lo que vio como “del lenguaje y afectos que usaban” cuando se dirigían a los símbolos del agua: Tlaloc, Chicomecoatl y los Tlaloque. También describe las formas de vivir al unirse en pareja y que el europeo comparó con el matrimonio cristiano, de lo que hacían cuando una mujer se embarazaba, las palabras de la partera, la preñada y viceversa, cuando llegaba el nuevo ser, así como de las mujeres que al morir eran vistas como guerreras a las que:

Canonizaban por diosas, y las adoraban como a tales y que tomaban reliquias de su cuerpo, y de las ceremonias que hacían antes de que las enterrasen, donde hay cosas que los confesores hay mucha necesidad que sepan. A estas que así morían de parto llamaban Mocihuaquetzque, y de estas sales llaman al occidente Cihuatlampa.³³⁹

³³⁸ Ruiz Bañuls. *Op. cit.* p.161.

³³⁹ Sahagún. *Op. cit.* p.380.

La narrativa continúa con las descripciones de lo que el franciscano vio analógicamente como “la **confesión auricular** que estos naturales usaban en tiempo de su **infidelidad**, una vez en la vida”,³⁴⁰ sobreponiendo, con ello, la idea de que los antiguos indígenas tenían un ritual parecido a, lo que para el franciscano implicaba, confesarse ante algún representante de dios en la tierra para decir sus faltas morales, comprendidas como culpas, y recibir un perdón. Dicha idea sostenía que los antiguos indígenas habían recibido, en algún momento, el evangelio, aunque de forma incorrecta, y a que en su imaginario algunos religiosos se explicaron la “aparición” del llamado “Nuevo Mundo” y los seres que ahí habitaban como una de las doce tribus perdidas del antiguo pueblo de Israel, quienes se habrían dejado engañar por el demonio o demonios, enemigos de su dios, como hemos venido analizando.

Sahagún no profundiza en la analogía que construye para explicarse lo que interpretó como la acción cristiana del arrepentimiento ante una falta moral o pecado, sino que la describe y juzga para sostener su argumento de atacar todo pensamiento ligado a la idolatría, encubriendo la función que pudo haber tenido en el México antiguo dicha acción, así como las palabras emitidas en ese sentido, las cuales fueron interpretadas como una “confesión”, que sólo era una vez en la vida cuando se estaba a punto de morir. Lejos de la idea del arrepentimiento, esto explica que la vida sexual de los antiguos indígenas era diferente y no vista como una acción negativa, pecaminosa, sucia o inmoral.³⁴¹

Ligado al tema de las “faltas morales” de origen cristiano, pero cometidas por los indígenas, en la versión del fraile se registraron los supuestos discursos sobre la elección del gobernante, su trabajo y su muerte, además de los supuestos discursos a tribuidos al Tlahtoani que, al ser recién elegido, se dirigía al pueblo para “exhortarlos a que nadie se emborrache, ni hurte, ni cometa a adulterio³⁴², exhortarlos a la cultura de los dioses, al ejercicio de las armas y a la agricultura”.³⁴³ Según la narrativa, el gobernante mexica llamaría a no cometer adulterio, concepto que en el mundo indígena no existía, ya que esa “falta moral” como venimos analizando en este trabajo, era el eje guía para atacar las formas de vivir indígenas. La anterior idea manifiesta la permanente preocupación por la activa vida sexual indígena vista como promiscuidad, desde el pensamiento religioso europeo, mostrando, además, que la evangelización y control de las conductas sociales

³⁴⁰ *Ibíd.* p.313.

³⁴¹ *Cfr.* Eudave: 2013.

³⁴² En el Diccionario de Molina (2004) se registra la palabra adulterio como *te tliximaliztli*. *te pan* y *aliztli*, y significaría Adulterar, que a su vez se diría *tlixima*: carpintear. Habría que repensar el proceso de sobreposición al significado del vocablo náhuatl.

³⁴³ Sahagún. *Op. cit.* p.331.

fueron una tarea permanente, extendiéndose con el dominio y sobreposición cultural sobre las formas de accionar en la vida cotidiana.

El interés de los evangelizadores en las fórmulas de los discursos que supuestamente decían los antiguos indígenas en torno al ser y estar en la tierra, se centró en recuperar una serie de enseñanzas para la vida, transmitidas por algunos señores, padres y madres, palabras que los mayores dirigían a las hijas e hijos. En ellas se aprecian diversas fórmulas retóricas que pertenecen a ambas filosofías, la indígena y la europea, lo cual fue utilizado para recuperar algunos elementos del pensamiento mexicano, pero sobreponiendo significantes cristianos, de esta manera:

Los frailes estuvieron a favor del mantenimiento de formas de vida prehispánica, utilizándolas y sirviéndose de las mismas. Entre ellas, y por lo que se refiere de modo particular a los huehuetlatolli, resultará necesario subrayar, por ejemplo, el gran interés y simpatía de los franciscanos hacia las nociones morales y la ética de moderación de los nahuas.³⁴⁴

De esta forma, comprendemos por qué en su narrativa Bernardino de Sahagún recuperó algunos de esos discursos, de ellos le interesó llamar la atención en torno a las palabras vertidas entre los capítulos XVII al XXI, dedicados a lo que interpretó como el “**razonamiento**, lleno de muy **buena doctrina** en lo moral, que **el señor hacía a sus hijos** cuando ya habían llegado **a los años de discreción, exhortándolos a huir de los vicios** y a **que se diesen a** los ejercicios de **nobleza** y de **virtud**”.³⁴⁵ En la descripción del franciscano encontramos que los antiguos mexicanos tenían “razonamiento”, es decir, la posibilidad de pensar y reflexionar, lo cual, como venimos analizando, al mismo tiempo era negado en torno a otras manifestaciones de su cultura. Dicha contradicción parece ser parte de la propia polifonía en las obras de Sahagún, ya que en momentos la narrativa recupera ideas indígenas para sobreponer las occidentales,³⁴⁶ transmitiendo elementos propios del pensamiento mexicano, pero encubiertos con la escritura colonial.³⁴⁷

Para analizar el otro fragmento del mismo al inicio del capítulo XVII “en que se contiene el buen **consejo y regla de vida** con que exhortaba el señor a sus hijos cuando ya distinguían, ya entendían, y **les encargaba** mucho **apartarse**

³⁴⁴ Ruíz Bañuls. *Op. cit.* p. 26.

³⁴⁵ Sahagún. *Op. cit.* p.342.

³⁴⁶ Lo anterior posibilitará la condición de lo barroco en América observado por Bolívar Echeverría. *Cfr.* “La clave barroca de la América Latina”. UNAM. México: 2002. <http://www.bolivare.unam.mx/ensayos.html>. También se puede consultar “El guadalupanismo y el ethos barroco en América”. *En Meditaciones sobre el barroquismo*. University of Toronto. Canadá: 2007. <http://www.bolivare.unam.mx/ensayos.html>

³⁴⁷ *Cfr.* Klor de Alva (1992), Browne (2000), Magaloni (2014 y 2003), Berenice Alcántara (2007, 2008 y 2010), Sergio Botta (2008), Zimmermann (2014), Ríos Castaño (2014).

de todo lo malo y abrazar los deberes de un [hijo] y de un gobernante y todo lo que es bueno”.³⁴⁸ Como podemos apreciar en la versión del texto en español en vez de “buena doctrina” tendríamos que leer “consejo y regla de vida”, lo cual permite comprender una parte del proceso de traducción y apropiación de los saberes mexicas. En su versión de la historia, las palabras que se daban a las hijas e hijos cuando ya distinguían y entendían sobre el mundo, fray Bernardino muestra una percepción distinta en la que los hijos por ser menores requerían de la enseñanza y vigilancia permanente de un adulto.

El objetivo inicial para exhortar a los nuevos seres colonizados a que abandonaran sus antiguas costumbres y se adaptaran a las nuevas, se puede observar en la narrativa de Sahagún al señalar en su versión que los antiguos mexicas se preocuparon por “huir de los **vicios**”, los cuales, como venimos analizando en nuestro trabajo, parecen provenir de las acciones conocidas por los europeos y que en su moral no eran permitidas, ideas que en el pensamiento indígena no existían. De esta forma, uno de los siete pecados capitales que son, a su vez, los “vicios” que el pensamiento del misionero conocía y buscaba erradicar en la domesticación de los seres humanos en general, también fueron importados e impuestos en los nuevos territorios. Uno de los “vicios” que más cometieron los antiguos indígenas fue el pecado y deleite de la carne, es decir, el sexo vivido sin temor a ser juzgado por un dios, ya que la percepción entre los mexicas y de muchos europeos era diferente a la de los religiosos.

En este contexto, una palabra resignificada para el trabajo evangelizador a perseguir y tratar de erradicar las antiguas costumbres fue **Tlalticpacayotl**, la cual remite a las formas de vivir en la tierra, pero que en el pensamiento de los evangelizadores fue utilizada para explicarse las “cosas mundanas y terrenales” de los indígenas,³⁴⁹ haciendo una trasposición con su propio pensamiento al ligarlo con el placer y vivencia de la sexualidad. La diferencia colonial en este caso radica en que al goque era parte de la naturaleza y del gozo por la vida en el pensamiento de distintas culturas del mundo, en el cristianismo era visto como una falta moral por parte de los diversos pueblos a los que irían colonizando mediante su labor evangelizadora, acciones que fueron clasificadas como “excesos” y que, en su cosmovisión, se explicaban como uno de los principales pecados que un humano podía cometer, además de que la acción del deseo y el placer del cuerpo eran

³⁴⁸ Cfr. Díaz Cántora. Op. cit. p.25.

³⁴⁹ Cfr. Diccionario de Molina. Respecto a ese mismo concepto, un religioso de otro tiempo que también haría un Diccionario de la lengua náhuatl de nombre Remi Simeón (1996) explica esta palabra como “cosa terrestre, bien de este mundo”.

prohibidos según su norma de vida. A continuación, un ejemplo de cómo se transfirió esta idea, pero en palabras atribuidas a los indígenas mexicas:

Ahora que eres mozo, tienes buen tiempo para entender en esto porque tu corazón está simple y hábil [...] porque aún no está amancillado de algún **pecado** [...] Mira que **no te des al deleite carnal**; mira que **no te arrojes sobre el estiércol y hediondez de la lujuria**; y si has de venir a esto, más valdría que te murieras luego.³⁵⁰

En estas líneas encontramos nuevamente el hilo conductor de la *Historia general*, al clasificar al indígena de pecador y sus prácticas culturales como pecados, de los cuales el que más o cupó a la mayoría de los misioneros fue el deleite carnal, “hediondez de la lujuria”. En ese sentido, comprendemos el interés del fraile por transmitir las supuestas palabras que se dirigían a los jóvenes mexicas en torno al tema de la sexualidad, pero reinterpretadas en su versión y de acuerdo al trabajo evangelizador. Por ello, en su descripción Sahagún transmitió su constante preocupación por los pecados no extirpados entre los indígenas, sobre todo los que tenían que ver con lo que, en su imaginario, se manifestaba como los placeres de la carne. Veamos otro ejemplo de las palabras que el padre y la madre le decían supuestamente a una joven mujer indígena:

Mira también hija, que nunca te acontezca afeitarse la cara o poner colores en ella, o en la boca, **señal de mujeres mundanas y carnales**; los **afeites y colores** son cosas que las **malas mujeres** y carnales lo usan, las **desvergonzadas** que ya han perdido la vergüenza y aún el seso, que andan como **locas y borrachas**; estas **se llaman rameras**.³⁵¹

En estas descripciones, los comportamientos de una mujer en torno a la sexualidad y el placer son presentados desde la perspectiva del varón cristiano de origen europeo, para el cual, en su filosofía, los placeres mundanos de la carne eran un pecado. Este orden construido por los hombres de origen euro-cristiano clasificó y controló, desde entonces, la forma de ser y estar de las mujeres en todos los territorios cristianizados, acción justificada también en sus sagradas escrituras. En el libro *Proverbios* se explica que en el mundo existían mujeres que tentarían al varón a cometer el llamado pecado de la carne utilizando lo que se clasificó como “los halagos seductores”,³⁵² lo cual analizaremos más adelante con la descripción de los seres indígenas a partir del modelo dicotómico occidental de seres buenos y malos. Ligado a lo anterior encontramos una advertencia frente a lo que el fraile

³⁵⁰ Sahagún. *Op. cit.* p.350.

³⁵¹ *Ibid.* p.350.

³⁵² Biblia. *Op. cit.* *Proverbios* 7.

se explicó como “traición” al marido, recuperando el pecado de adulterio que su libro sagrado no permitía, al decirle a la joven mujer:

Mira que **en ninguna manera te conozca más que un varón**; y esto que ahora te quiero decir guárdalo como **mandamiento estrecho** [...] mira que **en ningún tiempo ni en ningún lugar le hagas traición, que se llama adulterio**; mira que no des tu cuerpo a otro.³⁵³

De esta forma, una de las altas más grandes que se pueden cometer en el pensamiento cristiano se trasladó a las su puestas normas que fray Bernardino reinterpretó como parte del pensamiento indígena, lo cual como sabemos en la Biblia aparece dentro de los diez mandamientos con la frase “No cometerás adulterio”, imponiendo con ello el dominio sobre los cuerpos y las sensaciones; renovando y difundiendo la idea en torno a que la vida sexual se debía establecer únicamente entre una mujer y un varón, modelo de pareja idealiza por el mundo cristiano, no por los indígenas americanos, de hecho en la práctica tampoco muchos europeos cumplían con esa norma. Asimismo, el control sobre el ser y su cuerpo se transmitió bajo la frase “no codiciarás a la mujer de tu prójimo”, intentando detener el antiguo intercambio de parejas sexuales que en diversas culturas del mundo se vivía sin el temor cristiano que pervive hasta nuestros días. Desde épocas muy antiguas para muchos otros pueblos no cristianos, incluyendo a helenos y romanos, el placer sexual no era un pecado, sino parte de la vida misma con diversos símbolos y ceremonias dedicados a ello.

Sobre el control de las conductas sexuales y los comportamientos sociales, el franciscano enfocó su descripción al deber ser del indígena varón, en lo que interpretó como “del lenguaje y afectos que **el padre**, señor principal, usaba **para persuadir a su hijo al amor de la castidad** donde pone cuan amigos eran los dioses de los **castos**, con muchas comparaciones y ejemplos”.³⁵⁴ De esta forma, en su narración el franciscano utilizó la idea de la castidad como señal de una persona “buena”, lo que evidencia nuevamente la preocupación permanente frente a las conductas morales de los indígenas y que la continencia no se le ogrababa imponer en la cotidianidad. Asimismo, la palabra castidad habría sido trasladada del español al náhuatl sobreponiendo ese significado a dos palabras que Molina, en su diccionario, registró como *Nepializtli*, que tiene su raíz en la palabra *Pialia* que significa guardar algo; además de ligarse a la palabra *Pialli*, depósito, y *Pialoni*,

³⁵³ En otro fragmento de los *Huehuetlehtolli* se encuentra una extensión del control en la conducta social de las mujeres a partir de la Colonia: “Mira hija que no te juntes con otro, sino con sólo a aquel que te demandó; persevera con él hasta que muera; no le dejes aunque él te quiera dejar”.

³⁵⁴ Sahagún. *Op. cit.* p.355.

cosa digna de ser guardada; por lo tanto, la idea de guardar algo, lo que sea, es distinto a guardar continencia sexual. Además, esta idea no era practicada por los indígenas, ya que las palabras e insistencia de los evangelizadores a lo largo de la Colonia al perseguir e intentar extirpar el supuesto “pecado de la carne” manifiesta que la castidad cristiana no operaba en la sociedad colonial idealizada.

La otra palabra náhuatl a la que le atribuyen ese significado es *Chipahuacanemiliztli*, que significa vivir en claridad, limpiamente; y que a su vez tiene su raíz en *Chipahuac*, cosa limpia. Con ello, podemos comprender que la construcción analógica del europeo, para sobreponer su percepción del mundo, logró imponerse también a través de la colonialidad de la lengua, así diversos conceptos de origen cristiano occidental se sobrepusieron para resignificar los conocimientos de los antiguos indígenas. En los discursos supuestamente mexicas encontramos otras figuras analógicas que provienen del imaginario europeo para explicar, por ejemplo, lo que pasaría si un joven quedara atrapado por las mieles del placer sexual, en ese sentido, analicemos las siguientes palabras atribuidas, por Sahagún, a un padre mexica hablándole a su hijo:

Y si por ventura destempladamente y antes de tiempo te dieres al deleite carnal, en este caso, dijeron nuestros antepasados que el que se arroja así al **deleite carnal** queda **desmedrado**, nunca es perfecto hombre y anda descolorido y **desainado** [...] **cuartanario**”.³⁵⁵

Lo cual, en realidad, parece una adaptación del libro bíblico conocido como *Eclesiástico* en el cual también se dice al hijo:

No te dejes llevar de la pasión, para que no destroce tu fuerza como un toro. **La pasión devorará tu follaje**, arrancará tus frutos y te dejará **como árbol seco**. Porque la pasión violenta destruye a quien la tiene y hace que los enemigos se rían de él.³⁵⁶

Además de la referencia bíblica como modelo formativo del sujeto, la idea de sobreponer conceptos de origen europeo a los supuestos discursos indígenas se observa con la palabra *desmedrado*, que explica el resultado del exceso de placer sexual al impedir crecer o desarrollar correctamente a un ser humano, el cual andaría *desainado*, es decir, desangrado y *cuartanario*, lo que es igual a enfermo. De acuerdo a la narrativa, estos discursos fueron vistos con buenos ojos por el evangelizador en tanto a su labor de reeducación en el “nuevo mundo”, ya que como el mismo señaló: “más aprovecharían estas

³⁵⁵ Sahagún. *Op. cit.* p.358.

³⁵⁶ *Biblia. Op. cit. Eclesiástico* 6: 2.

dos pláticas dichas en el púlpito por el lenguaje y el estilo que están (mutatis mutandis) a los m ozo s y m oza s, q ue o tros m uchos se rmones”.³⁵⁷ De e stas p alabras, l a i dea e n l atín señala la posibilidad de “cambiar lo que se debía cambiar” de acuerdo a los objetivos de apropiación y colonización, d e e sta m anera, l os d iscursos e mitidos p ara o rganizar l as formas de ser y estar en el mundo fueron resignificadas y adaptadas para el funcionamiento de un nuevo orden social. En ese sentido, la narrativa del franciscano también describió **para qué** servían estos saberes en la vida cotidiana, estableciendo en las p alabras d irigidas al m enor q ue “**es menester que se pas cómo has de vivir, y cómo has de andar tu camino**, porque el camino de este mundo es muy dificultoso”.³⁵⁸ Asimismo, en el capítulo XXII encontramos otras descripciones en el mismo sentido:

La doctrina que el padre principal o señor daba a su hijo, cerca de las cosas y **policía exterior**, conviene a saber, **como se había de haber en el dormir, comer, beber, hablar y en el traje, y en el andar y mirar y oír**, y que se guarde de comer comida de mano de **malas mujeres** porque dan **hechizos**.³⁵⁹

La anterior cita permite observar que algunos conceptos propios del pensamiento cristiano fueron utilizados para interpretar lo que Sahagún vio como doctrina, al referirse a las enseñanzas de los mayores, relacionada con otra idea respecto al comportamiento de las personas al describir lo que observó como policía exterior, refiriéndose a las formas de organizar y vivir q ue te nían l os a ntiguos m exicas. A simismo, e n l a p arte f inal d e e ste fragmento las p alabras *tlacualli impayo*, de la versión náhuatl, e n vez d e decir que las “malas mujeres” daban a comer cosas que los “hechizarían”, otra traducción diría que lo que le dan a comer son medicinas. Una idea absolutamente distinta que muestra una parte del sobreposicionamiento d e u na c ultura s obre otra, al r elacionar e l u so d e l as y erbas medicinales c omo hechizos, i mportando c on e llo l os t e mores cristianos a l su puesto pensamiento indígena. A demás, muestra o tro m iedo p ermanente e n l a ideología del europeo a l s eñalar q ue “hay muchos peligros en el mundo y hay muchos enemigos que aborrecen a la persona de secreto; guárdate que no te den a comer o beber alguna cosa ponzoñosa [...] y más de las mujeres, en especial de las que son malas mujeres”.³⁶⁰ De esta forma, el temor cristiano, como herramienta de control social, se fue introyectando a las conductas sociales coloniales, primero con el temor de fallar a los ancestros y los padres, luego el temor al nuevo dios impuesto, para finalmente presentarse el temor entre unos y otros, entre seres “buenos” y “malos”.

³⁵⁷ Sahagún *Op. cit.* p.349.

³⁵⁸ *Ibíd.* p.346.

³⁵⁹ *Ibíd.* p.359.

³⁶⁰ *Ibíd.* p.362.

Como venimos analizando en las descripciones en torno al **cómo** debían **vivir** los indígenas, según las palabras atribuidas a los mayores recuperadas por Sahagún, encontramos la interpretación y sobreposición de modelos e ideales de vida relacionados con el imaginario católico, en ese sentido, comprendemos las siguientes frases: “**Ve aquí la regla que has de guardar para vivir** bien en este mundo” y luego en otro momento se introyecta el ideal cristiano respecto a una conducta sumisa y obediente al retomar las siguientes palabras:

Sé humilde y anda muy humilde **o inclinado y baja la cabeza**, y recogidos tus brazos, y date al lloro y a la devoción y tristeza, y a los suspiros, y a la sujeción de todos; **sé sujeto a todos** y humildad a todos [...] **esto que te he dicho** de la humildad y sujeción y **menosprecio de ti mismo, ha de ser de co razón, delante de nuestro señor dios.**³⁶¹

En nuestra lectura esta frase explica una parte de la construcción de los indígenas imaginarios en vías de colonización develando un ideal que renovarían los contenidos del libro sagrado de los europeos, así encontramos en el libro de *Proverbios* las siguientes palabras:

Confía en Yavé de todo corazón y no te apoyes en tu prudencia. [...] No te tengas por sabio; **Teme a Dios y evita el mal.**³⁶²

Asimismo, en la construcción normativa del **cómo ser** encontramos que tanto a la hija como al hijo se les llama a levantarse temprano, lavarse la cara y realizar sus actividades, a ella se le diría:

Que de noche te levantes y veles; echa de ti de presto la ropa, lávate la cara, lávate las manos, lávate la boca, toma de presto la escoba para barrer, barre con diligencia.³⁶³

Y al joven varón se le diría algo similar:

Lo primero es que seas muy cuidadoso de despertar y velar, y no duermas toda la noche, porque no se diga de ti que eres dormilón y perezoso y soñoliento; mira que te levantes de noche [...] tendrás cuidado de barrer el lugar donde están las imágenes y de ofrecerles incienso.³⁶⁴

En ambos casos se invita a no darse al ocio, levantarse y comenzar sus labores, dicha fórmula retórica la encontramos también en el libro de *Proverbios* donde se describe

³⁶¹ Sahagún *Op. cit.* p.355.

³⁶² Biblia. *Op. cit. Proverbios* 3:5 a 3:8.

³⁶³ Sahagún *Op. cit.* p.347.

³⁶⁴ *Ibid.* p.359.

lo que en esa filosofía se comprende como la “Amonestación contra la pereza y la falsedad”, adoctrinando al hijo para que:

No des sueño a tus ojos. No des reposo a tus párpados.³⁶⁵

Como se puede observar las descripciones de Sahagún respecto al deber ser indígena reflejan diversas ideas de origen cristiano, en ese sentido, veamos ahora las supuestas instrucciones en torno al **cómo vestir**, en el que se citan las imaginarias palabras de la madre a una hija al decirle:

Mira que tus **vestidos** sean honestos y como conviene [...] tampoco es menester que tus atavíos sean muy viles o sucios o rotos, **como son los de la gente baja** [...] tus vestidos sean honestos y limpios, de manera que **ni parezcas fantástica ni vil**.³⁶⁶

En el mismo hilo descriptivo se pueden leer las palabras emitidas al hijo al que le dirían:

Lo séptimo de que te aviso, hijo, es que en tus **atavíos** seas templado y honesto; no seas curioso en tu vestir, ni demasiado **fantástico**; no busques mantas curiosas ni muy labradas ni tampoco traigas atavíos rotos y viles, porque es señal de pobreza y de bajeza.³⁶⁷

La idea de que al vestir algunas prendas diferentes a las permitidas harían ver a la persona como un ser “fantástico” o “vil”, tenía su origen en el imaginario del franciscano, utilizando aquí una categoría clasificatoria de las personas para sobreponer la idea de que las mismas clases sociales de Europa habrían funcionado en los territorios ocupados, a partir del juicio que se estableció con los clasificatorios sociales a través de la ropa. En ese sentido, en el libro *Timoteo* encontramos las siguientes palabras:

Que **las mujeres, en hábito honesto**, con recato y modestia, **sin rizado de cabellos, ni oro, ni perlas, ni vestidos costosos**. Sino con obras buenas, cual conviene a mujeres que hacen profesión de piedad.³⁶⁸

Asimismo, en la narrativa de Sahagún encontramos ideales cristianos que se transmitieron a partir del **cómo hablar** advirtiendo a la hija que:

Cuando hables, no te apresurarás en el hablar, no con desasosiego, sino poco a poco **sosegadamente**.³⁶⁹

³⁶⁵ Biblia. *Op. cit.* Proverbios 6:4.

³⁶⁶ Sahagún *Op. cit.* p.349.

³⁶⁷ *Ibid.* p.360.

³⁶⁸ Biblia. *Op. cit.* Timoteo 2:9.

³⁶⁹ Sahagún *Op. cit.* p.349.

Fórmula que se repite en los discursos hacia el hijo, a quien le dirían que:

Lo tercero que debes notar, hijo mío, es cerca de tu hablar. Conviene que hables con mucho sosiego, ni hables apresuradamente, ni con desasosiego [...] tendrás un tono moderado, ni bajo ni alto en hablar, y **sea suave y blanda tu palabra**.³⁷⁰

Como en otros casos de los llamados huehuetlahtolli, las fórmulas narrativas de la Biblia fueron adaptadas al mundo indígena, así en el libro de *Proverbios* encontramos el mismo mensaje:

Mantén lejos de ti toda falsía de la boca y aparta de ti toda iniquidad de los labios.³⁷¹

Y del mismo libro pero en otro pasaje se lee:

Una respuesta blanda calma la ira; una palabra áspera enciende la cólera. La lengua del sabio hace estimable la doctrina; **la boca del necio no dice más que sandeces**.³⁷²

En los huehuetlahtolli, transmitidos por Sahagún, también se encuentran ideas en torno al **cómo** se debía **caminar**, veamos un discurso donde a la hija se le diría que:

En el **andar** serás honesta, no andes con apresuramiento ni con demasiado espacio porque es señal de **pompa** andar de espacio, y el andar de prisa tiene **resabio** de **desasosiego** y poco asiento; andando llevarás un medio, que ni andes muy de prisa ni muy despacio.³⁷³

Sobre esta frase hay que detenerse a pensar en torno a la palabra *pompa* que para el europeo significaba algo suntuoso o llamativo. Así mismo, la palabra *resabio*, comprendida en el contexto cristiano como un “desagrado moral”,³⁷⁴ y *desasosiego*, como idea de intranquilo, nos permiten observar el uso de categorías lingüísticas del español para sobreponer su significado a las palabras de origen náhuatl. Además, al varón también se le indicaría lo mismo diciéndole:

Tendrás cuidado de cuando fueres por la calle o por el camino que vayas sosegadamente, ni con mucha prisa ni con mucho espacio, sino con honestidad y madurez.³⁷⁵

³⁷⁰ *Ibíd.* p.360.

³⁷¹ Biblia. *Op. cit.* *Proverbios* 4:24.

³⁷² *Ibíd.* *Proverbios* 15.

³⁷³ Sahagún *Op. cit.* p.350.

³⁷⁴ *Cfr.* AML; RAE.

³⁷⁵ Sahagún *Op. cit.* p.359.

Como en otros casos de la narrativa encontramos la referencia bíblica en el libro *Proverbios* respecto al cómo se debería caminar:

Mira bien dónde pones el pie y sean rectos todos tus caminos. No te desvíes a la derecha ni a la izquierda y aparta del mal todos tus pasos.³⁷⁶

Después las descripciones de fray Bernardino recuperan las su puestas ideas en torno al **cómo escuchar**, en ese sentido, según la versión de la *Historia general* se decía al hijo que:

En las cosas que **oyeres** y **vieres** (en) especial si son malas, las disimules y calles, como si no las oyeres, y no mires curiosamente a al guno a la cara, ni mires con curiosidad los atavíos que trae.³⁷⁷

Idea que en el libro *Eclesiástico* se encuentra dentro de un pasaje que habla de la sinceridad que debe tener una persona:

Antes de oír no respondas, y no interrumpas el discurso ajeno.³⁷⁸

La misma fórmula discursiva, presentada de otra manera por Sahagún, la encontramos en otro momento al decirle al joven indígena:

Debes notar es que te guardes de **oír** las cosas que se dicen que no te cumplen, especialmente vidas ajenas y nuevas.³⁷⁹

De acuerdo a las descripciones de la *Historia general* los indígenas mexicas tuvieron diversas formas de ser y estar en el mundo que, al relacionarlas con las europeas, permitieron al fraile traductor construir una historia que se apropió de los discursos de los viejos, conocidos como huehueteholli, con el objetivo de encubrir las normas éticas de origen cristiano-occidental que se proyectaron bajo fórmulas retóricas que le parecieran familiares a los evangelizadores y a los indígenas. En ese sentido, en la narrativa de Sahagún encontramos que, para justificar el dominio sobre los pueblos indígenas así como la su puesta superioridad del pensamiento europeo, el franciscano describió, en diversos momentos de su obra, lo que interpretó como errores de los gentiles en sus maneras de ver y vivir en el mundo, de esta forma, en torno a lo que vio como “la Astrología Natural” de los mexicas, recurrió también a la comparación y juicios previos frente a los saberes de otros pueblos de la antigüedad, como podemos leer en las siguientes palabras:

³⁷⁶ Biblia. *Op. cit. Proverbios* 4:26.

³⁷⁷ Sahagún *Op. cit.* p.360.

³⁷⁸ Biblia. *Op. cit. Eclesiástico* 11.

³⁷⁹ Sahagún *Op. cit.* p.360.

Cuán desatinados habían sido en el conocimiento de las criaturas los gentiles nuestros antepasados, así griegos como latinos, está muy claro por sus mismas escrituras, de las cuales nos consta cuán **ridículas fábulas inventaron del sol y la luna y de algunas de las estrellas, y del agua, fuego, tierra y aire y de las otras criaturas; y lo que peor es (que) les atribuyeron la divinidad, y adoraron y ofrecieron, sacrificaron y acataron como dioses.**³⁸⁰

Estas palabras forman parte del prólogo al libro séptimo de la *Historia general*, como se puede apreciar en su discurso narrativo el franciscano remarca la cuestión que justificaba la guerra frente a otros pueblos que practicaban cultos distintos a los cristianos, clasificando el conocimiento y la relación en torno a la naturaleza. De esta forma, el sol, la luna, algunas estrellas, el agua, el fuego, la tierra y el aire quedaron etiquetados como “criaturas” a las que se ofrecían diversos cultos por ser sagrados, lo cual desde el pensamiento cristiano, Sahagún se explicó como “ridículas fábulas”, las de sus antepasados griegos y latinos, utilizando en su interpretación la misma lectura de la realidad ante los indígenas mexicas. Esta situación tenía una explicación para fray Bernardino, ya que en su narrativa señaló que “esto provino en parte por la ceguedad en que caímos por el pecado original, y en parte por la malicia, y envejecido o dio de nuestro adversario Satanás que siempre procura de abatirnos a cosas viles, y ridículas, y muy culpables”.³⁸¹ Entonces, desde su pensamiento los cultos antiguos se debían a la ceguedad, lo cual trasladó en su interpretación de los territorios ocupados:

Pues si esto pasó –como sabemos– entre gente de tanta discreción y presunción, no hay por qué nadie se maraville porque se hallen semejantes cosas entre **esta gente tan párvula** y tan fácil para ser **engañada**.³⁸²

Con su palabra el fraile estableció una reclasificación de las personas a partir de la comparación entre ambos mundos para marcar las diferencias entre los seres, señalando que si esto sucedió a sus ancestros personas de “tanta discreción y presunción”, no había de sorprender que a los mexicas “gente tan párvula” y “fácil de ser engañada” no les pasara lo mismo. En ese sentido, fray Bernardino deja ver que su narrativa funcionó como una herramienta de clasificación y colonización:

A propósito que se encargados de sus ceguerras, a sí por medio de los predicadores, como de los confesores, se ponen en el presente libro algunas fábulas, no menos frías que frívolas, que sus antepasados les dejaron del sol y de la luna y de las estrellas, y de los elementos y cosas elementadas.³⁸³

³⁸⁰ Sahagún *Op. cit.* p.429.

³⁸¹ *Ibíd.* p.429.

³⁸² *Ibíd.* p.429.

³⁸³ Sahagún *Op. cit.* p.429.

En este contexto de vigilancia sobre las conductas y sus consecuentes represiones para tratar de imponer un orden social bajo principios cristianos, emprendemos los clasificatorios coloniales establecidos a lo largo de la *Historia general* para describir al indígena, sobre el lo, encontramos otro ejemplo en el prólogo del libro octavo, donde Sahagún describió lo que interpretó como “**reyes** y señores, y de la manera que tenían en sus **elecciones**, y en el gobierno de sus **reinos**”,³⁸⁴ estableciendo en el título de su texto la sobreposición a las funciones que, según el fraile, cumplían los llamados señores en ambos mundos, así como la figura de poder que el europeo vio como rey. En ese sentido, la elección del gobernante, entre los mexicas, implicaba otra diferencia importante en la lectura y organización del mundo entre europeos y americanos, ya que los reyes en el “viejo mundo” no eran elegidos por los pobladores sino por designios divinos, mientras que en el mundo mexica el poder del señorío recaía en dos personas, el **Cihuacoatl** y el **Tlahtoani**, que significa el que tiene la palabra, lo cual implicaba que su voz era la de los suyos, además de que era elegido por un grupo de personas que, a su vez, eran seleccionados por sus comunidades. Lo anterior muestra dos formas de organización que chocaron culturalmente, imponiéndose finalmente el modelo de origen imperial-cristiano sobre los modelos de organización indígena, tanto en los relatos de este proceso como en la vida cotidiana de los pueblos. Otras analogías similares fueron utilizadas en las descripciones del ser mexica, así el franciscano escribió que:

Estos primeros pobladores, según lo manifiestan los antiquísimos edificios que ahora están muy manifiestos, **fueron gente robustísima y sapientísima y belicosísima** [...] Entre otras cosas muy notables que hicieron, **edificaron una ciudad fortísima**, en tierra opulentísima [...] a esta ciudad llamaron **Tullan** [...] En esta ciudad **reinó** muchos años **un rey** llamado **Quetzalcoatl**, gran **nigromántico e inventor de la nigromancia**, y la dejó a sus descendientes y hoy día la usan. Fue **extremado en las virtudes morales**.³⁸⁵

En la narrativa se describe a los antiguos mexicas, según los parámetros europeos, como fuertes y vigorosos, además de sabios y guerreros, ante ello hay que preguntarnos cómo percibirían y explicarían estos conceptos los pueblos indígenas; tendríamos otra lectura si pudiéramos completar el modelo con la explicación del propio mexica y no con la que sobrepusieron los cronistas coloniales al ver reyes y reinos donde había señores y señoríos. Por ello, fray Bernardino vio en la historia de un antiguo señor indígena, conocido con el nombre o el título de Quetzalcoatl, a un humano que conocía lo que Sahagún identificaba con la nigromancia o prácticas adivinatorias ligadas a lo demoníaco,

³⁸⁴ *Ibíd.* p.447 y ss.

³⁸⁵ *Ibíd.* p.447 y 448.

interpretando su historia como “el negocio de este rey entre estos naturales, como el del rey Arthur entre los ingleses”.³⁸⁶

Por otra parte, al explicar lo que sucedió con la antigua ciudad de *Tollan*, retoma un relato atribuido al pensamiento indígena respecto a que “fue esta ciudad destruida y este rey ahuyentado; dicen que caminó hacia el oriente, y que se fue (hacia) la ciudad del sol, llamada *Tlapallan*, y fue llamado del sol”, con ello Sahagún recuperó un relato fundador del poder colonial, que ha repetido la idea de que los antiguos mexicas al ver llegar a los europeos y, especialmente al soldado que encabezaba la invasión militar, “creerían” que había vuelto Quetzalcoatl, en la persona de “Hernando Cortés pensaron que era él, y por tal lo recibieron y tuvieron, **hasta que su conversación y la de los que con él venían les desengañó**”.³⁸⁷ En las propias palabras del franciscano encontramos que la idea en torno a la supuesta confusión de los mexicas sería comprendida al encontrarse con los europeos, sin embargo, esta historia ha sido repetida hasta nuestros días utilizando dicho modelo para sobreponer la creencia de que los indígenas también esperaban el regreso de un personaje que, por su valor simbólico, sería recuperado en los relatos de la invasión para incorporar la figura de un salvador que vuelve para reinstalar el antiguo orden.

En la narrativa de Sahagún, aparecen otras relaciones con su imaginario al describir el mundo indígena, de esta manera, habla de otra ciudad del mundo nahua llamada “Cholulla, a la cual por su grandeza y edificios los españoles, en viéndola, la pusieron Roma por nombre. Parece que el negocio de estas dos ciudades, llevó el camino de Troya y Roma”,³⁸⁸ dichas analogías permitieron explicar el contexto del fraile en su tarea de traductor. En ese sentido, narró que después de estos sucesos “comenzó a poblar la nación mexicana, y en trescientos años poco más o menos, se enseñorearon de la mayor parte de los reinos y señoríos que hay en todo lo que hoy se llama Nueva España y poblaron la ciudad de México, que es otra Venecia”.³⁸⁹ En este fragmento, Sahagún establece temporalmente la supuesta aparición histórica de los mexicas, así como la imagen analógica que le llevó a comparar la antigua Tenochtitlan con Venecia, y a resignificar también la posición de “los señores de ella” a quienes vio como “emperadores”. Esta situación muestra nuevamente la justificación construida e pistemológicamente para sobreponer el modelo de vida europeo sobre el americano, ya que según la lógica imperial-católica: “llegados los españoles cesó el imperio de los mexicanos y comenzó el de España,

³⁸⁶ *Ibíd.* p.447.

³⁸⁷ *Ibíd.* p.447.

³⁸⁸ *Ibíd.* p.447.

³⁸⁹ Sahagún. *Op. cit.* p.447 y 448.

y porque hay muchas cosas notables en el modo de regir que estos infieles tenían, copilé este volumen, que trata de los señores y de todas sus costumbres”.³⁹⁰

En el no veno libro de su obra fray Bernardino de Sahagún describió con mayor atención a ciertas personas y oficios del mundo mexicana, centrándose en quienes vio como “los mercaderes y oficiales de oro, piedras preciosas y plumas ricas”, lo cual refleja que oficios y espacios de organización social indígena le interesaba recuperar para los fines de la propia colonización, siendo éstos los pochtecas y artesanos que se encargaban de organizar el intercambio de productos entre las distintas regiones, así como el trabajo de elaborar diversos objetos en piedras y plumas. Así, después de resumir el contenido de sus doce libros, el fraile describió a “los señores, reyes y gobernadores, y principales personas; y luego de los mercaderes, y después de los señores capitanes y **hombres fuertes**, que son los más tenidos en la república”.³⁹¹ Señalando más adelante en forma general que “todos eran muy nobles y **valientes mexicanos**”.³⁹²

Conforme a nuestro análisis las descripciones de Sahagún cumplieron la función para la que se habían elaborado en el marco de la empresa colonial, estableciendo una herramienta de clasificación del mundo indígena para su apropiación, como señaló, al describir lo que vio como “los **vicios y virtudes** de esta gente indiana” en el libro décimo de su *Historia general*, recordando que el objetivo de su trabajo era “para dar mayor oportunidad y ayuda a los predicadores de esta nueva Iglesia” en su labor evangelizadora, por lo que luego de describir la percepción del mundo en torno a las costumbres y modos mexicanos escribió sobre lo que vio como:

Virtudes morales, según la inteligencia y práctica y lenguaje que la misma gente tiene de ellas [...] **llevo el orden de las personas, dignidades y oficios, y tratos** que entre esta gente hay, **poniendo la bondad de cada persona y luego su maldad**.³⁹³

Las representaciones del ser indígena que leemos en la *Historia general* debemos desmenuzarlas para observar las categorías que corresponden a la descripción ideal del ser cristiano, ya que las personas, sus trabajos y formas de vivir quedaron clasificadas desde los parámetros del europeo según su idea del bien y el mal, lo cual transferido a las conductas humanas establecía la bondad o maldad de las personas. Las interpretaciones del franciscano en torno al ser indígena en su *Historia general* establecieron, a la vez,

³⁹⁰ *Ibíd.* p.447 y 448.

³⁹¹ Sahagún. *Op. cit.* p.487.

³⁹² *Ibíd.* p.490.

³⁹³ *Ibíd.* p.453.

distintos clasificatorios para moldear las conductas de los nuevos sujetos coloniales. De esta forma, comprendemos las palabras con las que se describieron a las mujeres que no se sujetaron a las normas cristianas, así igual que en la Biblia, los mexicanos supuestamente habían advertido de las “muchas maneras de **malas mujeres**”,³⁹⁴ siendo en realidad la percepción del europeo clasificando también a las indígenas mexicas, por lo que en el capítulo XV del libro décimo escribió “de las mujeres públicas” que:

La puta es **mujer pública** y tiene lo siguiente: que anda **vendiendo su cuerpo** [...] anda como **borracha y perdida**, y es mujer **galana y pulida**, y con esto muy **desvergonzada**; y a cualquier hombre se da y le vende su cuerpo, por ser muy **lujuriosa, sucia y sin vergüenza, habladora** y muy **viciosa en el acto carnal**.³⁹⁵

En las palabras atribuidas al pensamiento indígena, la fórmula utilizada es similar a la retórica plasmada en los discursos recuperados por fray Bernardino, siendo adaptaciones del libro de *Proverbios* en la Biblia, donde se explica que estas palabras deben ser aprendidas:

Para que te guarden de **la mala mujer**, de los halagos de la mujer **ajena**. No codicies su hermosura en tu corazón, **no te dejes seducir** por sus miradas.³⁹⁶

En la *Historia general*, Sahagún describió a los indígenas desde sus parámetros culturales e ideológicos, lo cual permitió establecer las normas del deber ser colonial sustentado en la filosofía cristiana, estableciendo los clasificatorios de seres “buenos” y “malos”, que él conocía para describir una cultura diferente. Para ello, utilizó conceptos de su pensamiento para describir lo que vio como mujeres públicas estableciendo una serie de juicios provenientes de su imaginario al señalar que este tipo de mujer es “lujuriosa, sucia y sin vergüenza, habladora [...] viciosa en el acto carnal [...] es andadora, **callejera** y placera, ándase paseando, **buscando vicios**, anda riéndose, nunca para y **es de corazón desasosegado**”.³⁹⁷ En el mismo sentido, en otra parte del libro *Proverbios* en la Biblia se puede leer una serie de avisos al humano varón respecto a las mujeres que clasificó:

Con atavío de ramera y astuta de corazón [...] parlanchina y procaz y sus pies no saben estar en casa. Ahora en la calle, ahora en la plaza, acechando por todas las esquinas.³⁹⁸

³⁹⁴ Sahagún. *Op. cit.* p.562.

³⁹⁵ *Ibid.* p.562.

³⁹⁶ Biblia. *Op. cit.* Proverbios 6:20.

³⁹⁷ Sahagún. *Op. cit.* p.562.

³⁹⁸ Biblia. *Op. cit.* Proverbios 7:10.

En ese contexto, la idea entorpecida al deber ser mujer de la percepción del evangelizador se reforzaba con el modelo seguido por la orden de la cual formaba parte fray Bernardino, ya que los franciscanos tenían como figura femenina a una mujer de otros tiempos y que sería santificada. De esta forma, en otra de sus obras renovó igual que en la Biblia, la descripción respecto a las “malas mujeres” las cuales:

Andan paseando y paseando, andan siguiendo el camino, andan rondando entre las casas, andan ante la gente en el mercado, con ellos se dan a desear, quieren ser vistas, las mujeres.³⁹⁹

Después siguiendo las fórmulas retóricas para argumentar, explica la forma correcta de ser mujer de acuerdo a su pensamiento:

Mientras que santa Clara solamente se recluyó [...] Barría, lavaba, cocinaba, el día entero se pasaba trabajando y por la noche oraba la amada de Dios, santa Clara.⁴⁰⁰

De esta forma, comprendemos que el cronista:

Traslada la historia al ámbito de la ficción, proyecta sobre Europa la epifanía de América, y postula los estatutos fundacionales de la narrativa americana. En el proceso inaugura la contemplación subjetiva del paisaje en su doble faz de paraíso terrenal y de naturaleza alucinante; inserta en el paisaje al hombre, polarizándolo en los arquetipos del buen salvaje y el cruel indígena.⁴⁰¹

Por eso fray Bernardino debía remarcar el objetivo de su labor y didáctica al sobreponer pensamientos cristianos a las fórmulas retóricas indígenas, como se puede leer en el siguiente argumento:

Si bien se considera la predicación evangélica y apostólica, hallarse ha muy claro que **la predicación** de los católicos predicadores **he de ser vicios y virtudes**, persuadiendo lo uno y disuadiendo lo otro; y lo más continuo ha de ser el persuadirlos a las virtudes teologales, y disuadirles los vicios a ellas contrarios; **y de esto hay mucha materia en los seis libros primeros de esta Historia.**⁴⁰²

Las anteriores citas analizadas en la narrativa de fray Bernardino de Sahagún explican que la continencia esperada como modelo de vida de los seres coloniales no funcionaba en la vida cotidiana. En el párrafo anterior, las palabras eran dirigidas a los predicadores para su labor evangelizadora en el intento de persuadir lo que el franciscano

³⁹⁹ *Psalmódia christiana y sermonario de los santos del año*. Pedro de Ocharte. México: 1583. Un profundo estudio de esta obra ha sido emprendido por Berenice Alcántara Rojas, con su trabajo *Cantos para bailar un cristianismo reinventado. La nahuatlización del discurso de evangelización en la Psalmódia Christiana de fray Bernardino de Sahagún*. Tesis de doctorado en Estudios Mesoamericanos. UNAM. México: 2008. p.289 y ss.

⁴⁰⁰ *Ibíd.*

⁴⁰¹ Arrom, José Juan. *Imaginación del Nuevo Mundo*. Siglo XXI Editores. México: 1991. p. 36.

⁴⁰² Sahagún. *Op. cit.* p.453.

clasificó como vicios en torno a las acciones y formas de vida mexicas, señalando que su tarea permanente sería “persuadirlos a las virtudes teológicas, y disuadirles los vicios a ellas contrarios”, lo cual, a largo plazo, implicó la colonización de los modos de ser de los pueblos no cristianos, persiguiendo las conductas prohibidas en ese pensamiento al mismo tiempo que se recuperaron algunas costumbres que ayudaron en el proceso de sobreposición y aculturación. En ese sentido, con las narrativas coloniales se “reduce a los amerindios a ‘salvajes’ sin cultura, a aprendices de la cultura occidental, y al Nuevo Mundo a un ‘estado de naturaleza’ que brindará eventualmente productos valiosos, una vez que el orden racional sea implantado”.⁴⁰³

En los llamados huehuetlahtolli, recopilados por fray Bernardino de Sahagún, encontramos que para sostener la veracidad de los supuestos discursos indígenas, una fórmula utilizada, en la traducción del franciscano, fue la de recalcar lo valioso de las palabras antiguas por ser transmisoras de saberes de los antepasados, de esta forma, podemos encontrar lo siguiente:

Hijo mío, nota y entiende lo que te diré. Vivas muchos días sobre la tierra en servicio de dios, y seas bienaventurado: Mira que **seas a visado**, porque este mundo es muy peligroso [...] **quíerote decir, hijo, lo que te conviene mucho notar y poner por obra, que es cosa digna de ser estimada y guardada como oro en paño, y como piedras preciosas en cofre.**⁴⁰⁴

De acuerdo a la narrativa en diversos momentos se invita a poner atención en los conocimientos que se vierten en los llamados huehuetlahtolli, en el caso de este párrafo llama la atención el uso de una metáfora que proviene del pensamiento europeo y no del indígena, ya que en estas palabras la frase “guardada como oro en paño, y como piedras preciosas en cofre”, nos permite observar otra manera en que se fueron sobreponiendo saberes de la antigüedad europea, al recuperar la metáfora de conservar y guardar algo que se consideraba muy valioso, relacionándolo con la idea de que antiguas placas de oro eran guardadas en telas que, a su vez, guardarían el polvo que ese oro dejaría.⁴⁰⁵ De la misma manera, la palabra cofre no existía en la lengua náhuatl, aunque Molina registraría en su diccionario la sobreposición de significados, al señalar que la palabra *Tepozpetlacalli* significaría ello, aunque en realidad lo que se estaría nombrando sería petaca de metal. En el mundo indígena tampoco existían las placas o lingotes de oro, ni tampoco se guardaban las piedras preciosas en el sentido de acumulación y riqueza, que comenzaba a permear

⁴⁰³ Cfr. Ra basa, José. *De la invención de América. La historiografía española y la formación del eurocentrismo*. Universidad Iberoamericana. México: 2009. p.73-78.

⁴⁰⁴ Sahagún. *Op. cit.* p.355.

⁴⁰⁵ Cfr. Ruíz Bañuls: 2009.

como eje y sostén del nuevo modelo de vida. Asimismo, en uno de los libros de la Biblia, en Proverbios, encontramos distintas ideas que explican la misma fórmula:⁴⁰⁶

Escucha, hijo mío, las amonestaciones de tu padre y no desdeñes las enseñanzas de tu madre. Porque **serán corona de gloria en tu cabeza y collar en tu cuello.**⁴⁰⁷

Bienaventurado el que alcanza **la sabiduría** y adquiere inteligencia. Porque **es su adquisición mejor que la de la plata** y es de **más provecho que el oro**. Es **más preciosa que las perlas y no hay tesoro que la iguale.**⁴⁰⁸

Después en el libro bíblico se lee la misma idea pero escrita de otro modo:

Hijo mío, atiende a mis palabras, inclina tu oído a mis razones. No se aparten nunca de tus ojos, **guárdalas dentro de tu corazón**. Que son vida para quien las acoge y sanidad para su carne. Guárdalas en tu corazón con toda cautela, porque **son manantial de vida.**⁴⁰⁹

En nuestra lectura, observamos que la idea que buscaba transmitir Sahagún al recuperar el valor de la palabra antigua sirvió para introducir los valores morales cristianos en la formación de los nuevos sujetos coloniales, para ello fue necesario utilizar una y otra vez la figura retórica del maestro frente al alumno, lo cual se trasladó a la forma de presentar los supuestos huehuetlahtolli bajo una pedagogía de choque, en la que establecería la idea entre el **ser bueno o malo** trasladado del pensamiento cristiano al indígena, recuperando la percepción de que si es buena hija o hijo hablarían bien de los padres, pero si no hablarían mal de ellos, veamos:

Mira que **no deshonres** a tus padres, ni siembres estiércol y polvo encima de tus pinturas, que significan las **buenas obras y fama.**⁴¹⁰

En estas palabras atribuidas al pensamiento indígena se advierte cómo se logró imponer el miedo a transgredir una su puesta antigua forma de ser y estar el mundo transmitida por los ancestros, utilizando fórmulas discursivas indígenas, pero introyectando ideas cristianas. Asimismo, debemos repensar la idea de honor, deshonor o deshonra, así como la percepción respecto a la fama, ya que estos conceptos provienen del pensamiento europeo medieval sostenidos en ideales buscados durante largo tiempo como modelo de vida. Pero ¿cómo lograron imponer las nuevas normas sociales coloniales? Una de tantas respuestas se encuentra en los propios huehuetlahtolli, en los cuales se filtró un

⁴⁰⁶ En el libro de *Proverbios* encontramos diversas figuras retóricas para decir lo mismo, exhortando a la obediencia, que encubre un deber ser que tendría que responder a la madre y el padre como figuras de autoridad. *Cfr. Biblia. Op. Cit.*

⁴⁰⁷ Biblia. *Op. cit. Proverbios* 1:8.

⁴⁰⁸ Biblia. *Op. cit. Proverbios* 3:13 a 3:15.

⁴⁰⁹ *Ibíd. Proverbios* 4:20.

⁴¹⁰ Sahagún. *Op. cit.* p.348.

elemento esencial en la filosofía cristiana: el temor de dios. Sobre ello, en el libro *Eclesiástico* de la Biblia dice que “el temor del Señor es gloria y honor, prudencia y corona de gozo. El temor del Señor regocija el corazón, da prudencia, alegría y longevidad. Al que teme al Señor le irá bien en sus postrimerías”.⁴¹¹ De esta forma, la base principal de las costumbres cristianas se trasladó a las supuestas costumbres indígenas de la siguiente manera:

Y mira bien, hija mía, que **aunque nadie te vea**, ni tu marido sepa lo que pasa, **te ve dios**, que está en todo lugar [...] **si hicieres traición a tu marido**, aunque no se sepa, aunque no se publique, dios, que está en todo lugar, **él hará venganza de tu pecado**.⁴¹²

Ahora veamos cómo se trasladó esta misma idea, pero en palabras dirigidas al hijo varón:

Mira que nuestro señor **dios ve los corazones** y ve todas **las cosas secretas**, por muy escondidas que estén, y oye lo que revolvemos en nuestro corazón todos nosotros.⁴¹³

Dichas fórmulas las encontramos también en el libro *Eclesiástico* cuando, al hablarse de la lujuria y el adulterio, se establece que los varones y mujeres que cometieran dichas faltas a la moral cristiana, al creer que no serían observados, se les advierte que:

Los ojos del Señor son mil veces más claros que el sol, y que **ven todos los caminos de los hombres** y **penetran en los lugares** más **escondidos**.⁴¹⁴

Luego de establecer que las palabras vertidas en los discursos “indígenas” eran válidas por ser saberes de los antepasados, en la versión de Sahagún también se transmitió la idea de que cualquier falta cometida a estas supuestas ordenanzas sería castigada por el dios cristiano, imponiendo su justicia divina frente al supuesto “pecado” cometido por los indígenas en América. Así, el temor cristiano como herramienta de control social se fue introyectando a las conductas sociales coloniales, primero con el temor de fallar a los ancestros y los padres, luego el temor de dios, para finalmente presentarse el temor entre unos y otros.

Asimismo, en la *Historia general* encontramos la presencia de diversos clasificatorios coloniales que permitieron establecer el control social de los pueblos indígenas, lo cual con el tiempo generó también la racialización de los seres y sus saberes. En la narrativa de fray Bernardino de Sahagún, al describir las palabras que

⁴¹¹ Biblia. *Op. Cit. Eclesiástico* 1:21.

⁴¹² Sahagún. *Op. cit.* p.351.

⁴¹³ *Ibid.* p.355.

⁴¹⁴ Biblia. *Op. cit. Eclesiástico* 23:28.

supuestamente daba un padre al hijo al recordar el valor de las formas de ver y vivir el mundo según los antepasados indígenas, encontramos el uso de la palabra **raza** al darle una instrucción más:

Mira que tu vida la hagas semejante a la suya; mira que pongas su vida delante de tus ojos, y luego conocerás las faltas que tienes **y las razas y manchas que hay en ti**.⁴¹⁵

En torno a esta idea, en la *Historia general* aparece una nota al pie en la que se indica que **razas** son defectos, máculas ó impurezas.⁴¹⁶ Para entonces, “la noción de que la raza dependía de l clima había sido de sarrollada en Occidente desde temprano, por lo menos desde la época de Isidoro de Sevilla”.⁴¹⁷ Lo cual, en otro capítulo, se vuelve a retomar al decir que en la forma de ser de los antiguos mexicanos “no hay raza ni mancha”, utilizando otra analogía de origen europeo para transmitir la idea de que en estos discursos establecidos como palabras de los indígenas, harían uso de conceptos como *defecto* o *impureza*, lo cual debemos reflexionar, ya que algo defectuoso, impuro o un a “mancha” establecida socialmente, son conceptos introyectados desde el imaginario cristiano. De esta manera:

En el momento en que los ibéricos conquistaron, nombraron y colonizaron América, hallaron un gran número de diferentes pueblos, cada uno con su propia historia, lenguaje, descubrimientos y productos culturales, memoria e identidad [...] Trescientos años más tarde todos ellos quedaban reunidos en una sola identidad: indios. Esta nueva identidad era racial, colonial y negativa. Ese resultado de la historia del poder colonial tuvo dos implicaciones decisivas. La primera es obvia: todos aquellos pueblos fueron despojados de sus propias y singulares identidades históricas. La segunda, es quizá, menos obvia, pero no es menos decisiva: su nueva identidad racial, colonial y negativa, implicaba el despojo de su lugar en la historia de la producción cultural de la humanidad. En adelante no eran sino razas inferiores.⁴¹⁸

⁴¹⁵ Sahagún. *Op. cit.* p.353 y 356.

⁴¹⁶ Palabra que en la *Enciclopedia del Idioma* se registra con un origen latino, *Radix* que significa puente o familia. Su uso entre el siglo XV y XX hace referencia al concepto de “casta o calidad de lo rigen o linaje”. (*Enciclopedia del Idioma. Diccionario histórico y moderno de la lengua española*. Siglos XII al XX. Tomo III. Martín Alonso Dámaso. Editorial Aguilar. España: 1947 p.3517). Asimismo en el *Diccionario de Autoridades*, se confirma la anterior explicación con un ejemplo en el uso de la palabra raza para diferenciar a las personas de la cultura europea-occidental de las otras. Así, ingresar a la Orden de caballeros de Calatrava hacia 1562 es una muestra del nuevo orden clasificatorio frente al otro y los otros, ya que “ninguna persona, de cualquier calidad y condición que fuere, sea recibida a la dicha Orden, ni se le dé el hábito, sino fuere hijo de Hidalgo, al fuero de España, de partes de padre y madre, y de abuelos de entrambas partes, y de legítimo matrimonio nacido, y que no le toque raza de Judío, Moro, Hereje, ni Villano” (*Diccionario de Autoridades*. Tomo V. 1737. p.500 Consultar: <http://web.frl.es/DA.html>).

⁴¹⁷ Sanfuentes Olaya. *Develando el Nuevo Mundo. Imágenes de un proceso*. Ediciones Universidad Católica de Chile. Chile: 2013. p.38.

⁴¹⁸ Quijano. *Op. cit.* p. 239.

En este contexto, el modelo de idolatría, utilizado para hacer la guerra a diversos pueblos, permitió también establecer los clasificatorios coloniales con los cuales quedaron etiquetados los diversos pueblos indígenas, así como sus prácticas y modos de vida. La narrativa de Sahagún, fiel a las normas establecidas para clasificar al otro y lo otro no cristiano, se transformó en una herramienta para interpretar a los antiguos mexicanos. De acuerdo a las descripciones de la *Historia general*, los indígenas tuvieron diversas formas de ser y estar en el mundo, las cuales al compararlas con las europeas permitieron al fraile traductor construir una historia que se apropió de los discursos de los mayores contenidos en algunos huehuetlatolli, encubriendo las normas éticas de origen cristiano-occidental que se proyectaron bajo fórmulas retóricas que les parecerían familiares a los evangelizadores y a los indígenas. Así, los elementos culturales indígenas “que no se oponían al cristianismo eran permitidos e incluso utilizados como medios para la evangelización. Tal fue el caso de las danzas, cantos, y los huehuetlatolli”.⁴¹⁹

En ese sentido, la narrativa de fray Bernardino de Sahagún funcionó como herramienta para resignificar el ser y el saber de los antiguos mexicanos, estableciendo una idea del indígena y lo indígena con descripciones sustentadas en la filosofía cristiana, quedando también trazadas las identidades del ser colonial, siguiendo así:

La secuencia lógica que define anteriormente el proceso constitutivo del poder colonial: primero un principio de sujeción a un orden exterior de vida; a continuación, su transformación en culpa y deber moral; por fin, la redención de la esclavitud en el orden subjetivo de una identidad vaciada de vida, una identidad instaurada como principio subjetivador, racional y universal, en nombre del mesianismo cristiano.⁴²⁰

La colonización en América se implantó mediante diversos mecanismos aplicados en los territorios ocupados, presentándose en algunos momentos como despojo o vaciamiento; y en otras ocasiones como encubrimiento o sobreposición de los pensamientos respecto a cómo se vivía y se explicaba el ser y el estar en el mundo por parte de los naturales de estas tierras. Los franciscanos bajo su lógica apocalíptica buscaron “erigir, con los amerindios de México, una humanidad nueva, preparada espiritualmente para el fin de los tiempos, renovada en su quehacer intelectual y además, también, reinterpretada en su discurso propio, semánticamente reelaborada”.⁴²¹

⁴¹⁹ Rubial, 1996. p.150 y ss.

⁴²⁰ Subiratas, Eduardo. *Op. cit.* p.60 y 61.

⁴²¹ Baudot, Georges. *La pugna franciscana por México*. Patria-CONACULTA. México: 1990. p.9.

En ese sentido, la construcción de un relato en concordancia con la tarea de invasión y ocupación permitió ir estableciendo las bases de la nueva sociedad colonial. Trazar los mapas del llamado “Nuevo Mundo” o escribir sus historias respondieron a los mismos objetivos de aprehensión del territorio y las culturas originarias.

4. Traducción y apropiación en la construcción de “nuevas personas” para un “nuevo mundo” moderno-colonial

Después de haber escrito las **habilidades y oficios** que estos mexicanos naturales tenían **en tiempo de su infidelidad**, y **los vicios y virtudes** que entre ellos eran tenidos por tales, **parecióme cónsono a razón** poner aquí los oficios y habilidades, vicios y virtudes **que después acá han adquirido**.⁴²²

Al final del libro décimo de la *Historia general*, de después de XXVII capítulos, fray Bernardino de Sahagún escribió una “Relación del autor digna de ser notada”, en la que confirma las descripciones establecidas desde su imaginario en torno a los mexicas, así como la justificación al por qué fueron vistos como enemigos en una guerra frente a la idolatría trasladada desde territorios cristianos al antiguo Anáhuac. En esta parte de su narrativa, hay una serie de reflexiones respecto a la ser y a cionar indígena en las que nuevamente los identifica y juzga desde modelos cristianos, utilizando, para ello, la retórica pedagógica de mostrar “lo bueno” y “lo malo” de los mexicas desde su lectura del mundo, de esta manera, describe lo que percibió como “habilidades y oficios” al mismo tiempo que sus “vicios y virtudes” en el tiempo de “su infidelidad”, así como los que adquirieron en el contacto con los europeos. En ese sentido, en la guerra frente a la supuesta idolatría indígena los franciscanos hicieron uso de una estrategia de colonización aplicada en otros contextos y tiempos.

A los principios **ayudáronos grandemente los muchachos**, así **los que criábamos** en las escuelas **como los que se enseñaban en el patio [...]** los enseñábamos a **leer** y a **escribir** y **cantar [...]** y **después de haberse enseñado un rato, iba un fraile con ellos**, o dos, y **subíanse en un cu** y **derrocábanlo** en pocos días, y así se derrocaron **en poco tiempo todos los cúes, que no quedó señal de ellos**, y otros edificios de los ídolos dedicados a su servicio. **Estos muchachos sirvieron mucho en este oficio**.⁴²³

Un elemento cultural trascendental para lograr colonizar a los pueblos indígenas fue mediante la educación impartida en diversas escuelas anexas, fundadas en los principales conventos franciscanos, “ toda la obra pedagógica de los misioneros estaba encaminada a fundar el cristianismo en la nueva tierra. La instrucción que se les daba a niños y adultos era de tipo religioso y cuando se les enseñaba a leer y escribir, la finalidad era siempre el engrandecimiento de la cristiandad”.⁴²⁴ Para ello, los religiosos compusieron diversas obras y cantos para facilitar el aprendizaje del catecismo.

⁴²² Sahagún. *Op. cit.* p.578. (El subrayado con negritas es nuestro).

⁴²³ *Ibíd.* p.581.

⁴²⁴ Rubial. *Op. cit.* p.152.

Los frailes sabían que no era suficiente la memorización de los dogmas y que era necesario explicarlos. Así, para facilitar la comprensión del mensaje se utilizaron pinturas, representaciones teatrales y espectáculos de participación multitudinaria se escribieron en náhuatl y otros idiomas autos sacramentales sobre temas bíblicos, desde la creación hasta el juicio final, que eran actuados por los mismos indígenas.⁴²⁵

Los franciscanos lograron organizar los territorios administrados por ellos debido a su larga tradición misionera, fundando hospitales, capillas de comunidad y cabildos que sobrepusieron a las formas de organización indígenas, aprovechando sus propias estructuras. Con ello también adquirieron influencia sobre las personas que ocupaban los cargos de estos espacios sociales, ya que estudiaban y recibían la doctrina cristiana en sus escuelas y conventos, trasladando las formas de un ser colonial, moldeado por el cristianismo, a través de la sobreposición de una nueva moral y ética.

El guardián franciscano y el prior o vicario dominico o agustino de un convento no sólo eran cabezas de comunidad, eran también curas párrocos y dirigentes políticos de los pueblos de cabecera y de su circunscripción; eran personajes con mucho poder que tenían injerencia en la elección de autoridades, eran consejeros de los vecinos en la elaboración de sus testamentos y jueces en sus asuntos internos y reyertas familiares.⁴²⁶

De esta manera, el poder de los franciscanos para la colonización cultural operaba también con la ayuda de los niños educados mediante la doctrina cristiana, recibiendo día y noche los saberes del mundo, desde el pensamiento de los misioneros europeos, aprendiendo a juzgar las costumbres antiguas. Estos muchachos, de los cuales habla Sahagún, participaron de diversas maneras en el trabajo evangelizador y traductor entre ambos mundos, como lo explica el propio franciscano:

Trabajando con ellos dos o tres años, **vivieron a entender todas las materias del arte de la Gramática, hablar latín y entenderlo, y a escribir** en latín, y aun **hacer versos heroicos**. Como **vieron esto por experiencia los españoles seculares y eclesiásticos espantáronse mucho**, como a quello se pudo hacer.⁴²⁷

En el trabajo de sobreponer otro orden social, la educación de los indígenas fue una pieza clave en el proceso colonizador, de acuerdo con nuestra lectura, la capacidad de aprender las artes y oficios de origen occidental fue una cuestión que generaba sorpresa en

⁴²⁵ Rubial. *Op. cit.* p.170.

⁴²⁶ Rubial García, Antonio. "Los órdenes mendicantes evangelizadoras en Nueva España y sus cambios estructurales durante los siglos virreinales". En *La Iglesia de Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*. María de Pilar Martínez (comp.) Instituto de Investigaciones Históricas. UNAM. México: 2010. p. 220 y ss.

⁴²⁷ Sahagún. *Op. cit.* p.583.

el eu ropeo que, de entrada, se pensaba superior e n todos los sentidos, pero ¿qué pasa cuando alguien conoce las posibilidades de accionar del otro? Según la narrativa del fraile “los españoles seculares y eclesiásticos espantáronse mucho”, sobre todo cuando la orden religiosa, de la cual formaba parte, otorgó “el hábito de San Francisco a dos mancebos indios”, cuestión que Sahagún justificó diciendo que “nos parecía en tonces que serían hábiles para las cosas eclesiásticas y para la vida religiosa”. Sin embargo, el experimento teológico social no funcionó, pues “hallóse por experiencia que no eran suficientes para tal estado, y así se les quitaron los hábitos”.⁴²⁸ En su obra, el franciscano explica las razones argumentadas, en ese momento, para detener la “formación” de los indígenas:

Decían que, pues éstos no habían de ser sacerdotes, de qué servía en señalarles Gramática, que **era ponerlos en peligro de que hereticasen**, y que también **viendo la Sagrada Escritura entenderían como** en el la **los Patriarcas antiguos tenían juntamente muchas mujeres, que era conforme a lo que ellos usaban**, y que no querían creer lo que ahora les predicásemos.⁴²⁹

El argumento para no permitir que continuara la enseñanza de los indígenas manifiesta una clasificación discriminatoria frente a quienes podían “entender” las cosas de la vida y quienes no tenían ese entendimiento, sobre todo, cuando los mexicas llegaron a leer y escribir en latín, pensando y elaborando versos en esa lengua. En ese sentido, el miedo de algunos europeos era que los indígenas comprendieran, dentro de las propias escrituras sagradas de origen cristiano, una serie de contradicciones morales que han sido ajustadas a lo largo de la historia para implantar su pensamiento y modelo de vida.

De acuerdo a lo que venimos analizando en la narrativa de fray Bernardino, los indígenas practicaban una vida “muy dada a los vicios sensuales”, lo cual podía compararse con las prácticas sociales de antiguos patriarcas europeos. El temor a que los gentiles adquieran conocimientos se debía a que podían cuestionar el nuevo sistema de vida establecido o justificar prácticas sociales que, en el orden colonial, se pretendían extirpar. La narrativa del fraile explica cómo ese temor fue permanente, dado que la justificación para hacer la guerra al otro y lo otro no cristiano, y avanzada a la etapa colonial, no terminaba por lograr sus objetivos. En su narrativa, Sahagún explica lo que pasó en una investigación realizada en Cholula y Huexotzingo, lugar en el cual vivían algunos religiosos.

⁴²⁸ Sahagún. *Op. cit.* p.579.

⁴²⁹ Sahagún. *Op. cit.* p.583.

Ellos **hicieron entender** a los más de los religiosos, **que toda la idolatría, con todas sus ceremonias y ritos, estaba ya tan olvidada y abominada** 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 lo hemos visto muy claro, **que ni aún ahora cesa de haber muchas heces de idolatría y de borrachería, y de muchas mala costumbres** [...] Y si así como fue en pocas partes, fuera en todas, y perseverara hasta a hora, y a ca si está imposibilitado de remediarse.⁴³⁰

En las palabras del fraile encontramos una amarga queja y denuncia al mismo tiempo, al sentirse engañado en torno a la idea de que las llamadas idolatrías estaban “olvidadas y abominadas” y no era así, ya que en la práctica las “costumbres” clasificadas como “malas”, desde el pensamiento cristiano, no lograban ser extirpadas. Ante ello, el religioso manifiesta su opinión respecto a que con el tiempo se fue relajando la labor inquisidora sobre las costumbres de “idolatría y borrachería”, como una razón, entre tantas, para terminar diciendo que “casi está imposibilitado de remediarse”:

Después acá cesó aquella solicitud que los religiosos tenían en las cosas ya dichas, porque públicamente no parecía cosa ninguna que fuese digna de castigo [...] De esta manera ellos **cantan cuando quieren y se emborrachan cuando quieren, y hacen sus fiestas como quieren, y cantan los cantares antiguos**, que **usaban en el tiempo de su idolatría**, no todos sino muchos, y nadie entiende lo que dicen por ser sus cantares muy cerrados.⁴³¹

Sahagún explica, desde su percepción, algunas consecuencias de los cambios en la política de la Corona frente al tema de cómo tratar a los indígenas en diversos momentos de la colonización, resultado de largos y ríspidos debates tanto en el viejo como en el nuevo mundo en torno al ser o no ser de los indígenas, del hablar o no una lengua relacionada con la posibilidad de razonar o no, del pensar-saber de los otros. Según el relato, los indígenas continuaron realizando ceremonias y cantos antiguos identificados como parte de la idolatría observada en América.

Aquellas representaciones o íconos negativos del indio tuvieron la fuerza de justificaciones de guerra y sirvieron como eficaces armas de destrucción. La conquista y colonización de América no fue un simple juego de representaciones, ni la obra sagaz del genio comunicador de la Iglesia o de los conquistadores cristianos. Fue fundamentalmente un acto de negación, de no reconocimiento teológico, filosófico y ético de la existencia americana, fue un postulado eficaz de destrucción militar, social, económica y también espiritual.⁴³²

⁴³⁰ Sahagún. *Op. cit.* p.581.

⁴³¹ *Ibid.* p.582.

⁴³² Subirats. *Op. Cit.* p. 99.

En su narrativa, el franciscano hace una reflexión sobre ciertos elementos de la vida antigua de los indígenas, y que él establece como del “tiempo de su infidelidad”, fueron útiles en su tarea de colonización, ya que al recordar una parte de la antigua educación mexicana parece anhelo la posibilidad de retomar algunas prácticas del pensamiento indígena, lo cual fue juzgado por algunas autoridades coloniales como una amenaza al orden social colonial, idea que también ha llevado a algunos investigadores “modernos” a pensar que al franciscano le habría interesado preservar parte del pensamiento indígena.⁴³³ Lo cual de acuerdo a lo que venimos analizando, en realidad respondió al mismo interés colonizador en su versión de evangelizador-traductor al utilizar elementos culturales indígenas para introducir el modelo de vida cristiano-imperial,⁴³⁴ como podemos leer en las siguientes líneas.

Y si aquella ma nera de regir no estuviera tan inficionada con ritos y supersticiones idolátricas, pareceme que era muy buena, y si limpiada de todo lo idolátrico que tenía y haciéndola del todo cristiana, se introdujese en esta república india y española, cierto sería gran bien y sería causa de librar así a la una república como a la otra de grandes males, y de grandes trabajos a los que las rigen.⁴³⁵

El objetivo de la guerra de invasión fue modificando las herramientas y los métodos para la ocupación colonial, así en su empresa, la Corona española y la Iglesia Católica buscaron implantar, en el que vieron como un “Nuevo Mundo”, la posibilidad de una “nueva república” con nuevos seres, nuevos vasallos, nuevos cristianos, lo cual encajaba en la visión de la orden franciscana y de la Corona española en ese momento. Asimismo, en estas líneas el fraile describe la política colonial que instaurará justamente un modelo de leyes y modos de vida para españoles, y otro para los indígenas, consecuencia de la diferencia colonial⁴³⁶ que se estableció sobre la clasificación de los seres y sus saberes, al consumarse la división del poder social bajo una república de indios sometida a la república de españoles. Sin embargo, el modelo de colonización de los seres bajo la moral

⁴³³ Como explicamos en la introducción de este trabajo ubicamos diferentes lecturas en torno a la obra de Sahagún, respecto a la interpretación de su trabajo como una aportación pre-antropológica se pueden consultar, entre otras investigaciones las de: Miguel León Portilla (1999, 2007 y 2011), Alfredo López Austin (1985, 2001, 2011), Arthur Anderson (1994), Georges Baudot (1990, 1997 y 2001), María José García Quintana (2004), Guilhem Olivier (2007 y 2010), Rubén Romero Galván y Pilar Máñez (2007, 2011 y 2014); Rubial García (1996). Para consultar otras obras ver la bibliografía.

⁴³⁴ Sobre una lectura crítica al trabajo del franciscano se pueden consultar los trabajos de: Guy Rozat (2002), Miguel Ángel Segundo (2012 y 2014), Danièle Dehouve (2002), Mauricio Słodkowiak (2009 y 2010), Ruiz Bañuls (2009), Ríos Castaño (2014) y Zimmermann (2014). Para consultar otras obras ver la Bibliografía.

⁴³⁵ Sahagún. *Op. cit.* p.580.

⁴³⁶ La diferencia colonial o herida consecuencia de la invasión y colonización se manifiesta de diversas formas en los distintos espacios sociales en torno al ser y estar en el mundo organizado bajo un mismo modelo de poder y dominio. Se manifiesta en el lenguaje, la cultura de origen, el color de piel, la capacidad económica y los conocimientos marcando las diferencias entre una cultura supuestamente superiores y las otras supuestamente inferiores. *Cfr.* Mignolo, Walter. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial.* Gedisa. España: 2007.

cristiana y ordenada en modelos imperiales no se lograba implantar del todo, entre las razones que fray Bernardino argumenta encontramos que:

La templanza y abastanza de esta tierra, y las constelaciones que en ella reinan, **ayudan mucho a la naturaleza humana para ser viciosa y ociosa, y muy dada a los vicios sensuales.**⁴³⁷

Antiguos conocimientos para identificar y catalogar a los seres humanos y la naturaleza de acuerdo a su posición en el mundo, sostenidos en pensadores helenos, romanos y cristianos, permitieron también explicar al europeo la dificultad de la tarea evangelizadora ante el clima, el aire, los alimentos, la tierra y las personas que vivían en América, eran permanentemente tocados por un aire de “sensualidad” que no permitió establecer el control sobre los cuerpos y pensamientos de los seres coloniales, lo cual además, no era característico únicamente de los indígenas:

Y no me maravillo tanto de las tachas y dislates de los naturales de esta tierra, porque **los españoles** que en ella habitan, y mucho más los que en ella nacen, **cobran estas malas inclinaciones**; los que en ella nacen, muy al propio de los indios, en el aspecto parecen españoles, si no tienen mucho aviso, **a pocos años andados de su llegada a esta tierra se hacen otros; y esto pienso que lo hace el clima, o constelaciones de esta tierra.**⁴³⁸

De acuerdo al imaginario de fray Bernardino de Sahagún, indígenas y españoles no religiosos eran tentados por el clima, la comida y otros seres a cometer uno de los vicios o pecados que preocuparon constantemente a los evangelizadores en América, así, lo que vio como “malas inclinaciones” explica que en el proceso del choque cultural, los seres coloniales no renunciaron a sus necesidades físicas ni a sus otras costumbres. Un elemento muy interesante de recalcar es el hecho de que para Sahagún esto se debía al clima o a las constelaciones que se observaban desde América en el espacio, ya que en su propio pensamiento, el franciscano se explicaba como disparates y estas mismas ideas en otros pueblos que observaban y se relacionaban de otra forma con el cielo, las estrellas o la Naturaleza. En ese sentido:

Los europeos habían desarrollado una laborada teoría sobre la relación entre carácter, apariencia y lugar geográfico. En este contexto, las razas de Plinio habían adquirido una localización en lugares remotos de la cosmografía medieval. En los mapas, aparecían los hombres monstruosos alejados de Jerusalén, símbolo de la Cristiandad [...] La apariencia física y el carácter moral de estas gentes eran

⁴³⁷ *Ibíd.* p.578.

⁴³⁸ Sahagún. *Op. cit.* p.579.

explicados por las influencias de las temperaturas extremas de estos lugares, así como por su lejanía de los centros de civilización.⁴³⁹

El fraile y su obra como herramienta de la colonialidad

Desde el siglo XVI las descripciones de lo que era y no era América, sus pueblos, sus lenguas, sus creencias o sus formas de organización fueron determinados a partir de principios clasificatorios que impusieron nuevas identidades culturales, identidades coloniales, justificando un orden civilizatorio basado en la supuesta superioridad de unos sobre los otros. Para ello, se adaptaron y renovaron modelos de clasificación establecidos en la Biblia frente a los pueblos no cristianos, sean de origen judío, árabe, asiático, africano o americano, siendo el miedo y desconocimiento los ejes del rechazo y negación frente al otro y lo otro, en esta tarea:

La religión forma parte de las más antiguas e importantes técnicas culturales de traducción, es decir, de producción de transparencia y de comprensión mutua [...] el monoteísmo marcó el fin de esa traductibilidad mutua [...] Las nuevas religiones reveladas [como la Cristiana] pusieron término a este sistema. Se consideraban detentoras de una verdad que situaría automáticamente toda forma de alteridad en el ámbito de la no verdad. Ya no hay lugar para la traducción, sino solamente para la conversión.⁴⁴⁰

De esta forma, encontramos que en la narrativa de fray Bernardino de Sahagún “la escritura de la historia y la formación de una enciclopedia del nuevo mundo no son ya un catálogo de vidas ejemplares o un compendio del mundo, sino un registro para la imposición de un orden sobre el mundo”.⁴⁴¹ Al describir el territorio y los pueblos americanos, el europeo terminó apropiándose de ellos, al clasificarlos y explicarlos desde sus categorías filosóficas, utilizando su relato como herramienta de traducción del mundo indígena.

La acción de conquistar no sólo se definió a partir de prácticas materiales y violentas como la encomienda, la esclavitud y la conversión religiosa, sino también mediante prácticas simbólicas como la escritura: una acción a partir de la cual la alteridad del mundo indígena americano fue clasificada, cosificada, apropiada y representada de acuerdo a parámetros epistemológicos europeos.⁴⁴²

⁴³⁹ Sanfuentes Olaya. *Op. cit.* p.38.

⁴⁴⁰ Assmann. *Op. cit.* p.25 y 26.

⁴⁴¹ José Rabasa. *De la invención de América. La historiografía española y la formación del eurocentrismo.* Universidad Iberoamericana. México: 2009. p.97.

⁴⁴² Solodkow, David M. *Etnógrafos coloniales: escritura, alteridad y eurocentrismo en la conquista de América.* Trabajo doctoral en Filosofía, Vanderbilt University. Nashville, Tennessee: 2009. Parte 1. Escritura etnográfica y alteridad colonial. p.2.

La palabra de los cronistas refleja la ocupación territorial y espiritual, una evaluación geopolítica del cuerpo y del pensamiento, con el lenguaje escrito del evangelizador que se transformó en otra herramienta de la comprensión del mundo, interpretando y transmitiendo los nuevos conocimientos en torno a “las cosas de estos naturales” a futuros colonizadores. Así, en el periodo colonial:

La traducción podría definirse más bien como contacto entre lenguas y negociación fundamental de formas y contenidos entre lenguas europeas (castellano y latín principalmente) y las lenguas indígenas. Este contacto viene impulsado por el celo religioso y su finalidad es la incorporación de las poblaciones autóctonas a la comunidad imaginada universal de católicos, en el sentido de la utopía franciscana de las primeras décadas.⁴⁴³

En la *Historia general* de Bernardino de Sahagún “escribir toma, pues el poder de construir un texto e imponer un nuevo orden al mundo”,⁴⁴⁴ por eso, respecto a cómo habrían sido los seres indígenas y sus saberes, encontramos descripciones que los clasificaron de diversas maneras, sosteniendo, con ello, un nuevo orden social para el dominio de unos sobre otros.

La voz final que leemos a lo largo de los capítulos de la *Historia general* es una voz híbrida: ni es plenamente la voz indígena ni es plenamente la voz etnográfica europea, la una se vuelca sobre la otra, se filtra y se permea, y viceversa. Estamos frente a una Enciclopedia híbrida, en cuyo pretendido orden se desordenan las memorias del pasado indígena y se arregla, hacia el futuro, el nuevo orden colonial.⁴⁴⁵

En su narrativa, el franciscano transmite sus percepciones sobre el territorio americano, los seres que ahí habitaban, así como la naturaleza del lugar. Al mismo tiempo, a la hora de traducir lo que observó y escuchó, introdujo antiguas ideas e imaginarios de su cultura. “La traducción como conquista explica una doble metáfora que asocia a la conquista y la conversión; además demuestra el papel de Sahagún como la mente encargada del proceso de traducción y como editor del producto de traducción cultural”.⁴⁴⁶ De esta manera, transmitir lo que se veía y se percibía en otra parte del mundo, desde el contexto cultural de los europeos, influyó evidentemente a la describir, desde sus conocimientos y categorías epistemológicas, espacios y seres no clasificados hasta entonces desde el pensamiento de origen euro-cristiano.

⁴⁴³ Payás Puigarnau. *Op. cit.* p.25.

⁴⁴⁴ Rabasa. *Op.cit.* p.78.

⁴⁴⁵ Solodkow. David Maricó. *Fray Bernardino de Sahagún y la paradoja etnográfica: ¿erradicación cultural o conservación enciclopédica?* The Colorado Review of Hispanic Studies. Vol.8. EUA: 2010. p.220.

⁴⁴⁶ *Cfr.* Ríos Castaño, 2014, p.32. “Translation as conquest, serves as twofold metaphor that associates translation, conquest and conversion and claims the role of Sahagún as the controlling mind of the translation process and as the editor of the cultural translation product” (la traducción es nuestra).

La traducción está presente en los intentos de extirpar lo que se consideraba maligno e implantar un nuevo modelo para explicar la subjetividad, la naturaleza y la divinidad. Mediante la traducción se confiscaron las formas lingüísticas de la autoridad y se llevaron a las doctrinas y a la práctica de la confesión.⁴⁴⁷

La narrativa de fray Bernardino funcionó como herramienta de apropiación del mundo indígena al describirlo y nombrarlo, desde su visión del mundo, como observamos en el análisis a diez de los libros de la *Historia general*, en esta labor las crónicas coloniales cumplieron un papel determinante, ya que:

Los tratados de los misioneros católicos en su intención de penetrar los significados de la cultura indígena y con el objetivo de realizar una evangelización exitosa en la América colonial, organizaron una gramática de la alteridad, catalogaron y tipificaron en formato occidental esa cultura otra: sus formas de vida, su organización religiosa y política, sus conductas sociales.⁴⁴⁸

Para recontar la historia de lo que se llamara “Nueva España”, la narrativa colonial se sostiene como hemos venido analizando, en diversas fuentes y obras ligadas al pensamiento cristiano para interpretar y describir los territorios y seres de la América antigua. Los conocimientos sobre los agra y la naturaleza, así como las formas de relacionarse con lo que rodeaba al universo indígena, fueron interpretados desde el imaginario cristiano-occidental como obras del demonio y de la idolatría, lo cual permitió sostener las bases de clasificación y discriminación entre los seres coloniales. La historia general de las cosas de Nueva España “es la apropiación de Sahagún del mundo nahua; es una recopilación de datos que fueron reubicados dentro de un nuevo espacio ideológico definido por el escrutinio autoritario del siglo XVI y sus percepciones”.⁴⁴⁹ Como venimos observando, las formas de ser y accionar en torno al pensamiento mexica, reflejadas en sus costumbres, fueron juzgadas y atacadas por no ser como las cristianas-imperiales.⁴⁵⁰

El discurso cristiano predicado por los frailes y el político transmitido por los militares y funcionarios de la Corona española son objeto de una apropiación, y se recodifican para encajar en los registros que afirman la soberanía local y promuevan la adaptación favorable de los intereses socioeconómicos locales a lo de la colonia.⁴⁵¹

⁴⁴⁷ Payás Puigarnau. *Op. cit.* p.98.

⁴⁴⁸ Solodkow. *Op. Cit.* p.204.

⁴⁴⁹ Cfr. Ríos Castaño. *Op. cit.* p.32. “Historia universal is Sahagún’s appropriation of the nahua world; it is a compilation of data that was relocated within a new ideological space defined by the sixteenth-century authoritarian scrutiny and perceptions” (la traducción es nuestra).

⁴⁵⁰ En ese sentido, se puede revisar el trabajo respecto a la colonialidad del ser propuesto por Nelson Maldonado Torres. *Cfr.* “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”. En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica*. Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel (comp.). Pontificia Universidad Javeriana y Editorial Pensar. Colombia: 2007.

⁴⁵¹ Klor de Alva, Jorge. “El discurso nahua y la apropiación de lo europeo”. En *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. 1. Imágenes Interétnicas*. Miguel León-Portilla et al. (editores). Siglo XXI. Madrid 1992. p.364.

De esta forma, el primer juicio establecido por la Corona y la Iglesia Católica frente a la idolatría y las idolatrías indígenas cometidas, sin saberlo, por ignorancia, será la justificación para intervenir frente al pecado de la ignorancia. Lo cual, después permitió sostener un modelo colonial con base en la supuesta infantilidad de los gentiles, explicada en la Biblia y en otras obras del pensamiento cristiano-franciscano, no sólo frente a los indígenas, como personas domesticables, con la necesidad de un guía, un padre, un maestro, un amo, un patrón. Figuras de poder que se fueron imponiendo como modelos a seguir en diversas estructuras de la vida en sociedad, transmitiendo la idea de la necesidad y dependencia de los seres en torno a un modelo y una figura de autoridad para poder vivir. En la infantilización del otro, del no cristiano, también influyeron las otras órdenes religiosas, tanto seculares como seculares; de esta manera, la colonización de los seres y sus saberes permitió sostener el mismo modelo de control y explotación colonial hasta hoy día, bajo otros nombres y formas, como veremos más adelante. En ese sentido, la *historia general* del franciscano:

Se escribió para apoyar al aparato de poder colonial ejercido por el imperio español, en el lo Sahagún puso sus conocimientos, participando en la colonización de los nahuas [...] La acumulación y clasificación de datos para la composición de su obra está inextricablemente ligada a la ecuación de poder y conocimiento.⁴⁵²

Luego de analizar los diez primeros libros de la *Historia general de las cosas de Nueva España*, observamos que fray Bernardino de Sahagún tenía como objetivo central atacar las idolatrías vistas por los europeos en el ser y estar indígena, herramienta de traducción y apropiación en la construcción de “nuevas personas” para un “Nuevo Mundo”. Aunque su obra fue difundida posteriormente a su tiempo de elaboración, en nuestra lectura, lo descrito y establecido en ella, ha funcionado como herramienta de la colonialidad a la clasificación y traducción de los seres indígenas, moldeado desde el pensamiento cristiano, lo cual respondía al sueño franciscano de evangelizar en todas las lenguas, a todos los seres del mundo.

Por ello, el discurso etnográfico colonial puede pensarse como el instrumento de aprehensión, conjuración y representación de la otredad americana: la forma de traducir la diferencia radical y el modo específico de articulación de un conjunto de saberes (*epistemes*) que justificaran y legitimaran los actos de conquista y evangelización.⁴⁵³

⁴⁵² Ríos Castaño. Op. cit. p.32. “Since *Historia universal* was produced to support the apparatus of colonial power exercised by the Spanish empire, Sahagún placed his knowledge in its service, participating in the colonization of the nahuas [...] The accumulation and classification of data for the composition of the *Historia universal* is inextricably linked to the equation of power and knowledge” (Traducción nuestra).

⁴⁵³ Solodkoff. 2010. p.208 y ss.

En este sentido, analizamos otra parte del trabajo de Sahagún como una herramienta de apropiación y colonización, para ello releamos el inicio de la *Historia general*: “Yo, fray Bernardino de Sahagún, fraile profeso [...] por mandato [...] escribí doce libros de las cosas divinas, o por mejor decir idólicas y humanas y naturales de esta Nueva España”.⁴⁵⁴ En esta parte del texto, encontramos la figura analógica del evangelizador con el conquistador utilizada por el fraile bajo la idea del “yo descubro-yo conquisto”, transformándose en el “yo escribo-yo conquisto”. En la narrativa que venimos analizando el “yo-fraile-escribí” muestra el posicionamiento de quién, desde dónde y el para qué escribe: es Bernardino de Sahagún, religioso franciscano, cronista que describió desde su interpretación, al mundo indígena, utilizando la escritura alfabética como otra marca epistémica en la diferencia colonial frente al otro y lo otro.

De esta forma, “encontrar, descubrir, evangelizar y clasificar a un otro diferente a ‘sí mismo’, distinto al *ego* europeo, son algunas de las acciones principales que organizaron y determinaron la primera experiencia colonial de Europa en el mal llamado *Nuevo Mundo*”.⁴⁵⁵ El “yo nombro -yo conquisto” en la escritura de Sahagún muestra otra forma en la cual el “yo-europeo-colonizador” re-significó epistémicamente este territorio, comenzando con la sobreposición de un nombre que tuviera que ver con su historia para designar una nueva identidad al territorio “descubierto”, nombrándolo como la “*Nueva España*” y en otros momentos como “estas Indias Occidentales”,⁴⁵⁶ apropiándose con ello de un enorme territorio, renombrándolo en torno a una figura simbólica, algeoría para recordar el origen y fin último de la empresa colonizadora.

Asimismo, a partir del llamado “*ego-conquiro*” idea que nos explicamos como el “ego conquistador”, se difunde un modelo de vida que se trasladó del campo de batalla al campo de las letras en las narraciones de frailes, soldados y administradores de origen europeo, quienes, a su vez, transmitieron a sus descendientes el derecho de posesión por la supuesta “conquista” de un territorio y lo que en éste se encontrara, difundiéndose también esta idea como modelo de ser y vivir en los diversos estratos sociales originados del largo proceso colonial.⁴⁵⁷ “La condición de posibilidad del “yo pienso, luego existo” (*ego cogito*) artesiano de mediados del siglo XVII son los 150 años de “yo conquisto, luego

⁴⁵⁴ Sahagún. *Op. cit.* p.17.

⁴⁵⁵ Solodkow, 2009. p.2 y ss.

⁴⁵⁶ Sahagún *Op. cit.* p.52.

⁴⁵⁷ *Cfr.* Dussel: 2008, 2010 y 2011.

existo” (*ego conquiro*) está mediada históricamente por el genocidio-epistemicidio del “yo extermino, luego existo” (*ego exterminio*).⁴⁵⁸ En ese sentido:

La primera relación entonces fue de violencia: una relación “militar” de Conquistador-conquistado; de una tecnología desarrollada contra una tecnología militar sub-desarrollada. La primera “experiencia” moderna fue de la superioridad cuasi divina del “Yo” europeo sobre el Otro primitivo, rústico, inferior. Es un “Yo” violento-militar que codicia, que anhela riqueza, poder, gloria.⁴⁵⁹

En un contexto de violencia y sobreposición cultural, con el llamado “descubrimiento” de América, en el siglo XVI se amplió la idea del mundo, se cuestionaron los saberes respecto a éste y se transformaron las ideas en torno a cómo organizar la vida en sociedad, con ello comenzó lo que se ha llamado “Edad Moderna”, caracterizada por la expansión y colonización de algunos reinos de origen europeo sobre otros territorios, explotando los recursos naturales y a los pueblos-culturas que los habitaban. A partir de entonces:

Se experimenta vivencialmente la redondez de la tierra y con ello el lugar en el cosmos (el significado de ello es una revolución en la cosmogonía), y este descubrimiento empírico posibilita toda una revolución mental que resquebraja la *episteme* precedente, religiosa y medieval. La conexión atlántica permitirá, con la apropiación y influencia de los metales preciosos, la compra de la mercadería oriental, el flujo del crédito y la revolución de los precios; cada uno de estos procesos palanca fundamental para echar a andar la maquinaria capitalista en sus formas primigenias.⁴⁶⁰

En ese sentido, lo que conocemos como capital existió mucho tiempo antes en Europa. Sin embargo, el capitalismo como sistema de relaciones sociales basadas en la producción y en la explotación, logró “el control del trabajo y de sus productos bajo el dominio del capital, en que de ahí en adelante consistió la economía mundial y su mercado, se constituyó en la historia sólo con la emergencia de América”.⁴⁶¹ De esta manera, “modernidad, colonialismo, sistema-mundo y capitalismo son aspectos de una misma realidad simultánea y mutuamente constituyente”,⁴⁶² imponiendo para sostenerse como modelo de vida una sola forma de pensar y vivir, incluyendo la concepción del espacio y el tiempo.

⁴⁵⁸ Cfr. Grosfoguel, Ramón. “Racismo-sexismo e epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios-epistemicidios del largo siglo XVI”. En revista *Tabula Rasa*. No.19. Bogotá: 2013.

⁴⁵⁹ Dussel: 2008. p. 44.

⁴⁶⁰ Gandarilla Salgado, José Guadalupe. *Asedios a la totalidad. Poder y política en la modernidad desde un encare decolonial*. Anthropos-CEIICH. Barcelona: 2012. p.57.

⁴⁶¹ Quijano: 2011; p. 238. Cfr. Wallerstein: 2006; Mignolo: 2003 y 2011.

⁴⁶² “Europa, modernidad y eurocentrismo.”. En Lander, Edgardo. *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO-Unesco-CICCUS. Argentina: 2011. p. 58.

La modernidad europea católica o mediterránea presentaba un grado de cristianización relativamente bajo debido a que provenía de un proceso de evangelización cuyo efecto destructivo sobre las identidades y las culturas paganas de las sociedades mediterráneas se encontró con fuertes resistencias. Si llegó a dominar fue gracias a que, cediendo a estas resistencias, siguió una ‘estrategia’ peculiar de tolerancia ante las idolatrías, de integración o demestizaje de las mismas en una identidad y una cultura cristianas relativizadas y ‘aflojadas’ para el efecto.⁴⁶³

A partir del nuevo tiempo colonial los antiguos saberes fueron juzgados y casi aniquilados, imponiéndose los nuevos conocimientos desde Europa, primero por la fuerza de las armas, luego mediante la educación y la religión de origen cristiano-español. Así, lugares como las escuelas o la iglesia, administrados por las distintas órdenes religiosas, impusieron distintas prácticas pedagógicas para introyectar su pensamiento, sometiendo los ritmos y modos de los pueblos indígenas, controlando un nuevo tiempo y espacio social.

La colonización de la vida cotidiana del indio y del esclavo africano poco después, fue el primer proceso europeo de modernización, de civilización, de subsumir o alienar al Otro, como lo mismo [...] Sobre el efecto de aquella “colonización” del mundo de la vida se construirá la América Latina posterior: una raza mestiza, una cultura sincrética, híbrida, un Estado colonial, una economía capitalista dependiente y periférica desde su inicio, desde el origen de la Modernidad.⁴⁶⁴

En ese sentido, la “modernidad pasó a ser –en relación con el mundo no europeo– sinónimo de salvación y novedad [...] la retórica de salvación por medio de la conversión al cristianismo se tradujo en una retórica de salvación por medio de la misión civilizadora”.⁴⁶⁵ En América, la violencia fue parte integral de la colonización, ya que el control sobre los espacios geográficos implicó también el dominio sobre los cuerpos, los saberes y las conductas de los indígenas. De esta forma, comprendemos que la guerra de invasión es:

Un proceso militar, práctico, violento que incluye dialécticamente al Otro como “lo Mismo”. El Otro, en su distinción, es negado como Otro y es obligado, subsumido, alienado a incorporarse a la Totalidad dominante como cosa, instrumento, como oprimido, como “encomendado”, como asalariado (en las futuras haciendas) o como africano esclavo.⁴⁶⁶

⁴⁶³ Echeverría, Bolívar. “La modernidad ‘americana’”. *Claves para su comprensión*. Universidad Nacional Autónoma de México. p.5 Ver: <http://www.bolivare.unam.mx/ensayos.html>.

⁴⁶⁴ Dussel: 2008. p.48.

⁴⁶⁵ Mignolo, Walter. “La colonialidad: la cara oculta de la modernidad”. *En Historias locales, diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo* Akal. Madrid: 2003. p.43.

⁴⁶⁶ Dussel, Enrique. *1492 el encubrimiento del otro. Hacia el origen del “Mito de la modernidad”*. Biblioteca Indígena. 2008. p. 41.

La invasión europea estableció en América un largo proceso de colonización con sus particulares formas de ser impuesta en los diversos contextos geográficos y culturales por los que se fue expandiendo el poder de la Corona española y de la Iglesia católica. A las formas específicas mediante las cuales se ha impuesto la organización de la vida desde un mismo modelo civilizatorio se ha llamado **colonialidad del poder**,⁴⁶⁷ comprendiendo con ello el dominio sobre los seres y los saberes no europeos, extendiéndose sobre todas las esferas de la vida social, este proceso:

Representa una gran variedad de fenómenos que abarcan desde lo psicológico y existencial hasta lo económico y militar, y que tienen una característica común: la determinación y dominación de uno por otro, de una cultura, cosmovisión, filosofía, religiosidad y un modo de vivir por otros del mismo tipo.⁴⁶⁸

De esta forma, las clasificaciones de las personas a partir de los parámetros europeos quedaron establecidas junto con los saberes y oficios. En ese sentido:

La formación del mundo colonial dio lugar a una estructura de poder cuyos elementos cruciales fueron, sobre todo en su combinación, una novedad histórica. De un lado, la articulación de diversas relaciones de explotación y de trabajo: esclavitud, servidumbre, reciprocidad, salariado, pequeña producción mercantil. Del otro lado, la producción de nuevas identidades históricas, "indio", "negro", "blanco" y "mestizo", impuestas después como las categorías básicas de las relaciones de dominación y como fundamento de una cultura de racismo y etnicismo.⁴⁶⁹

Esta forma de pensar y organizar la vida se renovó a lo largo de cuatro sucesos históricos: 1) la guerra frente a los musulmanes y judíos en nombre de la llamada pureza de sangre en la península Ibérica, idea que también se trasladaría a otros territorios ocupados; 2) la guerra contra los pueblos indígenas en América y Asia; 3) al mismo tiempo que se incrementaba el comercio humano con los africanos esclavizados; y 4) la guerra contra las mujeres acusadas de brujería. "Estos cuatro genocidios fueron al mismo tiempo formas de epistemicidio que son parte constitutiva del privilegio epistémico de los hombres occidentales".⁴⁷⁰

⁴⁶⁷ Cfr. Quijano (1992, 1997, 2011 y 2014), Mariategui (1969), Fanon (1972, 1974 y 1985), Césaire (2006), Mignolo (2001, 2003, 2007 y 2011), Dussel (2001 y 2008), Grosfoguel. (2006, 2011 y 2013), Lander (2011), Maldonado (2007), Estermann (2009), Subirats (2012), Gandarilla (2012), Rivera Cusicanqui (2010 a y 2010 b).

⁴⁶⁸ Estermann, Josef. "Colonialidad, descolonización e interculturalidad. Apuntes desde la Filosofía Intercultural". En *Interculturalidad crítica y descolonización*. David Mora, compilador. Editado por el Instituto Internacional de Integración Andrés Bello. Bolivia: 2009. p.4.

⁴⁶⁹ Cfr. Aníbal Quijano. *Raza, Etnia y Nación en Mariategui: cuestiones abiertas*. En revista Amauta. Perú: 1992.

⁴⁷⁰ Grosfoguel. 2013. p.39 y ss

El nuevo modelo de poder se sustentó también en la colonialidad del ser y el estar de otras culturas, modificando distintas dimensiones de la vida social. Este largo proceso de apropiación y sobreposición cultural se estableció desde las categorías mentales que utilizaron los europeos en sus descripciones respecto al otro y lo otro. La construcción retórica del llamado “Nuevo Mundo” retomó, una y otra vez, la utilización de etiquetas para racializar y clasificar el territorio y los seres que lo habitaban, con el objetivo de dominar la naturaleza e instrumentalizar los saberes de los pueblos. Así, comprendemos que “la colonialidad del poder, apunta, entonces, hacia la violencia epistémica ejercida por la modernidad primera sobre otras formas de producir conocimientos, imágenes, símbolos y modos de significación”.⁴⁷¹ Este modelo civilizatorio impulsado desde Europa, a partir del siglo XVI, implicó una dependencia histórico-estructural entre la cultura dominadora y las dominadas, un poder transversal que atravesó todos los espacios de la vida social, controlando los territorios y los seres que los habitan. De esta manera, con la colonización emprendida en territorio americano:

Todas las experiencias, historias, recursos y productos culturales, terminaron también articulados en un solo orden cultural global en torno de la hegemonía europea u occidental. En otros términos, como parte del nuevo patrón de poder mundial, Europa también concentró bajo su hegemonía el control de todas las formas de cultura, y en especial de la producción de conocimiento.⁴⁷²

Identidades coloniales, “nuevos seres” para un “Nuevo Mundo”

Un eje transversal en la reflexión que venimos realizando gira en torno a la clasificación de las identidades que se formularon a partir de la invasión y colonización europea sobre otros pueblos del mundo, en las que desde el logos occidental se establecieron ideas y descripciones sobre otras culturas transmitiendo su percepción sobre éstas a través de diversas narrativas coloniales.

Los métodos para clasificar a los hombres que se usaban a finales del siglo XVI se basaban en una serie de atributos humanos generales desde supuestas características fisiológicas –el tamaño de la ujeta, la forma de su cabeza, sus humores, etc.– hasta la localización geográfica y la conjunción astrológica. Pero las características humanas más distintivas si empre eran las relativas al comportamiento. Para decidir qué cualidades poseía un grupo de hombres, el

⁴⁷¹ Castro-Gómez, Santiago. *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Editorial Pensar y Pontificia Universidad Javeriana. Colombia: 2010. p.63.

⁴⁷² Aníbal Quijano. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. C LACSO-Unesco-CICCUS. Edgardo Lander, compilador. Argentina: 2011. p.227.

observador tenía que examinar inevitablemente la sociedad en que vivía ese grupo, desde los sistemas de creencias y gobierno, los rituales de matrimonio y las leyes de descendencia, hasta los medios de subsistencia, las normas suntuarias y las formas en que se preparaba la comida.⁴⁷³

En este sentido, al conjunto de elementos culturales en un pueblo y que los caracterizan frente a los otros se ha llamado identidad, dichos elementos pueden ser físicos o culturales, los primeros responden a características que se pueden apreciar en el color de piel, ojos, tipo de cabello, complexión corporal y estatura. A estos rasgos físicos podemos sumar las expresiones culturales construidas de acuerdo al lugar en el que haya tocado nacer y aprehender el mundo, las cuales se manifiestan, entre otros elementos, a través de las lenguas y sus explicaciones respecto al mundo, así como sus formas de vivirlo. En el caso de las identidades y culturas indígenas del territorio americano, lo que sucedió es que fueron encubiertas desde el pensamiento europeo, re-construidas desde el imaginario cristiano-imperial con el objetivo de establecer una colonización cultural, la cual, con su particular aplicación en los diversos territorios, impuso un modelo de dominio sobre los diversos pueblos.

Entre las distintas reflexiones para esclarecer la naturaleza de los indígenas y sus costumbres clasificadas como “bárbaras”, las reacciones de Francisco de Vitoria aplicaron modelos antiguos del derecho natural y de gentes de origen europeo para ajustar sus modelos de ser y estar a la nueva sociedad en América, transmitiendo un orden sostenido en la supuesta superioridad y dominio de unos seres sobre los otros, como se observa en las siguientes palabras:

Hay que apuntar también que en esta argumentación puede aprovecharse lo antes afirmado: de que hay quienes son siervos por naturaleza y como tales parecen ser estos bárbaros, podrían, por lo tanto, ser gobernados como siervos.⁴⁷⁴

De esta forma, con el choque cultural iniciado en el siglo XVI, entre Europa y América, muchas identidades y sus culturas se fueron perdiendo o transformando, imponiéndose un nuevo pensamiento en los relatos sobre América y sus habitantes, en este proceso:

La postura de Vitoria representó precisamente el nacimiento del concepto moderno de derechos humanos. Pero esos derechos partían de un concepto general y abstracto del ser humano como miembro de una comunidad internacional definida

⁴⁷³ Pagden, Anthony. *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Alianza Editorial. España: 1982. p.33.

⁴⁷⁴ Francisco de Vitoria. *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*. Espasa-Calpe. Tercera edición. Colección Austral. España: 1975. p.105.

por el intercambio de mercancías, la acción productiva, el predominio técnico del hombre sobre la naturaleza y un concepto racional del poder político, que aplastaba bajo su lógica universal la realidad diferente de las civilizaciones americanas, sus formas de vida, su memoria y conciencia comunitaria y su concepción sagrada de la naturaleza.⁴⁷⁵

En este contexto, seguimos el planteamiento de distintos pensadores americanos respecto a cómo una parte de la Europa occidental desde sus argumentos filosóficos determinaron que culturas ubicaban de acuerdo a su percepción de l mundo en una división entre la zona del ser y la zona del no ser en las que se clasificaron a los pueblos asiáticos, africanos y americanos. “El mundo colonizado es un mundo cortado en dos”,⁴⁷⁶ desde entonces unos tienen la razón frente a la ignorancia o costumbre de los otros, en esta lógica a algunos pueblos eran elegidos por el dios cristiano y otros sometidos a la servidumbre mediante la guerra. De esta forma, las culturas y pueblos no europeos tendrán un lugar en el mundo pero determinado por y para los europeos, o por y para personas que adopten como filosofía de vida los mismos ejes de dominio y explotación frente a los otros, generando un largo proceso que se ha comprendido como colonización interna⁴⁷⁷ o blanquitud del pensamiento.⁴⁷⁸ En el cual se replica un solo modelo de vida, siguiendo la idea de vivir bajo la filosofía de origen euro-occidental, buscando ser y vivir como blanco o al menos intentarlo como aspiración permanente, lo cual se convirtió en una herramienta de la colonialidad sobre las formas de ser y vivir en el mundo.

La interiorización de la miseria como principio básico de la nueva identidad cristiana del vencido fue precisamente la tarea elemental que asumieron los primeros franciscanos de Nueva España [...] Conciencia negativa, reconocimiento invertido de sus formas de vida como lo oscuro y lo sucio, como culpa, y a continuación, introyección de una deuda originaria por la que se desarrolló un pacto de dependencia indefinida con la identidad absoluta del colonizador [...] Una relación de vasallaje que obligaba al indio al servicio y le imponía el castigo, a la vez como expiación cristiana y como secular proyecto civilizador. Primero la libertad cristiana, el reino de la pureza interior, más tarde el progreso y la razón.⁴⁷⁹

Distintas intervenciones culturales han permitido durante largos períodos que la colonialidad siga presente en nuestras sociedades “moderno-coloniales”, esta idea tiene diversas continuidades en la construcción de un deber ser en el sistema mundo actual. Muchos sentimientos entornados al ser indígena, transmitidos al ser mestizo y al ser mexicano, renuevan distintos clasificatorios coloniales establecidos desde el siglo XVI en

⁴⁷⁵ Subirats. *Op. cit.* p.51.

⁴⁷⁶ Cfr. Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica. México: 1972.

⁴⁷⁷ Cfr. Quijano (1992, 1997, 2011 y 2014), Mariategui (1969), González Casanova (1996 y 2006).

⁴⁷⁸ Cfr. Echeverría (2002 y 2007); y Fanon (1974).

⁴⁷⁹ Subirats. *Op. cit.* p. 77 y 78.

América, marginando a lo otro y lo otro, auto-marginándose. De esta forma, “ para la sociedad blanca, –edificada sobre los mitos: progreso, civilización, liberalismo, educación, claridad, exclusividad– el c hivo em isario será p recisamente, l a fuerza que se o pone a la expansión, a l a victoria de esos mitos. Esta fuerza bruta, de oposición, l a provee el negro”,⁴⁸⁰ el indígena y todos los seres no cristianos que fueron invadidos y despojados de sus tierras, convirtiéndose todos en la mano de obra que hizo posible la expansión colonial. En este contexto, no olvidemos que:

Los criterios de comportamiento en el mundo cristiano derivaban en gran parte de los modelos griegos [...] Por consiguiente, el primer ‘modelo’ utilizado para explicar las causas del comportamiento indio se basó en la psicología. Este modelo fue la teoría de la esclavitud natural de Aristóteles.⁴⁸¹

A partir de este modelo, la división de los seres, sus saberes y sus costumbres fue utilizada para construir el nuevo sistema de organización del mundo colonial, racial y eurocentrista, construyendo una explicación hegemónica en torno al mundo y la forma de vivirlo, esta visión:

Hurga en la propia historia de Europa los motivos de su superioridad con respecto a otras regiones del mundo. La antigüedad clásica es vista como el punto de arranque de la filosofía. Durante la edad media la teología de san Agustín formularía una visión comunitaria compatible con el feudalismo, mientras que posteriormente el tomismo advertiría la complementariedad entre la razón y la fe.⁴⁸²

A partir de entonces, la nueva organización social fue difundida como un renovado pensamiento de cómo pensar el mundo, justificando la explotación humana en una supuesta superioridad basada en renovadas ideas para el dominio frente a los otros. La construcción de identidades sociales de este imaginario occidental permitió la reclasificación social de la población en América; desde entonces se articularon “según las necesidades del poder en cada período, las diversas formas de explotación y de control de trabajo y las relaciones de género”.⁴⁸³ En ese sentido, en la narrativa de fray Bernardino de Sahagún encontramos la descripción del ser indígena ya en proceso de aculturación, en la adaptación a las nuevas formas de vivir en el “Nuevo Mundo” colonial:

En los oficios mecánicos son hábiles para aprenderlos y usarlos, según que los españoles los saben y los usan, como son oficios de geometría, que es edificar [...] También el oficio de albañilería, y cantaría, y carpintería; también los oficios de los

⁴⁸⁰ Fanon, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Schapire Editor. Colección Mira. Argentina: 1974. p.172.

⁴⁸¹ Pagden, Anthony. *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Alianza Editorial. España: 1982. p.40-49.

⁴⁸² Ruíz Sotelo. *Op. cit.* p.55.

⁴⁸³ Cfr. Mignolo, Walter. En *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Compilador. Ediciones del Signo y Duke University. Argentina: 2001. p.120 y 121.

sastres, zapateros, sediteros, impresores, escribanos, lectores, contadores, músicos de canto llano y de canto de órgano, tañer flautas, chirimías, sacabuches, trompetas, órganos; saber Gramática, Lógica, Retórica, Astrología y Teología, todo esto tenemos por experiencia que tienen habilidad para ello y lo aprenden y lo saben, y lo enseñan, y no hay arte ninguna que no tengan habilidad para aprenderla y usarla.⁴⁸⁴

Los antiguos indígenas aprendieron los nuevos oficios y artes importados del mundo europeo, adaptándolos para su sobrevivencia en el marco del nuevo orden social, tanto que podían, de acuerdo a su modo de organización previa, compartirlo después con otros, sin que hubiera “arte ninguna que no tengan habilidad para aprenderla y usarla”. Al mostrar que los indígenas podían aprender y utilizar las habilidades realizadas por los europeos para vivir, Sahagún contradice los juicios que al principio de la colonización los juzgaba como seres sin alma ni raciocinio, sin embargo, tampoco significa que los defendiera por ello. En nuestra interpretación, este proceso muestra el cambio de roles, ahora clasificados y fomentados, para sostener el modelo de poder colonial, imaginado por los europeos, sobrepuesto al antiguo orden mexicano.

El colonialismo hundió sus raíces epistémicas en la clasificación jerárquica de las poblaciones realizada ya desde el siglo XVI, pero encontró su mayor legitimación con el uso de modelos naturalistas en el siglo XVII y biologicistas en el siglo XX. Se trata de aquellas taxonomías que dividían a la población mundial en diversas “razas”, asignándole a cada una de ellas un lugar fijo e inamovible al interior de la jerarquía social. Aunque la idea de “raza” venía gestándose ya durante las guerras de reconquista en la península ibérica, esas acciones con la formación del sistema-mundo en el siglo XVI que se convierte en la base epistémica del poder colonial.⁴⁸⁵

De esta manera, el modelo de vida sostenido en la colonialidad del pensamiento estableció desde entonces diversos mecanismos y reglas de acceso a los diversos espacios de poder, a partir del color de piel, del linaje familiar o de la acumulación de capital cultural de los saberes,⁴⁸⁶ clasificando y diferenciando los “conocimientos” europeos frente a los de otros pueblos, calificándolos en un plano de inferioridad como mitos, leyendas, fábulas o mentiras. “Durante los dos últimos milenios ha estado de moda descartar los mitos por considerarlos fantasías extrañas y quiméricas, un legado encantador de la infancia de la inteligencia griega, que la Iglesia naturalmente menosprecia para destacar la mayor importancia espiritual de la Biblia”.⁴⁸⁷ En ese sentido:

⁴⁸⁴ Sahagún. *Op. cit.* p.578.

⁴⁸⁵ Castro-Gómez, Santiago. *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Editorial Pensar y Pontificia Universidad Javeriana. Colombia: 2010. p.62.

⁴⁸⁶ Cfr. Hall, Stuart. “Estudios Culturales: dos paradigmas”. *Revista Colombiana de Sociología*. N° 27. Colombia: 2006. p. 233-254. También se puede consultar la obra de Pierre Bourdieu. *Capital Cultural, Escuela y Espacio Social*. Siglo XXI Editores. México: 1997.

⁴⁸⁷ Cfr. Graves Robert. *Los mitos griegos*. Vol. I y II. Alianza Editorial. Madrid: 1985.

La posterior constitución de Europa como una nueva entidad después de América y la expansión del colonialismo europeo sobre el resto del mundo llevaron a la elaboración de la perspectiva eurocéntrica de conocimiento y con ella a la elaboración teórica de la idea de raza como naturalización de esas relaciones coloniales de dominación entre europeos y no europeos.⁴⁸⁸

La racialidad y los estereotipos fueron renovados con la aparición de América, ampliando y sosteniendo la explotación del ser humano y la naturaleza como modelo de vida, introyectándose en la vida cotidiana, estableciendo roles y trabajos coloniales a partir del color de la piel o el origen cultural de las personas. Lo anterior generó nuevas identidades coloniales: criollos, mestizos, indios, afros y muchas otras, resultado de las diversas mezclas culturales, con el tiempo esta:

Diferencia colonial se transformó y reprodujo en el período nacional y esa transformación la que recibió el nombre de “colonialismo interno”, [el cual manifiesta] la diferencia colonial ejercida por los líderes de la construcción nacional. Este aspecto de la formación de la conciencia criolla blanca es el que transformó el imaginario del mundo moderno colonial y estableció las bases del colonialismo interno que atravesó todo el período de formación nacional, tanto en la América ibérica como en la América anglo-sajona.⁴⁸⁹

Las clasificaciones de los seres humanos, a partir del color de la piel en rojos, amarillos, negros y blancos que establecieron los filósofos modernos del “viejo mundo”, renovaron los clasificatorios coloniales para sostener el dominio y la explotación de los europeos-blancos sobre los pueblos africanos-negros, asiáticos-amarillos y americanos-rojos. De esta manera, se comprenden las palabras de Friedrich Hegel quien diría que:

De América y su grado de civilización, especialmente en México y Perú, tenemos información de su desarrollo, pero como una cultura enteramente particular, que expira en el momento en que **el Espíritu se le aproxima [...] la inferioridad de estos individuos** en todo respecto, **es enteramente evidente**.⁴⁹⁰

En las palabras de otro pensador europeo se renovaban lecturas de una realidad conocida a través de las narrativas coloniales, confirmando la supuesta inferioridad de todos aquellos pueblos no europeos, no tocados por el Espíritu.⁴⁹¹ Así, en otro momento histórico conocido como la Ilustración en el siglo XVIII y XIX, el mundo europeo “no sólo

⁴⁸⁸ Quijano. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En *La colonialidad del saber*. Ed. Ciccus-Clacso-Unesco. Argentina: 2011. p.221.

⁴⁸⁹ Así lo explica Walter Mignolo en “La colonialidad a lo largo y a lo ancho”. En *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO-Unesco-CICCUS. Edgardo Lander, compilador. Argentina: 2011. p. 86.

⁴⁹⁰ Citado en Dussel, Enrique. *1492 el encubrimiento del otro. Hacia el origen del “Mito de la modernidad”*. Biblioteca Indígena. Bolivia: 2008. p.17.

⁴⁹¹ En ese sentido, otro filósofo de la modernidad colonial de nombre Emanuel Kant señaló que la “ilustración es la salida por sí misma de un estado de inmadurez culpable”. Citados y analizados por Enrique Dussel a ambos pensadores de la filosofía moderna serían los renovadores de antiguas ideas de dominio y control social. *Cfr.* 1492: la invención del otro. p.15-51.

planteaba la superioridad de unos hombres sobre otros, sino también la superioridad de unas formas de conocimiento sobre otras. Por ello jugó como un aparato de expropiación epistémica y de construcción de la hegemonía cognitiva de los criollos en el espacio social”.⁴⁹² De esta manera, con sus particularidades y contextos al interior de los diversos territorios coloniales el pensamiento de origen euro-occidental:

No sólo planteaba la superioridad de unos hombres sobre otros, sino también la superioridad de unas formas de conocimiento sobre otras, [además] provee a la modernidad los dualismos mente-cuerpo y mente-materia, que sirven de base para convertir la naturaleza y el cuerpo en objetos de conocimiento y control.⁴⁹³

Esta división del ser se sostuvo en el pensamiento cristiano-imperial, trasladando esos modelos de socialización e identificación a los diversos espacios sociales “modernos”. En ese sentido, la colonialidad del poder en América generó un largo proceso de **aculturación** en las sociedades indígenas, comprendiendo que ésta “se realiza al precio inevitable de una **deculturación**, o pérdida de la especificidad cultural del grupo. Se trata de un vaciamiento, de una mutilación”.⁴⁹⁴ El despojo o vaciamiento cultural forma parte de la guerra justificada frente al otro y lo otro, la desmemoria y el olvido de las lenguas originarias en la actualidad es una muestra de este largo proceso.

Un hombre que posee el lenguaje posee por contrapartida el mundo expresado o implicado por ese lenguaje. Todo pueblo colonizado –es decir todo pueblo en cuyo seno nace un complejo de inferioridad– en virtud de la destrucción de su cultura originaria, se sitúa frente al lenguaje de la nación civilizadora, es decir de la cultura metropolitana.⁴⁹⁵

Entre los elementos culturales colonizados desde el siglo XVI están los pensamientos indígenas contenidos y transmitidos a través de la escritura indígena por medio de imágenes, así como en las diversas lenguas originarias, las cuales primero fueron perseguidas y satanizadas, para después ser integradas por medio de un largo proceso de aculturación-deculturación. “Las palabras para nombrar las autoridades civiles, las clases sociales y las profesiones fueron objeto de transacción, y los ritos y costumbres autóctonas

⁴⁹² Castro-Gómez. *Op. cit.* p.18

⁴⁹³ Maldonado-Torres, Nelson. “ Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”. En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica*. Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel. Pontificia Universidad Javeriana y Editorial Pensar. Colombia: 2007. p.18 y 145.

⁴⁹⁴ El término *aculturación* fue acuñado por la escuela culturalista norteamericana, que la definió como la aproximación de un grupo social a otro por contacto; la transferencia de elementos culturales de un grupo a otro. Denomina inducción a la violencia y “difusión” a la conquista. Pero “no subraya la profunda deculturación que dicho proceso produce, como parte de su propósito de eludir el colonialismo que lo signa”. *Cfr.* Colombres, Adolfo. *La colonización cultural de la América indígena*. Ediciones del Sol. Argentina: 2004. p.p.33-58.

⁴⁹⁵ Fanon, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Schapire Editor. Colección Mira. Argentina: 1974. p.22.

fueron diseñados y re conceptualizados por los misioneros⁴⁹⁶. Desde entonces, inició el dominio colonial sobre las lenguas que se hablaban en las distintas regiones de la América antigua, ya que el aprendizaje de éstas fue utilizado por los europeos en su trabajo evangelizador.

No puede ni debe ignorarse que la indagación etnográfica obedecía asimismo, en buena parte, a necesidades apremiantes y más llanas, más ordinarias, de la labor evangelizadora. Efectivamente, 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 que era urgentísima en comunidades pobladas por millones de hombres de idiomas extraños a quienes se pretendía inculcar el mensaje cristiano.⁴⁹⁷

Este proceso implicó el control ideológico a través del cual se encubrieron diversos pensamientos o filosofías de los pueblos no europeos, convirtiéndose también en vehículo de re-clasificación y racialidad del mundo. En ese sentido, en América la imposición de la lengua castellana:

Inunda el léxico, la morfología y hasta la sintaxis de las lenguas nativas. Penetración del español es penetración de la cultura occidental [...] no se puede ignorar el hecho de que detrás de cada lenguaje hay una cultura, con la que se compenetra, y que las transformaciones en el área lingüística dan por lo general la pauta de cómo se cumple el proceso aculturativo.⁴⁹⁸

Los contenidos, explicaciones y valor filosófico de cada lengua-pensamiento no fueron comprendidos, sino utilizados bajo la idea del médico que quiere sanar a un enfermo, para lo cual debía conocer las enfermedades y razones que la originaron. Los religiosos se acercaron a las lenguas indígenas para poder realizar su misión evangelizadora, cumpliendo con la parte que les correspondía en la colonización de la América antigua. De esta forma, comprendemos que:

Si la colonialidad del poder se refiere a la interrelación entre formas modernas de explotación y dominación, y la colonialidad del saber tiene que ver con el rol de la epistemología y las tareas generales de la producción de conocimiento en la reproducción de regímenes de pensamiento coloniales, la colonialidad del ser se refiere, entonces, a la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje.⁴⁹⁹

⁴⁹⁶ Payás Puigarnau, Gertrudis. *El revés del tapiz. Traducción y discurso de identidad en la Nueva España (1521-1821)*. Editorial Parecos y Australes. España: 2010. p.132.

⁴⁹⁷ Baudot, Georges. *Los precusores franciscanos de Sahagún del siglo XIII al siglo XVI en Asia y América*. Revista Estudios de Cultura Náhuatl. Vol.32. UNAM-IIH. México: 2001. p.164.

⁴⁹⁸ Colombes. *Op. cit.* p.73.

⁴⁹⁹ *Cfr.* Maldonado Torres. *La colonialidad del ser*. p.130.

Con estos antecedentes y contextos tratar de definir hoy día el ser americano y lo americano nos lleva a reflexionar en qué sería el mexicano y lo mexicano, el indígena y lo indígena, el negro y lo negro, el ser mujer, el ser hombre, el ser niña o niño, etc., ya que volver a pensar sobre las raíces que nos constituyen permite observar que muchos elementos culturales que pensamos como nuestros, en realidad responden a un modelo de identidades establecidas con la invasión y colonización europea, impuestos a través de diversos medios y mecanismos que operan hasta la fecha en nuestras sociedades.

Logrado esto, la sociedad dominante estará en condiciones de decidir qué elementos culturales son incompatibles con las pautas occidentales, y proscribirlos con cierto éxito. Buscará sustituir la lengua, las costumbres, las técnicas, la religión y la moral del colonizado y desactivar sus conciencias con dádivas y engaños, para que no pueda comprender su miseria y menos aún sus causas. Progresivamente irá perdiendo la memoria de sí mismo, mientras sus instituciones tradicionales se esclerosan y mueren. La historia que se enseña no es la suya. En la escuela se habla de cortes fastuosas y batallas galantes, de extrañas geografías y ciudades, pero no del entorno inmediato.⁵⁰⁰

En América, la colonización del pensamiento como herramienta de dominio fue un mecanismo utilizado por los invasores de aquel momento para su trabajo expansionista. Con el choque cultural iniciado en el siglo XVI entre Europa y América, muchas identidades-culturas se fueron perdiendo o transformando imponiéndose un nuevo pensamiento. En ese sentido:

El surgimiento del concepto “colonialidad del ser” responde, pues, a la necesidad de aclarar la pregunta sobre los efectos de la colonialidad en la experiencia vivida, y no tan sólo en la mente de sujetos balternos [...] Un esfuerzo consistente en esa dirección llevaría a una exploración del lenguaje, la historia y la existencia.⁵⁰¹

La colonialidad de la cultura indígena generó una serie de nuevas identidades desestructuradas en América, heredando la dificultad en la identificación de nuestros orígenes, saberes y culturas. Con ello, inició una serie de dicotomías impuestas respecto a un supuesto pasado relacionado con el retraso, lo salvaje y bárbaro frente a lo moderno y desarrollado proveniente desde Occidente, permitiendo el dominio y expansión de un sistema de organización basado fundamentalmente en la explotación y la reproducción del capital sobre las relaciones y espacios sociales.⁵⁰²

⁵⁰⁰ Colombes. *Op. cit.* p. 205.

⁵⁰¹ Maldonado-Torres. *Op. cit.* p.130

⁵⁰² *Cfr.* Mariategui 1969; Fanon 1972 y 1985; Quijano 1992, 1997 y 2002; González Casanova 1996 y 2006; Dussel 2008 y 2011; Castro-Gómez 2010 y 2011.

5. Reflexiones finales en esta relectura, cuestiones abiertas

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 en casi todas las costumbres que tenía la república con que se regía, y por esta causa fue necesario desbaratarlo todo y ponerles en otra manera de policía, que no tuviese ningún resabio de cosas de idolatría.⁵⁰³

En su narrativa fray Bernardino de Sahagún justificó la empresa colonial en la América antigua, utilizando distintas analogías para describir y traducir el mundo indígena, por lo que en este párrafo nombra lo que vio en las formas de organización mexicana como una “república”, así como sus antiguas “costumbres”, las cuales, según su observación, estaban permeadas por “cosas idolátricas”, por lo cual, de acuerdo al pensamiento cristiano, fue necesario destruirlas, “desbaratarlo todo y ponerles en otra manera de policía”, lo que implicó el vaciamiento de una buena parte de la cultura antigua con el objetivo de implantar un nuevo modelo de civilización de acuerdo a intereses cristiano-imperiales. Aunque la narrativa del franciscano fue leída y utilizada hasta el siglo XIX, lo descrito y establecido en ella, funcionó desde entonces como herramienta en la construcción del modelo de poder colonial en América. Al copiarse, repetirse o adaptarse, los modelos de extirpación del otro y lo otro, se sostuvo una misma idea, la de fijar una descripción, con ello, se teorizó y colonizó el llamado “Nuevo Mundo”, imponiendo viejos estereotipos europeos que generaron nuevas identidades coloniales. Así, la traducción como “conquista” del pensamiento indígena formó parte de la nueva lógica de poder y dominio.

En la colonización del territorio americano se utilizó, en diversos momentos y de distintas maneras, el despojo o vaciamiento, la reinvencción, la sobreposición, el encubrimiento y la ficción de los territorios y las culturas invadidas. Las narrativas coloniales tuvieron un uso sistemático en esta tarea de larga duración en los territorios donde se justificó la guerra de invasión. En el caso de Sahagún, las partes que podemos afirmar provienen de su pensamiento en la *Historia general de las cosas de Nueva España*, muestran el trabajo del franciscano como traductor colonizador, al reconstruir parte de la historia desde una lógica de poder y dominio frente al otro y lo otro. El cronista imaginó indígenas a modo para la expansión imperial católica, sobreponiendo cielos e infiernos imaginarios, así como nuevos contenidos a las antiguas estructuras, resignificando las lenguas y las imágenes, colaborando así en la empresa colonizadora del ser y estar indígena. En ese sentido, la sobreposición de unos saberes sobre otros y el

⁵⁰³ Sahagún. *Op. cit.* p.579. (Las negritas son nuestras para remarcar la intención central de la narración).

establecimiento del nuevo modelo de poder colonial se reflejan en la narrativa de fray Bernardino de Sahagún, cuando afirma que la vida indígena:

Cesó por la venida de los españoles y porque ellos derrocaron y echaron por tierra todas las costumbres y maneras de regir que tenían es tos naturales, y quisieron reducirlos a la manera de vivir de España, así en las cosas divinas como en las humanas, teniendo entendido que eran idólatras y bárbaros, perdióse todo el regimiento que tenían.⁵⁰⁴

De esta manera el franciscano resume la tarea de colonización en la América antigua, en la que las formas de ver y vivir del mundo indígenas fueron juzgadas, encubiertas y ficcionalizadas de acuerdo al objetivo colonizador de la Corona española y la Iglesia Católica, buscando desde entonces establecer un modelo de vida “a la manera de vivir de España”, lo cual en el transcurso del tiempo consolidó una organización social sostenida en elementos coloniales. La antigüedad indígena y la europea comenzaron a quedar en el olvido para dar paso al ideal de una nueva sociedad moldeada bajo principios cristianos. De acuerdo a la lectura del franciscano “teniendo entendido que eran idólatras y bárbaros, perdióse todo el regimiento que tenían”, lo cual confirma que el antiguo orden de vida indígena fue reducido y sustituido por el español “en las cosas divinas como en las humanas”.

Evangelizar, escribir y colonizar son tareas que fray Bernardino de Sahagún, perteneciendo a una orden religiosa con amplia trayectoria en ese sentido, sumió en América como parte de la empresa realizada por dos poderes coloniales: la Corona española y la Iglesia Católica. La narrativa del fraile, en la *Historia general de las cosas de Nueva España*, muestra una parte de la colonización, así como las herramientas utilizadas desde entonces para el dominio y control social en el ámbito de la religiosidad, con el consecuente control de la educación y de las normas sociales por parte de los grupos religiosos que llegaron a América. De esta manera, las campañas de evangelización fueron también empresas racializadoras al establecer clasificatorios desde su percepción del mundo para controlar a las personas de las nuevas sociedades.⁵⁰⁵ La colonialidad, en este caso, sobre los saberes se impuso con el encubrimiento y sobreposición de las filosofías indígenas en torno a sus formas de ver y vivir en el mundo. Esta idea del dominio sobre el otro y lo otro manifiesta el contexto sociocultural desde el cual escribían los cronistas colonizadores, en el que los conocimientos generados y difundidos tenían su

⁵⁰⁴ Sahagún. *Op. cit.* p.578.

⁵⁰⁵ *Cfr.* Tavárez (1999, 2009 y 2012) y Castro-Gómez (2010 y 2011).

origen en la época medieval, renovados y adaptados a la realidad del siglo XVI, e espacio tiempo de sociedades organizadas de manera jerárquica. Modelo que también fue transferido e incorporado a la estructura colonial, generando una estratificación social sostenida en clasificatorios que serán la base de lo que hoy sigue dividiendo al mundo, a partir de la situación económica, el acceso a la justicia y a la educación, espacios del saber sostenidos en modelos que se han impuesto con base en lo que actualmente nombramos como discriminación y racismo. En ese sentido:

La colonialidad pone de manifiesto las experiencias y las ideas del mundo y de la historia de aquellos a quienes Fanón denominó *les damnés de la terre* («los condenados de la tierra», que han sido obligados a adoptar los estándares de la modernidad). Los condenados se definen por la *herida colonial*, y la herida colonial, sea física o psicológica, es una consecuencia de l *racismo*, el discurso hegemónico que pone en cuestión la humanidad de todos los que no pertenecen al mismo *locus* de enunciación (y a la misma geopolítica del conocimiento) de quienes crean los parámetros de clasificación y se otorgan a sí mismos el derecho a clasificar.⁵⁰⁶

Siguiendo la idea de que a partir del siglo XVI se impone un modelo de vida sostenido en la colonialidad del poder sobre el ser indígena, sus prácticas y sus saberes. En la narrativa de fray Bernardino de Sahagún identificamos tres **espacios de colonización efectiva**, lugares en los que la interiorización del nuevo modelo de vida trazado desde parámetros occidentales, se introyectó mediante el control de la educación y las normas morales a los nuevos seres coloniales. De esta forma, la *Historia general* es una muestra del ejercicio de poder colonial, mediante la escritura como herramienta para traducir y resignificar el ser y estar del mundo indígena, sobreponiendo un ideal cristiano-imperial a los “nuevos” seres coloniales.

Como hemos tratado de probar en este trabajo, el primer espacio colonizado se refiere al **estar indígena**, es decir, a las formas de ver y vivir en el mundo desde contextos distintos a los cristianos. Por ello, de acuerdo a los parámetros de la escritura a la que pertenece la narrativa de fray Bernardino de Sahagún, la idolatría será la justificación para hacer la guerra al otro y lo otro. En el caso de la obra que analizamos, esta tarea se centró en describir las su puestas idolatrías vistas por los europeos e las costumbres de los indígenas, especialmente en torno al tema de lo sagrado. Para lo cual, primero juzgaron lo que vieron como un error de los gentiles, quienes igual que otros pueblos de la antigüedad europea, se “equivocaron” al rendir culto a la Naturaleza y a los elementos que en ella

⁵⁰⁶ Mignolo, Walter. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Gedisa. España: 2007. p.34.

existen, siendo éste el juicio emitido a lo largo de los diez primeros libros de la *Historia general* frente al estar indígena en el mundo.

El franciscano equipara a los mexicas con los antiguos paganos del mundo europeo para justificar la guerra al idólatra y sus costumbres, utilizando para ello historias y analogías de origen grecolatinas en la colonización de las “cosas divinas” o “idolátricas y humanas”. Participando así de una tarea de larga duración en la colonialidad cultural a través de la descripción y apropiación de los territorios, los seres y sus culturas. La idea de lo sagrado permite observar la forma en que fue percibido y descrito el pensamiento indígena desde el imaginario europeo, para hacer la guerra bajo su justificación religiosa y jurídica, de acuerdo a su contexto; para ello, desde la racionalidad euro-cristiana, se articularon distintos saberes previos sobre lo sagrado de otros pueblos señalados como paganos o idólatras para establecer una identificación frente a la religiosidad indígena, de esta forma, los pueblos de la antigua América quedaron clasificados y descritos utilizando las referencias del mundo conocido por los europeos.

De esta forma, las categorías de bárbaros, salvajes, paganos o idólatras fueron utilizadas al describir al otro y lo otro desconocidos, otorgando valores culturales sobre los seres marginados en las sociedades mestizas que resultaron de la colonialidad. De acuerdo a lo que venimos planteando a lo largo de este trabajo, queda como tarea pendiente profundizar la reflexión en torno a la idea de la existencia de un supuesto panteón de “dioses” mexicas, ya que se necesita repensar las categorías impuestas a las percepciones indígenas respecto de lo sagrado, sus atributos, ceremonias y concepciones. Lo anterior va ligado al tema de los conceptos en las lenguas, despojadas de sus significados originales, dado que este proceso respondía al mismo modelo colonial en la apropiación cultural para introyectar el pensamiento cristiano a través de ellas. Por lo que construir gramáticas, vocabularios, sermonarios y textos para difundir su pensamiento, respondió al mismo proceso de despojo y sobreposición de las culturas invadidas, como observamos en el transcurso de esta investigación.

Un segundo espacio en el que se puede apreciar el efecto de la colonialidad en la *Historia general de las cosas de Nueva España* es el que se refiere al **ser mexica**, el idólatra. En ese sentido, la división dicotómica, para explicarse el mundo en tres seres buenos y malos de acuerdo a la filosofía cristiana, fue el parámetro para juzgar y clasificar a los pueblos indígenas en torno a sus conductas sociales y modos de organizar la vida en

colectivo. Con la división del mundo generada a partir del siglo XVI,⁵⁰⁷ los seres invadidos en sus cuerpos y mentes, también quedaron divididos entre el ser indígena, ligado a lo incorrecto, y el ser europeo, ligado a lo correcto, según las costumbres y pensamientos de cada cultura; generando una permanente sensación de “Vivir N epantla”, lo cual quiere decir, en medio; entre el bien y el mal que impusieron las explicaciones y modos de vivir europeos.

En este contexto, un espacio de control y domesticación de los nuevos seres fue el de la educación, retomando modelos indígenas para sobreponer conocimientos y normas de vida cristianas a través de huehuetlahtolli imaginarios, los cuales, como hemos analizado, introducen ideales del ser y estar en el mundo desde la visión del evangelizador, adaptando conocimientos del pensamiento cristiano a supuestos diálogos indígenas. Por lo cual se deben releer con cuidado, ya que el ser y estar indígena descritos en las narrativas atribuidas a los mexicas, son más bien una interpretación de fray Bernardino de Sahagún. Mostrando con ello que, en el trabajo de traducción, se aplica también la acción de apropiación de los territorios, los seres y sus culturas, manipulando en las descripciones la información y contenidos indígenas que finalmente son traducidos a la versión final de su historia.

Un tercer espacio de colonización que observamos en la *Historia general* es el resultado, en distintos momentos y formas, de la apropiación, el vaciamiento, el encubrimiento y la reinención del ser y estar indígena sobrepuesto por un **ser colonial**, moldeado desde parámetros de origen cristiano-imperial. El evangelizador, también narrador y traductor, ejerce la tarea del colonizador a largo plazo, sustituyendo las formas de ver y vivir el mundo mexica, ligándolas en la nueva norma moral colonial con un pasado pagano e idólatra que se debía olvidar, recuperando únicamente ciertos aspectos culturales que fueron sobrepuestos o introyectados desde el pensamiento europeo, justificando el resultado de la guerra frente al otro y lo otro para construir, “a la manera de España”, una “nueva” sociedad, con “nuevos seres”, moldeados para el funcionamiento del “nuevo mundo” moderno-colonial. “Por esta causa fue necesario desbaratarlo todo y ponerles en otra manera de policía”, señaló en su narrativa el propio Sahagún para confirmar lo que venimos analizando a lo largo de este trabajo. Lo cual, además, continuará en otros tiempos con el relevo del poder hispano ante las supuestas independencias americanas,

⁵⁰⁷ Cfr. Quijano (1992, 1997, 2011 y 2014), Mariategui (1969), Fanon (1972, 1974 y 1985), Dussel (2008, 2009 y 2011), Rozat (2002), Tavárez (2009 y 2012), Subirats (2012), Césaire (2006), Mignolo (2001, 2003, 2007 y 2011), Grosfoguel. (2006, 2011 y 2013).

generando nuevas sociedades “independientes” de la Corona española, pero sostenidas en el mismo modelo de poder jerárquico que renovó el dominio y control de los seres a partir de clasificatorios discriminatorios frente al otro y lo otro diferente, sin existir un diálogo cultural, renovando y adaptando la misma matriz de poder colonial.

El “indio” que cualquiera que esta instancia ficticia llegara a denominar, era o más bien había sido convertido en un sujeto racional moderno en la misma medida en que fue desposeído de toda su realidad histórica o comunitaria, experiencial y, por tanto, también lingüística, y al mismo tiempo poseído por el discurso civilizador.⁵⁰⁸

El objetivo inicial de fray Bernardino de Sahagún con su *Historia general* fue construir una herramienta para hacer la guerra a la idolatría y al idólatra, para después evangelizarlos e imponerles otra manera de organización. Luego de más de 500 años de colonización en América podemos afirmar que ha funcionado como fuente de la historia impuesta como oficial, para recrear una forma de ser y estar indígena filtrada por el imaginario europeo,⁵⁰⁹ cumpliendo su papel desde el frente de guerra que implicó la traducción y apropiación del otro en la construcción de “nuevas personas”, funcionando de esta forma, como herramienta de la colonialidad y, por lo tanto, como constructora de nuevos seres, con una nueva identidad colonial, modelados para una organización sostenida en el dominio y la explotación.⁵¹⁰

En la construcción de nuevos seres para un nuevo mundo se vivieron distintos procesos en la mezcla de dos o más culturas diferentes, generando nuevas identidades, pero siempre moldeadas bajo la lógica europea de poderes jerarquizados, por lo que las formas de convivencia se establecieron también desde la óptica de una pirámide social en la que unos saben y otros no, por lo tanto, unos dominan y otros son dominados. Siguiendo esta idea antigua en el pensamiento de origen europeo, el resultado fue que los pueblos indígenas pasaban a ser dominados por ellos de acuerdo a lo que conocían como ley natural, aunque los pueblos originarios ignoraran sus leyes y creencias, pues tenían otras costumbres y modos de vida.

En ese sentido, la invasión se justificó con una antigua idea del dominio “natural”, en la que los seres supuestamente “superiores” ganan el derecho de conquista sobre los seres conquistados y, por ello, “inferiores”, para después, de acuerdo a su percepción jurídica y religiosa hacerse cargo de los nuevos territorios, de su organización, explotación

⁵⁰⁸ Cfr. Subirats. *Op. cit.* p.300 y ss.

⁵⁰⁹ Cfr. Rozat (2002), Segundo (2012 y 2014), Payás (2010), Subirats (2012).

⁵¹⁰ Cfr. Quijano (1992 y 2011), Zavala (1972), Dussel (2008, 2009 y 2011), Mires (2007), Mignolo (2007, 2001 y 2003), Gandarilla (2012), Grosfoguel (2006, 2011 y 2013).

y evangelización. En torno a los indígenas americanos, los invasores debían entonces llevarlos al modelo del deber ser cristiano-imperial, por lo tanto, la figura paterna del rey o de dios que lleva de la mano a sus siervos, se traslada a los territorios ocupados con la figura del europeo que tiene la “razón”, poseedor de ese conocimiento para enseñar al indígena la “verdad” respecto al cómo ver y vivir en el mundo, para esa tarea llegaron los distintos grupos religiosos que vinieron a establecer ese modelo de vida a través de la evangelización, la educación y el control de las normas sociales, generando un largo proceso de mestizaje cultural.

En el caso de la América antigua, la nueva identidad impuesta para las diversas culturas fue la de indios, clasificando a los pueblos de esas categorías de conocimiento europeas. De acuerdo a la lectura que venimos realizando, en torno a la colonialidad del poder como modelo de vida trasladado a los territorios ocupados, las mezclas culturales generaron una diversidad de identidades, pero se distinguieron básicamente dos: la española y la indígena, lo cual generó la co-existencia de dos formas de organización dentro del territorio, con una república de españoles y una república de indios. Divididos los poderes de organización a partir de clasificar al otro y lo otro, los indígenas y sus saberes fueron clasificados como inferiores desde el pensamiento que ahora nombramos eurocentrista. De ninguna manera existió la posibilidad de un diálogo entre culturas, más bien se generó:

Un choque devastador, genocida, absolutamente destructor del mundo indígena. [Del cual,] nacerá, a pesar de todo, una nueva cultura, pero dicha cultura sincrética, híbrida, cuyo sujeto será de raza mestiza, lejos de ser el fruto de una alianza o un proceso cultural de síntesis, será el efecto de una dominación o de un trauma originario.⁵¹¹

Asimismo, aunque se trató de negar o encubrir la presencia de los mestizos, de los negros y de los diversos grupos identitarios que quedaron clasificados como castas, de acuerdo al origen de sangre, al color de piel, al acceso económico, a la forma de vestir y de hablar (lengua), a la cultura de origen; éstas formaron parte de las nuevas identidades periféricas generadas con la colonización. Estableciendo desde entonces clasificatorios sociales que respondieron a la posibilidad de reproducir la vida y modelos europeos en América. Repitiéndose también al interior de cada grupo social el desprecio y explotación frente al otro y lo otro que se ve como inferior, renovando el mecanismo de dominio entre

⁵¹¹ Dussel, Enrique. *1492 el encubrimiento del otro. Hacia el origen del "Mito de la modernidad"*. Biblioteca Indígena. 2008. p.59.

unos y otros. “En la modernidad uno no encuentra un modelo singular de lo humano. Lo que uno encuentra, más bien, son relaciones de poder que crean un mundo de amos y esclavos perpetuos”.⁵¹² En ese sentido:

Los cuatro argumentos básicos que se han utilizado para justificar todas las “intervenciones” subsecuentes de los “civilizados” del mundo moderno en zonas “no civilizadas [son]: la barbarie de los otros, poner fin a prácticas que violan los valores universales, la defensa de los inocentes mezclados con los crueles y posibilitar la difusión de los valores universales.”⁵¹³

De esta forma, la dicotomía impuesta en torno a un supuesto pasado relacionado con el retraso, lo salvaje y bárbaro frente a lo moderno y desarrollado impuesto desde Europa, permitió el dominio y expansión de un sistema de organización basado fundamentalmente en la explotación de las diferencias. Como consecuencia de la invasión y colonización en América, las identidades indígenas, mestiza y las generadas con los diversos intercambios culturales fueron:

Forjadas en el marco estructurante del hecho colonial. [...] Los elementos raciales que estas identidades pueden exhibir, son secundarios frente al hecho de que son identidades definidas a través de su mutua oposición, *en el plano cultural civilizatorio*, en torno a la polaridad básica entre culturas nativas y cultura occidental, que desde 1532 hasta nuestros días continúa moldeando los modos de convivencia y las estructuras de *habitus* vigentes en nuestra sociedad.⁵¹⁴

De ahí las consecuencias culturales del mestizaje en la constitución de los nuevos seres coloniales, identificados desde entonces como mestizos, pero también sobre los hijos de los españoles nacidos en territorio americano, “la nueva identidad ‘histórica’ de estos indios mestizados la que, al mestizándose en la identidad histórica de los españoles americanos, dio lugar a la figura del criollo”.⁵¹⁵ El **mestizaje** es resultado del intercambio cultural que se generó a partir de la colonización, en momentos se presentó por la vía de la fuerza y en otros por la vía de la convivencia cotidiana. Así, el ser mestizo fue una categoría social producto de la Colonia formando una identidad emergente, resultado de la idea de nuevos seres para el nuevo mundo moderno colonial. “El mestizo como ‘hombre nuevo’ está anclada en el mito de la comunidad territorial (*jus soli*), que moderniza y sustituye las

⁵¹² Maldonado-Torres. *Op. cit.* p.143.

⁵¹³ Wallerstein Immanuel. *Universalismo europeo. El discurso del poder*. Siglo XXI Editores. México: 2007. p.20 y ss.

⁵¹⁴ Silvia Rivera Cuisicanqui “Mestizaje colonial andino”. En *Violencias encubiertas*. Bolivia: 1993. p.6.

⁵¹⁵ Echeverría, Bolívar. “El guadalupanismo y el ethos barroco en América”. En *Meditaciones sobre el barroquismo*. Ponencia para el Coloquio *Moving Worlds of the Baroque*. University of Toronto. Canadá: 2007. p.12.
<http://www.bolivare.unam.mx/ensayos.html>.

arcaicas comunidades de parentesco (*jus sanguinis*).⁵¹⁶ En ese sentido, es importante recordar que en las guerras se ha utilizado como parte del dominio sobre los otros la apropiación no sólo de los territorios, sino de los seres y sus cuerpos al violar a las mujeres como parte del botín de guerra, generando un primer mestizaje de sangre producto de la violencia, imponiendo un marcador social de poder.

En la modernidad occidental, estos elementos –guerra, violencia/violación e indiferencia- se conjugan perfectamente a través de la idea de raza. De aquí el significado preciso de la colonialidad del ser: la traición radical de los trans-ontológico en la formación de un mundo donde la ética de la guerra es naturalizada por medio de la idea de raza.⁵¹⁷

Esta idea de la sangre ligada al origen y clasificación social se trasladó a los territorios colonizados, estableciendo la posibilidad del acceso a “la vida” de acuerdo a ciertos parámetros culturales, entre ellos, el tipo de sangre-clasificación que se tuviera. “La gradación de estratos sociales sería por criterios culturales como la cristiandad a prueba de duda, los criterios económicos, bienes culturales europeos y con dinero para convencer del blanqueamiento, y los criterios raciales”.⁵¹⁸ Debido a lo anterior, se reanuncian identidades y clases dentro del propio mundo colonial.

Los nuevos programas de cambio cultural enfatizaban la incorporación de los indígenas a la superior cultura occidental por medio de su educación e los conocimientos y valores de la misma, su alfabetización y castellanización y la abolición de las leyes que los diferenciaban del resto de la población e las sociedades americanas.⁵¹⁹

Por ello, los seres colonizados o en proceso de incorporación buscaron desde entonces ascender en la imaginaria pirámide social que recién funcionaba para la organización de la vida colonial. “La limpieza de sangre, es decir, la creencia en la superioridad étnica de los criollos sobre los demás grupos poblacionales actuó como *habitus* desde el cual la Ilustración europea fue traducida y enunciada”.⁵²⁰ De esta forma, los seres colonizados que ocuparon cargos de autoridades fueron incorporados al modelo de vida europeo a través de la educación y la religión.⁵²¹ En ese sentido:

⁵¹⁶ Rivera Cuisicanqui. *Op. cit.* p.69.

⁵¹⁷ Maldonado-Torres. *Op. cit.* p.155

⁵¹⁸ Rivera Cuisicanqui. *Op. cit.* p.75.

⁵¹⁹ Navarrete Linares, Federico. *Hacia otra historia de América. Nuevas miradas sobre el cambio cultural y las relaciones interétnicas*. Instituto de Investigaciones Históricas. Universidad Nacional Autónoma de México. México: 2015. p.25.

⁵²⁰ Castro-Gómez. *Op. cit.* p.15

⁵²¹ *Cfr.* Colombes, 2004; y Fanon , 1972 y 1974.

La colonialidad del ser también se refiere a dinámicas existenciales que emergen en contextos definidos o fuertemente marcados por el *dicho* moderno/colonial y racial. Es ahí en donde sentimientos de superioridad e inferioridad, la esclavitud racial, la indiferencia ante los diferentes, el genocidio y la muerte se hacen patentes como realidades ordinarias.⁵²²

Así, la colonialidad interna, que se refleja en la vida cotidiana de las sociedades, renovó la división entre seres buenos y malos fueran indígenas, negros, mestizos, criollos, o europeos, de los cuales, algunos lograron adaptarse a los roles establecidos desde el modelo de poder colonial, viéndolo de forma “correcta”, pero otros siguieron viviendo como hacían sus ancestros, viviendo de forma “incorrecta”; todos clasificados de acuerdo a los parámetros morales de origen europeo. En este contexto, existieron dos tipos del ser resultado de las mezclas culturales, unos marginados y otros integrados a la nueva sociedad colonial:

Mestizos de sangre, que es el sector de descastados que crece entre la República de indios y la República de españoles, viven al margen de pueblos y ciudades (Marginados). [Y los] Mestizos culturales, se extienden a lo largo y ancho del espacio colonial, jugando con frecuencia el papel de articuladores o intermediarios, económicos, culturales y políticos, entre ambos mundos escindidos (Integrados).⁵²³

En ese sentido, el mestizo o lo mestizo se comprende más cercano al europeo o lo europeo, en su proceso de blanquitud y racialidad. “El mestizo sería entonces, en tanto categoría social, un segmento desprendido y desarraigado de la sociedad india, que cumpliría funciones de intermediación al servicio de la administración colonial”.⁵²⁴ En cambio, lo indígena, desde el inicio de la Colonia, se relacionó con el clasificatorio frente al otro y lo otro desconocido etiquetado como bárbaro, salvaje, idólatra, con poco uso de la razón. En este contexto, las diversas culturas coloniales se fueron modificando con el transcurso de los siglos y cada una de ellas incorporó rasgos y complejos culturales que provienen de las otras.⁵²⁵ Con el tiempo, ante nuevas ideas de organización social que impulsaron las independencias de la Corona española, la figura del mestizo se convirtió en una especie de amalgama para unificar las dos principales raíces culturales del mundo colonial heredado. De esta forma:

Los gobiernos coloniales y luego nacionales continuaron teniendo poderosas razones para mantener las diferencias étnicas entre los indígenas y los no

⁵²² Maldonado-Torres. *Op. cit.* p. 154

⁵²³ Rivera Cuisicanqui. *Op. cit.* p.73.

⁵²⁴ Bonfil Batalla, Guillermo. “Identidad Nacional y Sobre la ideología del mestizaje”. En *Obras escogidas de Guillermo Bonfil Batalla*. Selección de Lina Odena. Tomo 4. INI-INAH-CIESAS. México: 1972. p.413.

⁵²⁵ *Cfr.* Bonfil Batalla. *Op. Cit.* p.421 y ss.

indígenas, pues la explotación forzosa del trabajo de los primeros siguió siendo una fuente importante de ingresos fiscales y riqueza hasta bien avanzado el siglo XIX.⁵²⁶

Posteriormente, ya en la época de la posrevolución mexicana, la ideología nacionalista surgida de este proceso histórico utilizó la idea del mestizo como “promotor, receptor, sujeto y resultado de los cambios económicos, políticos y culturales que habrán de surgir de la realización de la Nación como comunidad imaginaria”.⁵²⁷ Desde entonces, como resultado de este proceso, el indígena será tomado en cuenta como un ser incorporado al mismo modelo de poder colonial, utilizado como parte de la historia o del folclor, retomado como ser histórico, muerto, negándose en la cotidianidad a los indígenas vivos.⁵²⁸

Son dos entidades diferentes: el indio original, anterior a la invasión, el indio madre del mestizo; y el indio contemporáneo del mestizo, hoy o a yer, el indio vivo. Al primero se le exalta y se le idealiza, a veces con exageración grotesca. En nuestro pasado más profundo, el tronco original en el que florecerá el mestizo. Al otro, al indio, al contemporáneo, se le ve de manera diferente.⁵²⁹

En este contexto, los clasificatorios coloniales establecidos desde el siglo XVI fueron renovados a lo largo de la historia frente al otro y lo otro que no encajara con el modelo de ser establecido desde la colonialidad del poder, en ello:

La ideología del mestizaje como fusión armoniosa de las razas diferentes en una sola raza mestiza que encarnaría la verdadera identidad nacional sirvió para enmascarar los procesos históricos de subordinación y normalización de los grupos y categorías étnicas diferentes a las élites euroamericanas.⁵³⁰

La colonización ¿permanente?

Siguiendo la propuesta de repensar el mundo desde la colonialidad del poder que se generó en América a partir de la invasión iniciada en el siglo XVI, los diversos espacios de convivencia social funcionaron desde entonces bajo categorías y modelos importados de Europa, generando un orden social que implicó un largo proceso de colonización de acuerdo a los diversos contextos de los territorios ocupados. En ese sentido:

Género, casta, raza y sexualidad son, quizás, las cuatro formas de diferenciación humana que han servido más frecuentemente como medios para transgredir la primacía de la relación entre el yo y el otro [...] En la modernidad, la diferenciación

⁵²⁶ Navarrete. *Op. cit.* p.25.

⁵²⁷ Rivera Cuisicanqui. *Op. cit.* p.69.

⁵²⁸ *Cfr.* Batatalla (1972), Pastor (1983), Rozat (2002), Segundo (2012 y 2014).

⁵²⁹ Bonfil Batalla. *Op. Cit.* p.417.

⁵³⁰ Navarrete. *Op. cit.* p.137.

racial altera la forma cómo funcionan las otras formas de diferenciación humana. La división racial en la geo-política del planeta altera todas las relaciones de dominación existentes.⁵³¹

Desde entonces se viene renovando la matriz de apropiación y organización del mundo para su dominio bajo un modelo civilizatorio hegemónico sobre las diversas culturas y sus pensamientos respecto a cómo vivir.⁵³² La invasión en territorio americano se amplió con el dominio cultural sobre los diversos pueblos indígenas; para ello, la colonización del otro y lo otro fue parte fundamental en el control sobre los pueblos invadidos.⁵³³ En ese sentido:

Las estrategias misionales en América, desde la política sacramental hasta el sistema de impuestos eclesiásticos, desde la propaganda de la fe hasta los sistemas punitivos de herejías, idolatrías y heterodoxias, constituyen sin duda alguna el centro axial de este discurso colonizador.⁵³⁴

En esta área, las crónicas coloniales funcionaron como herramientas de la colonialidad, así, comprendemos que la *Historia general de las cosas de Nueva España* de fray Bernardino de Sahagún, colaboró en la apropiación y sobreposición colonial sobre el ser y estar indígena para establecer un modelo de poder que sigue vigente en la actualidad, con otros contextos y herramientas, pero renovando clasificatorios raciales y discriminatorios originados con la invasión europea.

Comienza no sólo la organización colonial del mundo, simultáneamente la constitución colonial de los saberes, de los lenguajes, de la memoria y del imaginario. Se da inicio al largo proceso que culminará en los siglos XVIII y XIX en el cual, por primera vez, se organiza la totalidad del espacio y del tiempo –todas las culturas, pueblos y territorios del planeta, presentes y pasados– en una gran narrativa universal.⁵³⁵

Desde hace más de 520 años hemos padecido un largo proceso de colonización, la gran mayoría de los pueblos en América acarrea sus propios conflictos identitarios con las características que toman las colonialidades internas de cada territorio. Dando como consecuencia la invención de una serie de discursos que determinaron, desde entonces, lo que era el nuevo territorio, sus pueblos y sus culturas, descripciones construidas y difundidas desde la visión del invasor-colonizador, dando continuidad a un modelo de vida

⁵³¹ Maldonado-Torres. Op. cit. p.153.

⁵³² Cfr. Aníbal Quijano. *Raza, Etnia y Nación en Mariategui: cuestiones abiertas*. En revista Amauta. Perú: 1992.

⁵³³ Cfr. León Rozitchner, 1996 y 2013.

⁵³⁴ Subirats. Op. cit. p.62.

⁵³⁵ Edgardo Lander. *Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos*. p.20.

basado en la negación del otro y lo otro que no encajara en el nuevo orden civilizatorio, lo cual si gue vi gente e n l as re laciones c ulturales de n uestras re alidades actuales. D e e sta forma:

La imposición del cristianismo con el fin de convertir a los llamados salvajes y bárbaros en el siglo XVI, seguido de una imposición del “deber del hombre blanco” y la “misión civilizadora” e n l os siglos XVI II y XI X, l a imposición d el p royecto desarrollista e n e l si glo X X y m ás recientemente, el p royecto i mperial d e l as intervenciones militares bajo la retórica de la democracia y los derechos humanos e n e l si glo XXI, t odas h an s ido i mpuestas m ediante e l m ilitarismo y l a violencia bajo l a r etórica d e l a m odernidad q ue h abla de s alvar al o tro d e sus p ropios barbarismos.⁵³⁶

En e sta h istoria, la vi olencia e s u n e je tra nscultural q ue a traviesa l os d iversos espacios de poder sostenidos en el despojo y explotación de otros pueblos, manifestándose de diversas maneras en los sitios de convivencia social, pero sobre todo en las formas de ser de quienes viven y aprenden esas maneras de actuar y explicarse el mundo. Un ejemplo se manifiesta a través de las violencias que se viven en nuestra cotidianidad,⁵³⁷ develando una serie de problemas raciales y sociales no resueltos, sosteniendo una serie de conflictos psicológicos p rofundos que e xponen e l r acismo y l a v iolencia t ranshistórica q ue l lega a nuestras actuales sociedades.⁵³⁸ La violencia permanente, en distintos niveles y formas ha funcionado como e je t ranscultural d el p oder. En e se s entido, l a nar rativa d e Sahagún formó parte del objetivo imperial-católico al hacer la guerra al otro y lo otro, justificada en su propio pensamiento, de acuerdo a su contexto.

La violencia que se nos presenta en el Antiguo Testamento y que está asociada con la imagen de Dios constituye una forma de violencia jurídica, es decir, una violencia que es ta i ndefectiblemente v inculada a l c oncepto d e l a ley. E l q ue ejerce es a violencia en nombre de Dios ‘da muestras de celo’, es decir, cumple la ley.⁵³⁹

Para fray Bernardino cumplir con su ley implicó hacer la guerra al otro y lo otro no cristiano, con s u a ción c otidiana d e cristianizarlo m ediante su ad octrinamiento, p ero sobre t odo al e laborar h erramientas q ue s irvieran e n l a t area d e largo plazo a l os continuadores de la colonización. De esta manera, la justificación de una guerra frente al indígena y lo indígena, renovó el pensamiento de Agustín de Hipona, en el cual:

⁵³⁶ Cfr. Grosfoguel, Ramón. “La Descolonización desde la economía política y los Estudios Postcoloniales: Transmodernidad, Pensamiento descolonial y colonialidad global”. En revista Tabula Rasa. No.4. Bogotá: 2006. p.44.

⁵³⁷ Cfr. Rivera Cuisicanqui, Silvia. *Mestizaje Colonial. En Violencias re-encubiertas en Bolivia*. Editorial Piedra Rota. Bolivia: 2010.

⁵³⁸ Cfr. Fanon, 1972, 1974 y 1985.

⁵³⁹ Cfr. Assmann. *Op. cit.* p.84.

La guerra es definida como castigo, la servidumbre como expiación, la destrucción de culturas, símbolos o formas de vida, elevada a principio de libertad trascendente y redención bajo los signos de una identidad, son los momentos lógicamente consistentes del proceso subjetivador de la conquista.⁵⁴⁰

Desde entonces, la guerra, en sus diversos niveles se ha expandido por diversos territorios y desde distintas lógicas, estableciendo ciertos modelos de relaciones sociales a las personas que habitamos un “orden” su puestamente “moderno”, construido para el control y el autotcontrol encubierto de conceptos como “democracia”, “libertad” y “progreso”. Esta manera de ver y vivir el mundo se fue construyendo desde épocas antiguas, moldeando el deber ser humano colonial, respondiendo a un orden sostenido en el dominio y explotación en tres y otros, basándose en sus puestas “verdades” y “correctas” formas de ser y estar. Lo cual, en la actualidad se manifiesta a través de la discriminación, y a que en cualquier territorio en el que se haya impuesto el poder y los saberes coloniales, se repiten y renuevan diversos aprendizajes transmitidos como educación y moral, a través de la familia y las instituciones sociales, viviendo con la idea de ser personas modernas, pero renovando conductas y normas coloniales, reproduciendo clasificatorios discriminatorios frente al otro y lo otro, repitiendo saberes que en ocasiones provienen de ideas sostenidas en normas éticas y morales heredadas, en gran parte, del pensamiento cristiano-imperial. De esta forma, en América:

Los dueños sucesivos del territorio, los conquistadores y sus descendientes directos o “políticos” mantuvieron y confirmaron durante siglos e isma política de ocultamiento de la palabra otra, relegando a la periferia o a la clandestinidad no solo el discurso de los autóctonos transformados en indios, sino también, paralela o sucesivamente, el de los esclavos africanos y sus descendientes, los campesinos arcaicos y los habitantes de los barrios urbanos marginales.⁵⁴¹

Los clasificatorios establecidos en América por los europeos se sostenían en el derecho de conquista heredado del pensamiento medieval y cristiano, renovando una estructura jerárquica y de dominio piramidal en las nuevas sociedades. Reproduciendo la idea de que un ser conquistador puede ocupar un territorio y dominar lo que ahí se encuentre, incluyendo a los seres “conquistados” y sus culturas. Como consecuencia de ello, en la actualidad diversos conocimientos que no se han transmitido para la vida cotidiana se sostienen en modelos que a veces no se cuestionan, renovándolos por costumbre o por educación, repetidos por tradición, aun cuando nos demos cuenta que

⁵⁴⁰ Subirats. *Op. cit.* p.77. En el mismo sentido se puede consultar los trabajos de Rozitchner (1996 y 2013).

⁵⁴¹ Lienhard. *Op. cit.* p.14.

discriminan o racializan al otro, reproduciendo formas de poder sostenidas en clasificatorios jerárquicos y discriminatorios. En ese sentido:

El racismo y el etnicismo fueron inicialmente producidos en América y reproducidos después en el resto del mundo colonizado, como fundamentos de la especificidad de las relaciones de poder entre Europa y las poblaciones del resto del mundo. Desde hace 500 años, no han dejado de ser los componentes básicos de las relaciones de poder en todo el mundo. Extinguido el colonialismo como sistema político formal, el poder social está aún constituido sobre la base de criterios originados en la relación colonial. En otros términos, la colonialidad no ha dejado de ser el carácter central del poder social actual.⁵⁴²

La idea central de que unos seres son “buenos” y otros “malos” es reproducida en diversos espacios, trasladando este modelo del deber ser a las ciudades en las que los ciudadanos son aquellos que desde la época de los griegos habitan las metrópolis, centros del saber y del poder, el resto en las periferias no son seres “civilizados”, son en todo caso, desde épocas antiguas los “salvajes” o “bárbaros”. Unos tienen cultura, otros no, unos hacen uso de la razón frente a personas clasificadas como ignorantes, cometiendo como hemos visto un sinnúmero de faltas morales que justifican desde el siglo XVI la permanente empresa de colonización. A partir de entonces:

El patriarcado europeo y las nociones europeas de sexualidad, epistemología y espiritualidad se exportaron al resto del mundo mediante la expansión colonial como criterio hegemónico para racializar, clasificar y patologizar a la población del resto del mundo en una jerarquía de razas superiores e inferiores.⁵⁴³

Esta última idea forma parte esencial en los modelos del ser colonial, ya que éste pensamiento ha permitido renovar una serie de clasificatorios en los trabajos y oficios, en los espacios de las creencias, en la relación con lo que nos rodea, en las relaciones con la Naturaleza y los seres que la habitan. Las jerarquías etno-raciales, que se establecieron en los territorios ocupados, introyectaron en las normas sociales el patriarcado y la religiosidad cristiana como modelos para organizar la vida, imponiendo desde entonces como eje transhistórico la violencia y el dominio frente al otro y lo otro, estableciendo marcadores clasificatorios para las distintas identidades culturales marginadas como resultado del proceso colonial. A partir de este modelo de poder, se ha difundido la idea de pretender dominar todo lo que rodea al humano: la naturaleza y otros seres clasificados como inferiores, lo cual es uno de los aspectos más profundos de la colonialidad, ya que en los modelos de familia, pareja, escuela, costumbres y creencias, se renuevan diversos

⁵⁴² Quijano, Aníbal. “Raza, Etnia y Nación en Mariategui: cuestiones abiertas”. En revista *Amauta*. Perú: 1992. p.1.

⁵⁴³ Cfr. Grosfoguel, Ramón. “La Descolonización desde la economía política y los Estudios Postcoloniales: transmodernidad, pensamiento descolonial y colonialidad global”. En revista *Tabula Rasa*, No.4. Bogotá: 2006. p.18.

modelos del ser colonial. De esta manera, a partir de 1492 con la presencia de América en el mapa mundial se dio:

El primer contacto entre dos culturas distintas, cuya relación va a determinar los destinos muy distintos. Y, paradójicamente, es el inicio de un proceso de desconocimiento, instrumentalización y destrucción de la nueva realidad americana que se iba a prolongar durante una historia posterior de más de cuatro siglos.⁵⁴⁴

A partir del siglo XVI, distintos procesos de colonización en algunos momentos reinventan y en otros encubren los saberes en torno a la América antigua, su naturaleza y las culturas indígenas. A través de las narrativas coloniales se insertaron modelos de ser y estar en el mundo transmitidos a través de la educación y la religiosidad cristiana a lo largo del período colonial de más de tres siglos, estableciendo normas del nuevo deber ser. En este contexto, las narrativas colonizadoras, como las obras de fray Bernardino de Sahagún, cumplieron su función en la apropiación de los territorios y las culturas invadidas, formando parte del proyecto colonial de larga duración, al contribuir con herramientas para el control de los sujetos en las nuevas sociedades. La *Historia general*, que venimos desmenuzando en este trabajo, es una muestra de cómo la colonialidad implicó la apropiación de los territorios, pero sobre todo de los seres y sus formas de estar en el mundo, es decir, sus formas de ver y vivir, lo cual se fue repitiendo y renovando de acuerdo a los diversos contextos geográficos, políticos, sociales y culturales de los territorios invadidos.⁵⁴⁵

En la historia de América no se pueden comprender las identidades étnicas de ningún grupo como construcciones aisladas, sino sólo en su interrelación con las categorías étnicas construidas desde los Estados imperiales y nacionales y con los sistemas de dominación impuestos desde el los [...] Todos los Estados-nación americanos heredaron de los imperios que los precedieron la práctica de clasificar y segregar a sus poblaciones en función de su origen e identidad cultural.⁵⁴⁶

En los diversos territorios por los que se expandió el poder de las distintas coronas europeas, aliadas al poder de la Iglesia Católica, se estableció una colonialidad de larga duración que adaptó los clasificatorios coloniales para el control de las sociedades. Desde entonces, los seres y sus culturas han sido moldeados de acuerdo a un proceso de aculturación y deculturación generada desde el siglo XVI.⁵⁴⁷

⁵⁴⁴ Pastor, Beatriz. *Discurso narrativo de la Conquista de América*. Ediciones Casa de las Américas. Cuba: 1983. p.17.

⁵⁴⁵ Cfr. Quijano (1992, 1997, 2011 y 2014), Mariategui (1969), Fanon (1972, 1974 y 1985), Dussel (2001, 2008, 2009 y 2011), Rabasa (2009), Subirats (2012), Césaire (2006), Mignolo (2001, 2003, 2007 y 2011), Grosfoguel. (2006, 2011 y 2013), Lander (2011), Maldonado (2007), Estermann (2009), Gandarilla (2012), Rivera Cuisicanqui (2010 a y 2010 b).

⁵⁴⁶ Navarrete. *Op. cit.* p.99 a 105.

⁵⁴⁷ Cfr. Colombres (2004) y Subirats (2012).

En la mayoría de los casos, las concepciones y explicaciones del cambio cultural se han construido como parte central de los programas de dominación política, explotación económica y transformación de las sociedades indígenas, comenzando con las conquistas espirituales del primer período colonial pasando por las cruzadas civilizatorias de los siglos XVII y XIX y las campañas de integración nacional del siglo XX hasta las políticas multiculturales del XXI.⁵⁴⁸

Renovando el orden colonial impuesto a lo largo de la historia, hoy día sigue siendo negado el otro y lo otro, existiendo una reclasificación de los seres en un mundo construido desde un modelo clasificatorio que niega otras maneras de ser y estar; rechazando a quienes viven y piensan diferente a lo establecido como “normal”, de formas no impuestas como “tradicionales” o “correctas”; por lo que en nuestras realidades actuales muchas personas son despreciadas por el color de su piel, por su lugar de origen, por su adscripción étnica o cultural, por sus formas de ver y vivir en el mundo. “Esta colonización moderna, a partir del siglo XVI, ha formado el paradigma de lo que viene a ser el occidentocentrismo y la asimetría persiste entre el mundo colonizador (llamado también Primer Mundo) y el mundo colonizado (Tercer Mundo)”.⁵⁴⁹

Como vemos analizando modernidad y colonialidad son partes de un mismo proceso, en la construcción de un sistema de vida basado en el poder ejercido mediante el control y la explotación del otro y lo otro.⁵⁵⁰ “La colonialidad del poder fue y es una estrategia de la “modernidad” desde el momento de la expansión de la cristiandad más allá del Mediterráneo (América-Asia), que contribuyó a la autodefinición de Europa, y fue parte indisoluble del capitalismo, desde el siglo XVI”.⁵⁵¹ Resultado de este largo proceso colonial, en la actualidad “la discriminación continúa siendo uno de los flagelos más dolorosos en México. Hoy en el país la **pobreza** es la principal causa para ser discriminado, seguido por la **preferencia sexual** y el **color de la piel**”.⁵⁵²

De esta forma, heredado del sistema colonial moderno “el factor que más divide a los mexicanos es la riqueza; otro es el legal, pues si bien existen leyes no se aplican en todo el país, y uno más es la impunidad, ya que aun cuando en siete entidades la discriminación

⁵⁴⁸ Navarrete. *Op. cit.* p.14.

⁵⁴⁹ Cfr. Josef Estermann, “Colonialidad, descolonización e interculturalidad. Apuntes desde la Filosofía Intercultural”. En *Interculturalidad crítica y descolonización*. David Mora (comp.) Instituto Internacional de Integración Andrés Bello. Bolivia: 2009. p.3.

⁵⁵⁰ Cfr. Mariategui (1969), Fanon (1972, 1974 y 1985), Quijano (1992, 1997, 2011 y 2014), Dussel (2001, 2008, 2009 y 2011), Mignolo (2001, 2003, 2007 y 2011), Grosfoguel. (2006, 2011 y 2013).

⁵⁵¹ Walter Mignolo. *La colonialidad a lo largo y a lo ancho*. En *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO-Unesco-CICCUS. Edgardo Lander, compilador. Argentina: 2011. p.75.

⁵⁵² Cfr. Periódico La Jornada. Texto de Alonso Emir Olivares. *Martes 5 de noviembre de 2013*. p. 3 2 <http://www.jornada.unam.mx/2013/11/05/sociedad/032n2soc>.

es un delito, no hay una sola sentencia por incurrir en ello”.⁵⁵³ En la actualidad el acceso al bienestar, a vivir “bien” queda determinado por el capital económico o cultural que se tenga. Al igual que hace más de cinco siglos el acceso a la justicia tiene que ver con el anterior requerimiento, y con las normas de clasificación social impuestas como hegemónicas. El acceso al mundo moderno y la modernidad se determina a través de la capacidad adquisitiva, ser sujeto o no de crédito en un banco hoy día otorga la posibilidad de ser o no ser. En ese sentido, el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación y el Centro de Investigación y Docencia Económicas, realizaron un reporte sobre la discriminación en México en el que señalan que la principal desigualdad es la económica, acompañada siempre de la clasificación y racialización frente al otro.

La desigualdad de trato y la discriminación son sinónimos: se está frente a actos discriminatorios cuando los mejores empleos del país excluyen a las mujeres y los jóvenes; cuando cuatro de cada 10 indígenas mexicanos no tienen acceso al sistema de salud; cuando 9.9 de cada 10 trabajadoras del hogar no cuentan con ninguna prestación formal; cuando 7 millones de personas no poseen acta de nacimiento; cuando ocho de cada 10 habitantes no tienen acceso al sistema bancario convencional; cuando la desnutrición prevalece en las comunidades menores a 5 mil habitantes; cuando siete de cada 10 estudiantes de 15 años están reprobados en matemáticas, escritura y ciencias; cuando las cárceles están pobladas por jóvenes de 18 a 30 años, de escasos recursos y bajos niveles de educación; cuando la concentración de los medios electrónicos de comunicación hace que sólo unos pocos puedan expresarse con libertad.⁵⁵⁴

La clasificación del mundo bajo el principio del encubrimiento y explotación se ha renovado con el tiempo manteniendo la misma matriz de dominio, por lo que el efecto de la desestructuración identitaria producto de la colonialidad ha funcionado al establecer sociedades jerarquizadas, racistas y discriminatorias. Transmitiendo la dificultad en la identificación de nuestros diversos orígenes, saberes y culturas, renovando lo que venimos nombrando como identidades coloniales. “En México seis de cada diez mexicanos son morenos. Un 54.8% afirma que a las personas se les insulta por su color de piel, incluso el 15% ha sentido que sus derechos no han sido respetados por esta misma razón”.⁵⁵⁵ Para comprender cómo impera el racismo y clasismo en nuestra sociedad, el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación ha explicado que se deben atender los factores conductuales, ya que:

⁵⁵³ *Ibíd.*

⁵⁵⁴ Estudio publicado en el año 2012. Ver el resumen que presenta Ricardo Raphael en <http://ricardoraphael.com/libros/reporte-sobre-la-discriminacion/>. La página para ver el reporte completo: http://www.conapred.org.mx/userfiles/files/Reporte_2012_IntroGral.pdf.

⁵⁵⁵ Periódico El Universal, septiembre 29 de 2013. En línea: <http://archivo.eluniversal.com.mx/ciudad-metropoli/2013/-34los-pedimos-mexicanos-pero-no-tanto-34-954486.html>.

Desde casa aprendimos a diferenciar a la gente por su condición económica, color de piel, lugar de origen, preferencia sexual, modo de hablar y religión, entre otros. En este país somos racistas, desde pequeños enseñamos a los niños a destacar a quién se parece, quién es diferente, con quién salir ‘para mejorar la raza’. Son cosas que aprendemos en casa y amplificamos en la escuela, las calles, los medios, las iglesias.⁵⁵⁶

La colonialidad de los seres implicó desde el siglo XVI el dominio sobre las manifestaciones culturales del otro, de los otros que no respondieran al ideal impuesto desde el modelo de poder hegemónico que hoy día nombramos sistema capitalista, el cual se ha sostenido en diversas ideas cotidianas heredadas del sistema colonial, incluyendo la “justicia” impartida y sostenida en el derecho romano, así como en ideas éticas basadas en el pensamiento cristiano, continuando la guerra frente a diversas formas de vida que no encajan ni aceptan el modelo hegemónico de ser y estar en el mundo. Desde entonces:

La matriz colonial tras la máscara de una retórica de la modernidad constante y cambiante, es decir, de salvación, progreso, desarrollo, felicidad se sostiene en cuatro ámbitos del poder, a partir de la gestión y control de las: subjetividades, la autoridad, la economía, y el conocimiento.⁵⁵⁷

Durante los tres siglos de colonización oficial, el despojo y encubrimiento cultural propiciaron la lenta deculturación de los pueblos, estableciendo como norma la idea de que las diversas violencias generadas en este modelo son parte de la vida, “costumbre” cultural universalizada por la colonización. Actualmente, podemos encontrar ejemplos de esas reminiscencias coloniales que cotidianamente recuerdan la forma de ver y vivir rechazando lo no conocido, lo otro, lo diferente, remarcando diferencias clasistas y raciales entre las personas, entre los pueblos. A partir del siglo XVI “un hombre europeo, capitalista, cristiano, patriarcal, blanco, heterosexual llegó a América y estableció en el tiempo y el espacio de manera simultánea varias jerarquías globales imbricadas”,⁵⁵⁸ las cuales sostienen desde entonces un modelo de poder y dominio sobre los seres y los saberes en el mundo. El largo proceso de colonización cultural no ha concluido, continúa de otra forma, con otros mecanismos y herramientas de control social, permitiendo la continuidad de ciertos grupos sociales controlando la economía, la política, la educación o la religión, hoy en día como desde hace 520 años, las instituciones creadas para cumplir con tal fin siguen renovándose y conservando su poder: Iglesia, Estado y Militares.⁵⁵⁹

⁵⁵⁶ Cfr. <http://www.jornada.unam.mx/2013/11/05/sociedad/032n2soc>.

⁵⁵⁷ Mignolo, Walter. *La colonialidad: la cara oculta de la modernidad*. En “Historias locales, diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo”. Editorial Akal. Madrid: 2003. p.49.

⁵⁵⁸ Grosfoguel, Ramón. “La Descolonización desde la economía política y los Estudios Postcoloniales: transmodernidad, pensamiento descolonial y colonialidad global”. En revista Tabula Rasa. No.4. Bogotá: 2006. p.15.

⁵⁵⁹ Cfr. Navarrete, Federico. *Hacia otra historia de América: nuevas miradas sobre el cambio cultural y las relaciones*

Trabajos pendientes, otras historias por contar

En esta investigación nos hemos centrado en mostrar la construcción del argumento frente al otro y lo otro no cristiano que fray Bernardino de Sahagún describió en su obra, sin embargo, queda pendiente el trabajo de releer y traducir las descripciones indígenas en la parte náhuatl del *Códice Florentino*, las cuales, como hemos venido analizando, fueron encubiertas y sobrepuestas con las realizadas desde el imaginario cristiano. De esta manera, la narrativa de la *Historia general* “provee también de un espacio en donde los informantes inscriben su etnicidad. Así, el texto de Sahagún [también] sirve como sitio para rastrear las prácticas o posicionales”.⁵⁶⁰ Lo anterior significa que la relectura de las llamadas fuentes históricas para conocer nuestro pasado, requiere repensar lo que se ha dicho desde la visión del narrador colonizador, y qué partes pueden ser atribuidas a los diversos indígenas que participaron en su elaboración,⁵⁶¹ centrándose en revisar las partes en lengua náhuatl para compararlas con las traducciones que pasaron al castellano.

En Nueva España, como en cualquier otra situación multiétnica colonial o jerarquizada, todos los encuentros sociales que tenían lugar entre los diversos grupos étnicos podían llegar a politizarse, por lo que la ignorancia de las normas apropiadas para relacionarse invitaba a la confusión y amenazaba con el desastre. En consecuencia conocer las fórmulas necesarias para traducir los deseos y órdenes del otro era un requisito básico de la supervivencia.⁵⁶²

Es probable que en las narrativas donde intervinieron los indígenas alumnos de Sahagún se hayan logrado filtrar algunos conocimientos de la cultura antigua, lo cual se puede observar al verificar cómo en distintos fragmentos del *Códice Florentino* las descripciones, en torno a diversos símbolos de lo sagrado en lengua náhuatl, dicen una cosa distinta a la que finalmente fue trasladada al castellano, en la reconstrucción de fray Bernardino con su objetivo evangelizador. “Paralelamente a esta táctica retórica, encaminada a deslegitimar las costumbres y creencias de los indígenas en favor de la imposición del control social e ideológico europeo, las comunidades nahuas desarrollaron una contranarrativa de la continuidad”.⁵⁶³ Lo cual se puede observar en textos coloniales en los que se defienden diversos intereses indígenas en torno a los territorios, los espacios

Interétnicas. Instituto de Investigaciones Históricas. UNAM. México: 2015. Y del mismo autor *México racista. Una denuncia*. Editorial Grijalbo. México: 2016.

⁵⁶⁰ Rabasa. *Op. cit.* p.127-28.

⁵⁶¹ *Cfr.* Klor de Alva (1992), Browne (2000), Dehouve (2002), Alcántara (2007, 2008 y 2010), Magaloni (2014 y 2003), Ríos Castaño (2014).

⁵⁶² Klor de Alva, 1992. p.339 Respecto a este tema, del mismo autor se puede consultar “Language, Politics, and Translation: Colonial discourse and Classical Nahuatl in New Spain”. En R. Warren (comp.) *Reincarnations: Lectures on Literary Translation*. Boston, University. EUA: 1989.

⁵⁶³ Klor de Alva, 1992. p.341.

de poder previos a la Colonia, pero también en temas ligados con las costumbres y creencias perseguidas durante largo tiempo.⁵⁶⁴

Para los nahuas "mediar" fue una labor cotidiana, tensa y complicada, pues implicaba facilitar la implementación de las políticas coloniales y la cristianización y, a la par, defender sus intereses, presentando una interpretación propia del extranjero por medio de diversas estrategias en las historias que compusieron, en las pinturas que pintaron, en los documentos oficiales que elaboraron y en las miles de páginas de textos doctrinales que ayudaron a traducir.⁵⁶⁵

Este trabajo es una de las cuestiones abiertas para seguir profundizando y repensando de nuevo, lo cual requiere intentar traducir de una forma que respete lo que se dice en el pensamiento nahua, sin las sobreposiciones impuestas, por ejemplo, a los nombres de los símbolos sagrados mexicas, todos dioses en adelante, lo cual, como hemos visto, formó parte de la colonialidad al imponer nuevos significados y significantes en las descripciones y atributos descritos desde el pensamiento europeo. Un ejercicio puede ser releer de otra forma las narrativas, así en las partes que dice dioses de esto y de aquello podemos repensar la idea de sobreposición colonial, haciendo a un lado los clasificatorios otorgados desde el pensamiento del narrador-traductor-colonizador, dando por resultado que podemos releerlos como símbolos de la tierra, del agua, del fuego, del aire, sin las cargas culturales atribuidas con la intención de clasificarlas desde paradigmas cristianos e imperiales.

En nuestra relectura a la narrativa de Sahagún, observamos una continuidad en el modelo franciscano de colonizar los seres otros que fueron encontrando por el mundo, justificando desde su filosofía la guerra frente a las prácticas culturales que no iban de acuerdo a las suyas. En ese sentido, la idea de que el fraile reconoció cierto grado de racionalidad y que buscó igualar a los antiguos europeos, también paganos, con los indígenas, pensamos que lo hizo en el plano de los modelos de ser que el cristianismo trató de erradicar en distintos territorios y desde tiempos anteriores, equiparándolos para poder clasificarlos, dominarlos y evangelizarlos. No para registrar su historia y reconocer a las culturas invadidas, sino para clasificarlos de acuerdo a los parámetros cristiano imperiales. Colaborando en el establecimiento de las bases de la racialidad que posteriormente serán renovadas en los discursos coloniales posteriores, al inferiorizar a otros pueblos con

⁵⁶⁴ "Estas contranarraciones incorporadas a la bibliografía religiosa se complementaban con los textos en náhuatl y en español resultantes de esfuerzos etnográficos anteriores, como la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, la *Hytoire du Mechique*, los *Anales de Cuauhtitlan* y la *Leyenda de los soles*". Cfr. Klor de Alva. *Op. Cit.* p.365.

⁵⁶⁵ Alcántara Rojas, Berenice. "Palabras que se tocan, se envuelven y se alejan. La voz del "otro" en algunas obras en náhuatl de fray Bernardino de Sahagún". En *Indios, mestizos y españoles*. UAM-Azcapotzalco-UNAM-IIH. México: 2007. p.115.

categorías étnico-raciales sostenidas en los clasificatorios utilizados desde el siglo XVI en América. En ese sentido, fray Bernardino de Sahagún “aplicó su propia percepción eurocentrista del mundo al retratar la cultura de los nahuas, la cual, se convierte en objeto de transformación e incluso de desaparición”.⁵⁶⁶

Otras preguntas quedan abiertas al releer o tras cónicas, cartas de relación, relaciones geográficas, instrucciones y memorias, así como los relatos de viajes; textos que establecieron en sus descripciones el ser y estar de los indígenas americanos, reproduciendo los datos sobrepuestos desde el imaginario cristiano en torno a diversos elementos culturales de los pueblos originarios. Asimismo, habrá que releer todos aquellos discursos conocidos como huehuetlahtolli o los textos atribuidos a los indígenas, y a que como hemos observado, algunas descripciones y contenidos responden a parámetros de identidad cristiano-imperiales, los cuales siguen vigentes a través de modelos de “educación” y “normas de conducta” social en nuestra realidad actual, no mirada ficticiamente como modernidad, renovando ideas y modelos antiguos, haciendo creer que hoy día somos seres modernos, aunque en realidad reproducimos formas de ser y vivir coloniales e incluso más antiguas. Como hemos analizado en este trabajo, las narrativas coloniales dan cuenta de este choque de cosmovisiones y la imposición de un pensamiento que no escuchó al otro, escribiendo una historia sesgada, un discurso con palabras e imágenes que se nos ha impuesto como verdad, por lo cual es necesario volver a releerla y reflexionarla ya que:

Al colonizarnos, se nos ha hecho sentir que la condición de indios es signo de vencimiento, de pobreza, incluso de vergüenza. Y eso ahora se nos enseña; se nos educa en esa falsa creencia; se nos inculca, por la colonizadora tradición de siglos que padecemos [...] Aún se ha pretendido eliminar de nuestra educación básica, la historia anterior a la invasión española cuando los indios éramos libres.⁵⁶⁷

La invasión europea en América generó un modelo de poder sostenido en la clasificación de los seres y sus saberes a partir del origen étnico, el color de piel, la lengua y las costumbres. Así, la colonización de los territorios y de las culturas originarias implicó la invención de nuevas categorías clasificatorias de las culturas no europeas, no cristianas.

⁵⁶⁶ Ríos Castaño, Victoria. *Translation as Conquest. Sahagún and Universal History of the Things of New Spain*. Parecos y Australes. Editorial Iberoamericana-Vervuert. Madrid: 2014. p.25. “Sahagún is applying his own eurocentric perception of the world to the portrayal of the nahuas’ culture, which becomes an object to transform and even to make disappear”. (Traducción nuestra).

⁵⁶⁷ Editorial del primer número de Chicomoztoc (1989), boletín del Seminario de Estudios para la Descolonización de México, en la que Rubén Bonifaz Nuño establecía la postura de un espacio académico en el que se desarrolló la discusión sobre el tema de la descolonización de nuestro país con particular interés en la educación y la historia, continuando con las líneas de trabajo trazadas en torno a los estudios críticos con perspectiva descolonizadora. Cfr. http://www.descolonizacion.unam.mx/pdf/Ch1_1_Editorial.pdf.

Este sistema de vida basado en la clasificación y racialización del otro y lo otro se impuso mediante la colonialidad del ser y el saber de los pueblos indígenas, lo cual se manifiesta en diversas narrativas coloniales.

En ese sentido, la obra de fray Bernardino de Sahagún muestra el proceso de colonialidad efectiva sobre las formas de ver y vivir en el mundo, estableciendo clasificatorios que serán renovados frente al otro y lo otro no incorporado al modelo de vida impuesto como el hegemónico. De esta manera, los seres descritos en su obra y sus costumbres responden a paradigmas de origen cristiano imperial y no a la realidad indígena. Por lo tanto, en nuestra lectura, su trabajo formó parte de esta larga colonización cultural sobre los pensamientos, lenguas, costumbres y creencias distintas al sistema establecido como modelo de vida. La *Historia general* herramienta para hacer la guerra al otro y lo otro distinto al europeo cristiano del siglo XVI, con el tiempo se convirtió en una enciclopedia para sostener una idea encubierta sobre nuestro pasado indígena, para incorporarlo en la construcción de México y lo mexicano, del Estado-nación. Así, la obra de Sahagún forma parte de un corpus de textos y herramientas para la colonialidad.

De acuerdo a nuestra lectura, el análisis de su narrativa se liga al presente al permitirnos repensar sus traducciones y descripciones como sustento de una relectura de la historia, imponiendo clasificatorios coloniales sobre los seres y sus saberes que persisten en la actualidad en México y en América. No significa que el fraile haya elaborado su *Historia general* con ese fin, pero sí fue una herramienta de guerra que después fue utilizada para establecer una idea del ser y estar indígenas, imponiendo modelos de conducta mediante la educación y las costumbres reelaboradas en la Colonia, las cuales, sostienen gran parte de las formas de ser en la modernidad, con modos y filosofías de origen cristiano imperial, renovando la idea de que unos seres son superiores y otros inferiores, la repetición de la idea del amo y el esclavo, del maestro y el alumno, del dominador frente a los dominados, los condenados de la tierra. Como analizamos en este trabajo, la colonialidad del poder se implantó en América con el despojo, encubrimiento y sobre-posicionamiento de los pensamientos o filosofías indígenas respecto a cómo se vivía y se explicaba el mundo. Por ello, la historia de la invasión contada como “descubrimiento y conquista de América” requiere una relectura crítica de lo hasta ahora estudiado.

Revisar nuestra historia requiere repensar lo que se ha dicho sobre quiénes somos, requiere preguntarnos por qué se ha transmitido un mismo modelo de poder colonial que se ha renovado con el tiempo, desde dónde se sostiene, cómo se estableció una “verdad” de

la historia que ha relatado una versión que pretende su avizor e largo proceso de colonización, para mantener un sistema que viene funcionando desde hace cinco siglos en América, aunque, como entonces sin lograrlo del todo, ya que “después de 500 años es una homogenización histórico-cultural no ha ocurrido [del todo], no solamente por la resistencia cultural de los dominados, sino en la misma medida por la colonialidad (eticista-racista) de la perspectiva y de la práctica de los dominadores”.⁵⁶⁸

En ese sentido, reconocer que el racismo y las identidades coloniales impuestas desde hace ya mucho tiempo continúan perpetuando la colonialidad cultural, permite repensar nuestro papel como seres humanos en el intento permanente por cambiar las relaciones con lo otro y los otros que nos rodean; haciendo a un lado los prejuicios y los miedos frente a lo que no conocemos, en otro intento llamado diálogo. Sirvan estas reflexiones para ampliar y continuar esta vieja discusión que hace referencia a nuestras múltiples identidades, a las raíces culturales que nos sostienen como personas y como pueblos. Releer y re-pensar desde dónde venimos, tratando de comprender cómo somos, puede permitir reconocernos a nosotros mismos y con los otros en el mundo, identificarnos sin clasificatorios discriminatorios, sin dominio, sin explotación. De esta forma, se explica la tarea de repensar una y otra vez lo que han dicho que fuimos, desmenuzar nuestras historias, repensarnos a nosotros mismos, respetando las infinitas posibilidades de ver y vivir el mundo, permitiendo descolonizarnos un poco.

Tlalpan, Sobre la Tierra, México, 2016.

⁵⁶⁸ Quijano, Aníbal. *Raza, Etnia y Nación en Mariategui: cuestiones abiertas*. En revista *Amauta*. Perú: 1992. p.13.

Bibliografía

Presentamos la bibliografía de esta investigación en cinco apartados diferentes para ubicar las lecturas de acuerdo a los siguientes temas:

- Las obras de fray Bernardino de Sahagún
- Sobre la obra de Sahagún y la orden franciscana
- Para una relectura crítica de las narrativas coloniales
- Sobre las consecuencias de la Colonización en América
- Para repensar el mundo moderno-colonial

Las obras de fray Bernardino de Sahagún

(1524) *Coloquios y doctrina christina*. Edición facsimilar del manuscrito original, paleografía, versión del náhuatl, estudio y notas de Miguel León Portilla. Instituto de Investigaciones Históricas. UNAM-Fundación de Investigaciones Sociales, A.C. México: 1986.

(1558) *Códice Matritense del Real Palacio (Memoriales)*. Edición parcial en facsímil. Francisco del Paso y Troncoso. México: 1905.

(1558) *Primeros memoriales*. Traducción, prólogo y comentarios por W. J. Moreno. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México: 1974.

----- Paleography of Nahuatl text and English translation by Thelma D. Sullivan; completed and rev., with additions, by H.B. Nicholson [y otros.] Norman University of Oklahoma Press: 1997.

(1577) *Códice florentino*. Manuscrito 218-20 de la Colección Platiniana de la Biblioteca Medicea Laurentiana. 3 v. Archivo General de la Nación. México 1979. Ver: <https://www.wdl.org>.

----- *Florentine Codex. General History of the things of New Spain, Fray Bernardino de Sahagún, 12 v.*, paleography, translation, introduction and notes by Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble. The School of American Research, University of Utah. Santa Fe, New Mexico, EUA: [1950] 1982.

(1577) *Historia general de las cosas de Nueva España*. Notas y apéndices de Ángel María Garibay K. Editorial Porrúa. México: 2004.

----- Paleografía, estudio introductorio, glosario de voces nahuas y de expresiones nousoales en español moderno y apostillas para la edición de la obra por Josefina García Quintana y Alfredo López Austin, México. 3ª ed. Vol.3 Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México: 2000.

(1583) *Psalmodia Christiana y Sermonario de los Sanctos del año, en lengua Mexicana*. Pedro Ocharte. México.

Sobre la obra de Sahagún y la orden franciscana

Alcántara Rojas, Berenice. *Palabras que se tocan, se envuelven y se alejan. La voz del "otro" en algunas obras en náhuatl de fray Bernardino de Sahagún*. En "Indios, mestizos y españoles". UAM-Azcapotzalco-UNAM-IIH. México: 2007.

----- *Cantos para bailar un cristianismo reinventado. La nahuatlización del discurso de evangelización en la Psalmódia Cristiana de fray Bernardino de Sahagún*. Tesis de doctorado en Estudios Mesoamericanos. UNAM. México: 2008.

----- y Navarrete, Federico. "¿Cómo nombrar un nuevo mundo? Los neologismos en el libro XI sobre la Conquista". En *El Universo de Sahagún*. Pasado y presente. Coloquio 2011. Romero Galván, Rubén y Máñez Pilar, coordinadores. IIH- UNAM. México: 2014.

Anderson, Arthur. *Los primeros memoriales y el Códice Florentino*. Estudios de Cultura Náhuatl. Vol. 24. UNAM-IIH. México: 1994.

Baudot, Georges. "Los precusores franciscanos de Sahagún del siglo XIII al siglo XVI en Asia y América". Revista Estudios de Cultura Náhuatl. Vol.32. UNAM-IIH. México: 2001.

-----"Los franciscanos etnógrafos". En Revista Estudios de Cultura Náhuatl. Vol.27. UNAM-IIH. México: 1997.

----- *La pugna franciscana por México*. Patria-CONACULTA. México: 1990.

----- "Los huehuetlatolli en la cristianización de México: Dos sermones en náhuatl de Sahagún". En Revista Estudios de Cultura Náhuatl. Vol.15. UNAM-IIH. México: 1982.

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

Dehouve, Danièle. "Un diálogo de sordos: los Coloquios de Sahagún". Estudios de Cultura Náhuatl. Vol.33. UNAM-IIH. 2002.

Díaz Cántora, Salvador. *Huehuetlahtolli. Libro Sexto del Códice Florentino*. Seminario de Estudios para la Descolonización de México. UNAM. México: 1995.

-----*Oraciones, adagios, adivinanzas y metáforas. Libro sexto del Códice Florentino*. Seminario de Estudios para la Descolonización de México. UNAM. México: 1995.

-----*Los once discursos sobre la realeza. Libro sexto del Códice Florentino*. Seminario de Estudios para la Descolonización de México. UNAM. México: 1995.

----- *Meses y Cielos, reflexiones sobre el origen del calendario de los nahuas*. Seminario de Estudios para la Descolonización de México. UNAM. México: 1994.

Garibay, Ángel María. *Veinte himnos sacros de los nahuas*. Instituto de Investigaciones Históricas. UNAM. México: 1958.

----- Introducciones a los libros de la *Historia general de las cosas de la Nueva España* de Fray Bernardino de Sahagún. Porrúa. México: 2004.

----- *Llave del Náhuatl. Breve vocabulario*. 2^a. Edición Editorial Porrúa. México: 1961.

----- *Mitología Griega. Dioses y Héroes*. Editorial Porrúa. México: 1998.

García Quintana, María José. *La traducción de Sahagún del Libro V del Códice Florentino*. UNAM-IIH. Estudios de Cultura Náhuatl. Vol.35. México: 2004.

Hernández, Ascención. *Analogía y antropología: la arquitectura de la Historia General de las cosas de Nueva España*. En *El Universo de Sahagún*. Pasado y presente. Coloquio 2005. Romero Galván, Rubén y Máñez Pilar, coordinadores. IIH-UNAM. México: 2007.

----- “Los gramáticos de Sahagún y la fundación de la Universidad de México”. En Ortega Ojeda, Lina. *Diferentes perspectivas de la obra de fray Bernardino de Sahagún*. UNAM. México: 2008.

Klor de Alva, Jorge. “Historicidad de los Coloquios de Sahagún”. En *Revista Estudios de Cultura Náhuatl*. Vol.15. UNAM-IIH. México: 1982

----- “El discurso nahua y la apropiación de lo europeo”. En *De palabra y obra en el Nuevo Mundo.1. Imágenes Interétnicas*. Miguel León-Portilla et al. (editores). Siglo XXI. Madrid 1992.

----- “Language, Politics, and Translation: Colonial discourse and Classical Náhuatl in New Spain”. En R. Warren (comp.) *Reincarnations: Lectures on Literary Translation*. Boston, University. EUA: 1989.

León Portilla, Miguel. *Bernardino de Sahagún, Pionero de la antropología*. Universidad Nacional Autónoma de México y El Colegio Nacional. México: 1999.

----- *Primeros años de Sahagún en Tlatelolco*. En *El Universo de Sahagún*. Pasado y presente. Coloquio 2005. Romero Galván, Rubén y Máñez Pilar, coordinadores. IIH- UNAM. México: 2007.

----- *Memoriales, relaciones, crónicas e historia. Sahagún en la historiografía del XVI*. En “El Universo de Sahagún. Pasado y presente. Segundo Coloquio 2008”. Romero Galván, Rubén y Máñez Pilar, coordinadores. IIH-UNAM. México: 2011.

----- *Huehuetlatolli, testimonios de la antigua palabra. Estudio introductorio*. SEP-FCE. México: 1991.

- López Austin, Alfredo. *Estudio acerca del método de investigación de fray Bernardino de Sahagún*. Revista Estudios de Cultura Náhuatl. Vol. 42. UNAM-IIH. México: 2011.
- *Fray Bernardino de Sahagún frente a los mitos indígenas*. Revista Ciencias. Números 60-61. Octubre 2000- Marzo 2001.
- *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. I IH-UNAM. México: 1998.
- *El texto sahumantino sobre los mexicas*. Anales de Antropología. Vol.22. IIA-UNAM: 1985.
- Magaloni Kerpel, Diana. *Los colores del Nuevo Mundo. Artistas, materiales y la creación del Códice florentino*. Universidad Nacional Autónoma de México y Getty Research Institute, Los Ángeles. UNAM. México: 2014.
- “Imágenes de la conquista de México en los códices del siglo XVI. Una lectura de su contenido simbólico”. En Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas. Número 82. UNAM. México: 2003.
- Máynez Vidal, Pilar. *Fray Bernardino de Sahagún, precursor de los trabajos lexicográficos del Nuevo Mundo*. Actas de XIII Congreso A IH (Tomo I II). Biblioteca Virtual Cervantes: http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/aih_xiii_b.htm
- *El Calepino de Sahagún*. Fondo de Cultura Económica-ENEP Acatlán UNAM. México: 2007.
- Olivier, Guilhem. *El panteón mexicana a la luz del politeísmo grecolatino: el ejemplo de la obra de fray Bernardino de Sahagún*. Revista “ Estudios de Materialidad e Historia de la Religión”. Vol.76. No.2. Año 2010.
- *¿Modelos europeos o concepciones indígenas? El ejemplo de los animales en el Libro XI del Códice Florentino de fray Bernardino de Sahagún*. UNAM-IIH. En *El Universo de Sahagún*. Pasado y presente. Coloquio 2005. Romero Galván, Rubén y Máynez Pilar, coordinadores. IIH- UNAM. México: 2007.
- *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*. Fondo de Cultura Económica. México: 2004.
- Ortega Ojeda, Lina Zythella (coord.). *Diferentes perspectivas de la obra de fray Bernardino de Sahagún*. Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial. UNAM. México: 2008.
- Pérez López, María Soledad. “Etnología o folclor. Fray Bernardino de Sahagún y el registro de la palabra indígena” En revista Cuicuilco, vol. 7, núm. 18. Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). México: 2000.
- Phelan, Jhon. *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*. Trad. Josefina Vázquez. Instituto de Investigaciones Históricas. UNAM. México: 1972

Reyes Equiguas, Salvador. Juego de espejos: concepciones castellanas y nahua de la Naturaleza tras la conquista. En *El Universo de Sahagún. Pasado y presente. Coloquio 2005*. Romero Galván, Rubén y Máynez Pilar, coordinadores. Iberoamericana-UNAM. México: 2007.

Ricard, Robert. *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*. Fondo de Cultura Económica. México 2004.

Ríos Castaño, Victoria. *Translation as Conquest. Sahagún and Universal History of the Things of New Spain*. Parecos y Australes. Editorial Iberoamericana-Vervuert. Madrid: 2014.

Romero Galván, Rubén y Máynez Pilar, coordinadores. *El Universo de Sahagún. Pasado y presente. Coloquio 2005*. Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM. México: 2007.

-----*El Universo de Sahagún. Pasado y presente. Segundo Coloquio 2008*. Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM. México: 2011.

-----*El Universo de Sahagún. Pasado y presente 2011*. Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM. México: 2014.

Rubial García, Antonio. *La hermana pobreza. El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana*. Facultad de Filosofía y Letras. UNAM. México: 1996.

-----“Las órdenes mendicantes evangelizadoras en Nueva España y sus cambios estructurales durante los siglos virreinales”. En *La Iglesia de Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*. María del Pilar Martínez (comp.) Instituto de Investigaciones Históricas. UNAM. México: 2010

Ruiz Baños, Mónica. *El huehuetlatolli como discurso sincrético en el proceso evangelizador novohispano del siglo XVI*. Bulzoni Editore y Universidad de Alicante. Italia: 2009.

----- *El discurso indígena en el proyecto evangelizador novohispano del siglo XVI*. Revista Iberoamericana de Teología. Num.11 UIA-México: 2010.

Segundo, Miguel Ángel. “Trabajar sobre las ruinas del otro: temporalidad india y sentido del paganismo en la Historia General de fray Bernardino de Sahagún”. En *Revista Fronteras de la Historia*. Vol.17. México: 2012.

-----“¿Memorias reales o memorias Guzmán cristianizadas? Tecnologías corporales de la contención en el libro VI de la Historia general de las cosas de Nueva España”. En *Revista Historia y Geografía*. Número 43. Universidad Iberoamericana. México: 2014.

-----“Franciscanos, escatología, evangelización, descubrimiento, indios. *El descubrimiento de América en la última hora del mundo: la hermenéutica franciscana*”. *Nuevos Mundos, mundos nuevos*. <http://nuevomundo.revues.org/63661>

Solodkow, David Mauricio. *Fray Bernardino de Sahagún y la paradoja etnográfica: ¿erradicación cultural o conservación enciclopédica?* The Colorado Review of Hispanic Studies. Vol.8. EUA: 2010.

----- *América como traslado del infierno: evangelización, etnografía y paranoia satánica en Nueva España.* Cuadernos de Literatura. Vol.14 No 28. Bogotá, Colombia: 2010.

----- *Etnógrafos coloniales: escritura, alteridad y eurocentrismo en la conquista de América.* Trabajo doctoral en Filosofía, Vanderbilt University. Nashville, Tennessee: 2009.

----- *Fray Ramón Pané y el Ego evangelizador: matrices etnográficas, violencia y ficcionalización del Otro.* Revista de Estudios Hispánicos. Vol. 42. N° 2. Washington University in St. Louis. EU: 2008.

Thouvenot, Marc. “Los memoriales con Escolios en la obra de fray Bernardino de Sahagún” de. En *El Universo de Sahagún. Pasado y presente 2011.* I IH-UNAM. México: 2014.

Zimmerman, Klaus. “Traducción y edición bilingüe en el marco de la colonización y evangelización: el caso de Bernardino de Sahagún”. En *El Universo de Sahagún. Pasado y presente 2011.* Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM. México: 2014.

Para una relectura crítica de las narrativas coloniales

Abulafia David. *El descubrimiento de la Humanidad. Encuentros atlánticos en la era de Colón.* Editorial Crítica. España: 2012.

Alcántara Rojas, Berenice. “El canto nahua del siglo XVI: espacio de evangelización y subversión”. En *El ritual en el mundo maya: de lo privado a lo público.* Sociedad Española de Estudios Mayas y CEPHCIS-UNAM. Madrid: 2010.

Amelang James S. *Historias paralelas: judeoconversos y moriscos en la España moderna.* Tres Cantos. Ediciones Akal. Madrid: 2011.

Andrews, Richard; y Hassing Ross. *Treatise on the heathen superstitions that today live among the Indians native to this New Spain, 1629.* Norman University of Oklahoma Press. EUA: 1984.

Arrom, José Juan. *Imaginación del Nuevo Mundo.* Siglo XXI Editores. México: 1991.

Assmann, Jan. *Violencia y monoteísmo.* Fragmenta Editorial. España: 2014.

Augé, Marc. *El genio del paganismo.* Muchnik Editores. España: 1982.

Báez-Jorge, Félix; *Los oficios de las diosas;* Universidad Veracruzana; México, Xalapa: 1988.

- Benites, María Jesús. *Con la lanza y con la pluma. La escritura de Pedro Sarmiento de Gamboa*. Instituto Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Tucumán. Argentina: 2004.
- Bernand, Carmen, y Serge Gruzinski. *De la idolatría: Una arqueología de las ciencias religiosas*. Fondo de Cultura Económica. México: 2009.
- Biblia (La Santa Biblia). Antiguo y Nuevo Testamento*. Antigua versión de Casiodoro de Reina (1569), revisada por Cipriano de Valera (1602). Sociedades Bíblicas de América Latina. México: 1960.
- Biblia (Sagrada Biblia)*. Versión directa de las lenguas originales, por Eloíno Nacar Fuster y Alberto Colunga Cueto. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid: 1971.
- Botta, Sergio. *El politeísmo como sistema de traducción. La obra misionera de Toribio de Benavente Motolinia frente a la alteridad religiosa de la Nueva España*. En Guarua. Año 12. No.28 Sapienza Università di Roma. 2008.
- Bonifaz Nuño, Rubén. *Cosmogonía Antigua Mexicana*. UNAM. México: 1995.
- *Imagen de Tláloc, hipótesis iconográfica y textual*. Seminario de Estudios para la Descolonización de México. UNAM: 1986.
- Broda, Johanna. “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz”. En *Cosmovisión ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*. En *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas*. Broda, Johanna y Báez-Jorge, Félix (coordinadores). Fondo de Cultura Económica. México: 2001.
- Brown, Peter. *El cuerpo y la sociedad, los cristianos y la renuncia sexual*. Trad. Antonio J. Desmonts. Muchnik Editores. Barcelona: 1993.
- Burkhart, Louise M. *The Slippery Earth. Nahuatl-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*. University of Arizona Press, Tucson. United States of America: 1989.
- Castañeda Delgado, Paulino. *La teocracia pontifical en las controversias del Nuevo Mundo*. UNAM. México: 1996.
- Códice Borgia*. Fondo de Cultura Económica. México: 1963.
- Cohn, Norman. *Los demonios familiares de Europa*. Alianza Editorial. España: 1980.
- Chicomoztoc. Boletín del Seminario de Estudios para la Descolonización de México. Programa Editorial de la Coordinación de Humanidades, en la colección del Seminario de Estudios para la Descolonización de México. Universidad Nacional Autónoma de México: 1989.
http://www.descolonizacion.unam.mx/pdf/Ch1_1_Editorial.pdf
- Dámaso, Martín Alonso. *Enciclopedia del Idioma. Diccionario histórico y moderno de la lengua española*. Siglos XII al XX. Tomos I, II y III. Editorial Aguilar. España: 1947.

- De los Ríos, Fernando. *Religión y Estado en la España del siglo XVI*. Instituto de las Españas. Universidad de Columbia. EUA: 1927.
http://www.fernandodelosrios.org/index.php?option=com_content&view=article&id=10:religion-y-estado-en-la-espana-del-siglo-xvi&catid=92:libros&Itemid=93
- De Zayas, Rodrigo. *Los Moriscos y el racismo de Estado. Creación, persecución y deportación*. Editorial Almuzara. Córdoba, España: 2006.
- Diccionario de la Academia Mexicana de la Lengua* (AML). <http://www.academia.org.mx>
- Diccionario de Antropología*. Thomas Barfield. Siglo XXI Editores. México: 2000.
- Diccionario de la Lengua Española*. Real Academia Española. Vigésima segunda edición. México: 2001. <http://www.rae.es>
- Echeverry Pérez, Antonio José. “Por el sendero de la intolerancia. A cercamiento a la extirpación de idolatrías en el Nuevo Mundo en los siglos XVI y XVII”. En “Revista Historia Caribe” VII. No.21. 2012.
- Eljaber, Loreley. *Un país malsano. La conquista del espacio en las crónicas del Río de la Plata (Siglos XVI y XVII)*. Biblioteca Ensayos críticos. Universidad Nacional de Rosario (UNR). Argentina: 2011.
- Eudave Eusebio, Itzá. *Tlazohtotl: entre el amor y la inmundicia. La invasión de la palabra y los símbolos del México antiguo*. Programa Editorial de la Coordinación de Humanidades, en la colección del Seminario de Estudios para la Descolonización de México. Universidad Nacional Autónoma de México: 2013.
- Frey, Herbert. *La arqueología negada del nuevo mundo*. Siglo XXI. México: 2002.
- Galarza, Joaquín. *Tlacuiloa. Escribir pintando*. Tava Editorial. México: 1996.
- Garrido Aranda, Antonio. *Moriscos e indios. Precedentes hispánicos de la evangelización en México*. Instituto de Investigaciones Antropológicas e Instituto de Investigaciones Históricas. UNAM. México: 2013.
- Gernet, Jacques. *Primeras reacciones chinas al cristianismo*. Fondo de Cultura Económica. México: 1989.
- Gibson, Charles. *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*. Siglo XXI editores. México 2007.
- Graves Robert. *Los mitos griegos*. Vol. I y II. Alianza Editorial. Madrid: 1985.
- Gruzinski, Serge. *La guerra de las imágenes*. FCE. México: 2006.
- *La colonización de lo imaginario*. FCE. México: 2001.
- “Colonización y guerra de imágenes en el México colonial y moderno”. En Revista Internacional de Ciencias Sociales. América 1492-1992. Trayectorias históricas y desarrollo. UNESCO. 1992.

- Guzmán, Eulalia. *Una visión crítica de la conquista de México Tenochtitlan*. Instituto de Investigaciones Antropológicas. UNAM. México: 1989.
- Heródoto. *Historias*. Introducción, versión, notas y comentarios de Arturo Ramírez Trejo. Biblioteca *Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*. UNAM-Coordinación de Humanidades. México: 2008.
- Hipona, Agustín de. *La ciudad de dios*. Introducción y notas de Rosa M a. Marina Sáez. Editorial Gredos. Barcelona: 2007.
- Humboldt, Alejandro de. *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*. Estudio preliminar, revisión del texto, cotejos, notas y anexos de Juan A. Ortega y Medina. Editorial Porrúa. México: 1984.
- Iglesia, Ramón. *Cronistas e historiadores de la Conquista de México. El ciclo de Hernán Cortés*. El Colegio de México. México: 1980.
- Johansson K., Patrick. “Los coloquios de los doce: explotación y transfuncionalización de la palabra indígena”. En *La otra Nueva España*. Mariana Masera, coordinadora. UNAM-Azul. México: 2002.
- Jover Zamora, José María. “Prólogo a la Era Isabelina y el sexenio democrático (1834-1874)”. En Tomo XXXIV de *Historia de España*. Espasa-Calpe. España: 1981.
- León Portilla, Miguel. *Religión de los nicaraos. Análisis y comparación de tradiciones culturales nahuas*. UNAM-IIH: 1972.
- Toltecayotl. Aspectos de la cultura Náhuatl*. FCE. México: 1980.
- *La filosofía Náhuatl estudiada en sus fuentes*. Instituto de Investigaciones Históricas. UNAM. México: 1983.
- Leonard, Irving. *Los libros del conquistador*. Fondo de Cultura Económica. México: 2006.
- Lienhard, Martin. *La voz y su huella*. Ediciones Casa Juan Pablos. Universidad de Ciencias y Artes de Chapas, UNICACH. México: 2003.
- Limón Olvera Silvia. *El fuego sagrado y ritualidad entre los nahuas*. INAH-Conaculta y UNAM. México: 2001.
- López Austin, Alfredo. *La cosmovisión mesoamericana*. Temas mesoamericanos. Sonia Lombardo y Enrique Nalda (coords.) México: 1996.
- *La religión, la magia y la cosmovisión*. En Historia Antigua de México. Volumen IV. Coordinadores: Linda Manzanilla y Leonardo López Luján. INAH. Porrúa y UNAM; México: 2001.
- *Los mitos del tlacuache*. Alianza Editorial Mexicana. México: 1990.

- “Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa mesoamericana”. En *De Hombres y Dioses*. El Colegio de Michoacán y El Colegio de México. México: 1997.
- *Tamoanchan y Tlalocan*. Fondo de Cultura Económica. Selección de obras de antropología. México: 1993.
- *Cuerpo humano e Ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. Instituto de Investigaciones Antropológicas. UNAM. México: 1980.
- “Fusión y fisión de los dioses”. *Anales de Antropología*. Vol.20. Tomo II. Instituto de Investigaciones Antropológicas. UNAM. México: 1983.
- Lynch, Jhon. *El mundo hispánico en 1600, en Los Austrias, 1598-1700*. Editorial Crítica. Barcelona: 2007.
- Máynez Vidal, Pilar. “Los Hispanismos en la “doctrina cristiana” de Molina”. En *De historiografía lingüística e historia de las lenguas*. Ignacio Guzmán Betancourt, Pilar Máynez y Ascensión H. de León Portilla, coordinadores. UNAM y Siglo XXI. México: 2004.
- Manzano Moreno, Eduardo. *Conquistadores, emires y califas. Los Omeyas y la formación del Al-Andalus*. Editorial Crítica. Barcelona: 2006.
- Mendiola, Alfonso. *Retórica, comunicación y realidad. La construcción retórica de las batallas en las crónicas de la conquista*. Universidad Iberoamericana. México: 2003.
- *Bernal Díaz del Castillo: verdad romanesca y verdad historiográfica*. Universidad Iberoamericana. México: 2010.
- Menegus, Margarita; Morales, Francisco y Mazín, Oscar. *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España: la pugna entre las dos iglesias*. UNAM, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación y Bonilla Artigas Editores. México: 2010.
- Mires, Fernando. *La colonización de las almas. Misión y conquista en Hispanoamérica*. Libros de la Araucaria. Argentina: 2007.
- Molina, Fray Alonso de. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*. Editorial Porrúa. México: 2004.
- Montes de Oca Vega, Mercedes. “In iqualtica y ectica y gratia: los marcadores discursivos como estrategia para evangelizar”. En *De historiografía lingüística e historia de las lenguas*. Ignacio Guzmán Betancourt, Pilar Máynez y Ascensión H. de León Portilla, coordinadores. UNAM-Siglo XXI. México: 2004.
- *Los difrasismos en el Náhuatl del Siglo XVI*. Tesis de doctorado en Estudios Mesoamericanos. FFyL. UNAM. México: 2000.
- Moshe Halbertal y Avishai Margalit. *Idolatría. Guerras por imágenes: las raíces de un conflicto milenario*. Editorial Gedisa. España: 1992.

- Muchembled, Robert. *Historia del diablo. Siglos XII-XX*. Trad. Federico Villegas. Fondo de Cultura Económica. México: 2004.
- Muría, José María. *Sociedad prehispánica y pensamiento europeo*. Secretaría de Educación Pública. México: 1973.
- Navarrete, Federico. *Las fuentes indígenas más allá de la dicotomía entre historia y mito*. Revista Estudios de Cultura Náhuatl. Vol. 30. UNAM-IIH. México: 1999.
- *Hacia otra historia de América. Nuevas miradas sobre el cambio cultural y las relaciones interétnicas*. Instituto de Investigaciones Históricas. Universidad Nacional Autónoma de México. México: 2015.
- Nowotny, Karl. *Restos de especulaciones místicas de los indios prehispánicos*. INAH. México: 1966.
- *Tlacuilolli, style and contents of the mexican pictorial manuscripts with a catalog of the Borgia group*. Norman University of Oklahoma Press. EUA: 2005.
- Pagden, Anthony. *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Alianza Editorial. España: 1982.
- Pastor, Beatriz. *Discurso narrativo de la Conquista de América*. Ediciones Casa de las Américas. Cuba: 1983.
- Pastor Llana, Marialba. “Del estereotipo del pagano al estereotipo del indio. Los textos cristianos en la interpretación del Nuevo Mundo”. En Revista Iberoamericana, XI, 43. México: 2011.
- *Crisis y recomposición social. Nueva España en el tránsito del siglo XVI al XVII*. Fondo de Cultura Económica. México, 1999.
- *Cuerpos sociales, cuerpos sacrificiales*. Fondo de Cultura Económica- UNAM. México: 2004.
- Payás Puigarnau, Gertrudis. *El revés del tapiz. Traducción y discurso de identidad en la Nueva España (1521-1821)*. Editorial Parecos y Australes. España: 2010.
- “El historiador y el traductor. El complejo Garibay-León Portilla”. En Revista Fractal. No. 42. www.fractal.com.mx/F42Payas.htm
- Pérez-Amador Adam, Alberto. *De legitimatione imperii Indiae Occidentalis. La vindicación de la Empresa Americana en el discurso jurídico y teológico de las letras de los Siglos de Oro en España y los virreinos americanos*. Iberoamericana-Vervuert. Madrid: 2011.
- Pérez de Oliva, Hernán. *Historia de la invención de las Indias*. Siglo XXI. México: 1991.
- Pérez, Manuel, Claudia Parodi y Jimena Rodríguez. *No solo con las armas. Cultura y poder en la Nueva España*. Iberoamericana-Vervuert. Bonilla Artigas Editores. España: 2014.

- Rabasa, José. *De la invención de América. La historiografía española y la formación del eurocentrismo*. Universidad Iberoamericana. Departamento de Historia. Facultad. México: 2009.
- "Writing and Evangelization in Sixteenth-Century Mexico". En *Early Images of the Americas. Transfer and Invention*. Jerry M. Williams y Robert E. Lewis (editores). University of Arizona Press. Tucson, EUA: 1993.
- "Historiografía colonial y la episteme occidental moderna. Una aproximación a la etnografía franciscana, Oviedo y Las Casas". En *Historia y Ficción: crónicas de América*. Ysla Campbell (coordinadora). Universidad Autónoma de Ciudad Juárez. Chihuahua, México: 1992.
- Ríos Saloma, Martín. *La reconquista. Una visión historiográfica. Siglo XVI al XIX*. UNAM. México: 2011.
- Rodríguez, Jimena N. *Conexiones trasatlánticas. Viajes medievales y crónicas de la conquista de América*. El Colegio de México. México: 2010.
- Rozat Dupeyron, Guy. *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*. Universidad Veracruzana-INAH. México: 2002.
- *América, imperio del demonio*. Cuentos y recuentos. Universidad Iberoamericana. Historia y geografía. México: 1995.
- Rozitchner, León. *La cosa y la Cruz. Cristianismo y capitalismo*. Ed. Losada. Buenos Aires, Argentina: 1996.
- *Cuestiones cristianas*. Ediciones Biblioteca Nacional. Argentina: 2013.
- Rubial García, Antonio. "Imágenes de América en la España de los Austrias. En *El Mundo de Carlos V. De la España medieval al siglo de oro*. Sociedad Estatal para la conmemoración de los centenarios de Felipe II y Carlos V. Antiguo Colegio de San Ildefonso. México: 2000.
- Ruiz de Alarcón, Hernando. *Tratado de las idolatrías, supersticiones. Dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*. Notas y estudio de Francisco del Paso y Troncoso. Ediciones Fuente Cultural. México: 1953.
- *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios de esta Nueva España*. Secretaría de Educación Pública. México: 1988.
- Ruiz Sotelo, Mario. *Crítica de la razón imperial, La filosofía política de Bartolomé de las Casas. Siglo XXI*. México: 2010.
- Rucquoi, Adeline. *La historia medieval de la Península Ibérica*. El Colegio de Michoacán. México: 2000.
- Sanfuentes Olaya. *Develando el Nuevo Mundo. Imágenes de un proceso*. Pontificia Universidad de Chile. Chile: 2013.

- Saurin, Patrick. *Teocuicatl. Chants sacrés des anciens Mexicains*. Publications Scientifiques du Muséum. Mémoires de L'Institut D'Ethnologie. Paris: 1999.
- Segundo, Miguel. *Infiernos imaginarios. Reflexión sobre el Mictlán*. Tesis de licenciatura en Etnohistoria. Escuela Nacional de Antropología e Historia. ENAH. México: 2002.
- Simeón, Rémi. *Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana*. Siglo XXI Editores. México: 1996.
- Stresser-Péan, Guy. *El Sol-Dios y Cristo: la cristianización de los indios de México vista desde la Sierra de Puebla*. Trad. Roberto Rueda Monreal, Arturo Vázquez Barrón. Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México: 2011.
- Sullivan, Thelma. "Tlazolteotl-Ixcuina: The great spinner and weaver". En *The Art and Iconography of late Post-Classic Central Mexico*. Dumbarton Oaks Trustees for Harvard University. Washington: 1982.
- Tavárez David. *Las guerras invisibles. Devociones indígenas, disciplina y disidencia en el México colonial*. CIESAS, UABJO, Colmich, UAM-Iztapalapa. México: 2012.
- *Archivos, narrativas y silencios historiográficos sobre la extirpación de idolatrías en Nueva España*. Anuario de Estudios de América Latina. 2009.
- "La idolatría letrada: un análisis comparativo de textos clandestino rituales y devocionales en comunidades nahuas y zapotecas (1613-1654)". *Revista Historia Mexicana*. Vol. XLIX. Colegio de México. México: 1999.
- Torchia Estrada, Juan Carlos. *Filosofía y Colonización en Hispanoamérica*. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Filosóficas. Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe. UNAM. México: 2009.
- Villacañas, José Luis. *Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana. Una genealogía de la división de poderes*. Editorial Trotta. España: 2016.
- Vitoria, Francisco de. *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*. Espasa-Calpe. Tercera edición. Colección Austral. España: 1975.
- Zavala, Silvio. *La colonización española en América*. SEP-Setentas. México: 1972.

Sobre las consecuencias de la Colonización en América

Bartolomé, Miguel Alberto. *Gente de costumbre y gente de razón*. Siglo XXI. México: 1997.

Bonfil Batalla, Guillermo. "Identidad Nacional y Sobre la ideología del mestizaje". En *Obras escogidas de Guillermo Bonfil Batalla*. Selección de Lina Odena. Tomo 4. INI- INAH- CIESAS. México: 1972.

-----*México Profundo: una civilización negada*. Editorial Grijalbo. México: 1990.

Calvet, Louis-Jean. *Lingüística y colonialismo. Breve tratado de glotofagia*. FCE. México: 2006.

Castro-Gómez, Santiago. *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Editorial Pensar y Pontificia Universidad Javeriana. Colombia: 2010.

----- "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la "invencción del otro". En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (compilador). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Argentina: 2011.

Cerutti, Horacio. *Presagio y Tópica del Descubrimiento*. Centro Coordinador y difusor de Estudios Latinoamericanos. UNAM. México: 1991.

----- *Filosofía de la liberación latinoamericana*. Fondo de Cultura Económica. México: 2006.

Césaire Aimé. *Discurso sobre el colonialismo*. Ediciones Akal. España: 2006.

Colombres, Adolfo. *La colonización cultural de la América indígena*. Ediciones del Sol. Argentina: 2004.

----- *La emergencia civilizatoria de Nuestra América*. Centro de Investigación y Desarrollo de la cultura cubana Juan Marinello. Cuba: 2001.

Dussel, Enrique. "Eurocentrismo y Modernidad". En *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Walter Dignolo, compilador. Ediciones de Siglo y Duke University. Argentina: 2001.

----- *1492 el encubrimiento del otro. Hacia el origen del "Mito de la modernidad"*. Biblioteca Indígena. Bolivia: 2008.

----- "El primer debate filosófico de la modernidad". En *El pensamiento latinoamericano, del Caribe y latino (1300-2000): historias, corrientes, temas y filósofos*. Siglo XXI-Crefal. México: 2009.

----- "Europa, modernidad y eurocentrismo". En Lander, Edgardo. *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO-Unesco-CICCUS. Argentina: 2011.

Echeverría, Bolívar. *Definición de la cultura*. Itaca-Fondo de cultura Económica. México: 2010.

----- “La clave barroca de la América Latina”. Universidad Nacional Autónoma de México. México: 2002. <http://www.bolivare.unam.mx/ensayos.html>

----- “El guadalupanismo y el ethos barroco en América”. *En Meditaciones sobre el barroquismo*. Ponencia para Coloquio *Moving Worlds of the Baroque*. University of Toronto. Canadá: 2007. <http://www.bolivare.unam.mx/ensayos.html>

----- “La modernidad “americana”. *Claves para su comprensión*”. Universidad Nacional Autónoma de México. <http://www.bolivare.unam.mx/ensayos.html>

Estermann, Josef. “Colonialidad, descolonización e interculturalidad. Apuntes desde la Filosofía Intercultural”. En *Interculturalidad crítica y descolonización*. David Mora, compilador. Editado por el Instituto Internacional de Integración Andrés Bello. Bolivia: 2009.

Fanon, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Schapire Editor. Colección Mira. Argentina: 1974.

----- *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica. México: 1972.

----- *Racismo y cultura*. En *Cultura y resistencia cultural*. Var el Hilda (compiladora). Ediciones el caballito-SEP. México: 1985.

Florescano, Enrique. *Etnia, estado y nación* México. Editorial Taurus. México: 2001.

Freire, Paulo. *La invasión cultural*. En *Cultura y resistencia cultural*. Var el Hilda (compiladora). Ediciones el caballito-SEP. México: 1985.

Galeano, Eduardo. *Las venas abiertas de América Latina*. Siglo XXI. México: 1970.

Gandarilla Salgado, José Guadalupe. *Asedios a la totalidad. Poder y política en la modernidad desde un encare de-colonial*. Anthropos-CEIICH. Barcelona: 2012.

----- *América y el Caribe en el cruce de la modernidad y la Colonialidad*. Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. México: 2014

----- *Modernidad, crisis y crítica*. Ediciones La Cebra, Palinodia, UNAM, UMCE, ARCIS. Argentina: 2014.

González Casanova, Pablo. *Sociología de la explotación*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Buenos Aires, Argentina: 2006.

----- y Roitman, Marcos (coords.). “Las etnias coloniales y el Estado multiétnico”, en *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*, México, La Jornada, UNAM-CIICH. México: 1996.

- “Las etnias coloniales y el Estado Multiétnico”. En Democracia y Estado multiétnico en América Latina. La Tornada Ediciones-CEIICH-UNAM. México: 1996.
- “Colonialismo interno, una redefinición”. Revista Rebeldía. No. 12. México: 2011. http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/412trabajo.pdf 2.
- Grosfoguel, Ramón. “La Descolonización desde la economía política y los Estudios Postcoloniales: transmodernidad, pensamiento decolonial y colonialidad global”. En revista Tabula Rasa. No.4. Bogotá: 2006.
- “Racismo-sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios-epistemicidios de largo siglo XVI”. En revista Tabula Rasa No.19. Bogotá: 2013.
- “Decolonizing Post-Colonial Studies and Paradigms of Political-Economy: Transmodernity, Decolonial Thinking, and Global Coloniality”. University of California, Berkeley. EUA: 2011.
- Guevara Meza, Carlos. *Conciencia periférica y modernidades alternativas en América Latina*. INBA Publicaciones. México: 2011.
- Hall, Stuart. “Estudios Culturales: dos paradigmas”. En *Revista Colombiana de Sociología*. N° 27. Colombia: 2006.
- Illich, Iván. “Los valores vernáculos”. En *Obras reunidas*. Vol. II. Fondo de Cultura Económica. México: 2008.
- Jauregui, Carlos. *Canibalia: Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*. Iberoamericana-Vervuert. España: 2008.
- Kush, Rodolfo. *América profunda*. Editorial Biblos. Buenos Aires: 1999.
- *La negación en el pensamiento popular*. Editorial Las Cuarenta. Argentina: 2008.
- Lander, Edgardo. *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO-Unesco-CICCUS. Argentina: 2011.
- Lenkersdorf, Carlos. *Filosofar en clave tojolabal*. Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa. México: 2001.
- *Aprender a escuchar. Enseñanzas maya-tojolabales*. Plaza y Valdés. México: 2008.
- Maldonado-Torres, Nelson. “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”. En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica*. Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel (comp.). Pontificia Universidad Javeriana y Editorial Pensar. Colombia: 2007.
- Mariani, Bethania. *Colonizao Lingüística*. Editorial Pontes. Brasil: 2004.

- Mariategui, José Carlos. *Siete ensayos de la realidad peruana*. Editorial Solidaridad. México: 1969.
- Mignolo, Walter. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Gedisa. España: 2007.
- *La colonialidad: la cara oculta de la modernidad*. En “Historias locales, diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo”. Akal. Madrid: 2003.
- (Comp.). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Ediciones del Signo-Duke University. Argentina: 2001.
- (Comp.). *El color de la razón. Racismo epistemológico*. Ediciones del signo. Duke University. Argentina: 2008.
- “La colonialidad a lo largo y a lo ancho”. En *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. C LACSO-Unesco-CICCUS. Edgardo Lander (Comp.). Argentina: 2011.
- Mora, David. (comp.) *Interculturalidad crítica y descolonización*. Instituto Internacional de Integración Andrés Bello. Bolivia: 2009.
- O’ Gorman, Edmundo. *La invención de América*. Fondo de Cultura Económica. México: 2012.
- Olivé, León. “ Por una auténtica interculturalidad basada en el reconocimiento de la pluralidad epistemológica”. En *Pluralismo epistemológico*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y Muela del diablo Editores. Bolivia: 2009.
- Quijano, Anibal. *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. En *La colonialidad del saber*. Ed. Ciccus-Clacso-Unesco. Argentina: 2011.
- *Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina*. En Anuario Mariateguiano. Vol. IX. No.9. Perú: 1997.
- *Raza, Etnia y Nación en Mariategui: cuestiones abiertas*. En revista Amauta. Perú: 1992 a.
- *Cuestiones y Horizontes. De la Dependencia Histórico-Estructural a la Colonialidad-Descolonialidad del Poder*. Selección y prólogo Danilo Assis. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Argentina: 2014.
- y Wallerstein, Immanuel. *La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial*. En “América 1492-1992. Trayectorias históricas y elementos de desarrollo”. Unesco: 1992 b.
- Rivera Cuisicanqui, Silvia. *Ch’ixinakax Utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Ediciones Tinta limón. Argentina: 2010 (a).

-----*Mestizaje Colonial. En Violencias re-encubiertas en Bolivia.*
Editorial Piedra Rota. Bolivia: 2010 (b).

Subirats, Eduardo. *El continente vacío. La conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna.* Siglo XXI. México: 2012.

Todorov, Tzvetan. *Nosotros y los otros.* Siglo XXI. México: 2000.

Villoro, Luis. *Estado plural. Pluralidad de culturas.* Paidós-UNAM. México: 1998.

Walsh Catherine. *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas.* Universidad Andina Simón Bolívar y Ediciones Abya-Yala. Ecuador: 2005.

----- *Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época.* Universidad Andina Simón Bolívar. Ediciones Abya-Yala. Ecuador: 2009.

Zea, Leopoldo. *El problema de la Identidad Latinoamericana.* Nuestra América. Centro Coordinador de Estudios Latinoamericanos. UNAM. México: 1985.

Para repensar el mundo moderno-colonial

Autoras varias. *Africana, aportaciones para la descolonización.* Ozeba. Barcelona: 2013.

Amin, Samir. *El eurocentrismo. Crítica de una ideología.* Siglo XXI Editores. México: 1989.

Beuchot, Mauricio. *Hermenéutica, analogía y símbolo.* Editorial Herder. México: 2004.

Bourdieu, Pierre. *Capital Cultural, Escuela y Espacio Social.* Siglo XXI Editores. México: 1997.

Delumeau, Jean. *El miedo en occidente. Siglos XIV al XVIII.* Mauro Armijo. (trad.) Editorial Taurus. España: 1989.

Federici, Silvia. *Calibán y la bruja. Mujeres cuerpo y acumulación originaria.* Ediciones Tinta Limón. Argentina: 2010.

Ferro, Marc. *La colonización, una historia global.* Siglo XXI. México: 2000.

Foucault, Michael. *Vigilar y castigar.* Siglo XXI Editores. México: 2009.

Gertz, Clifford. *La interpretación de las culturas.* Editorial Gedisa.

Horkheimer, Max y Adorno Theodor. *Dialéctica de la Ilustración.* Editorial Trotta. España: 2009.

Randa, Alexander. *El Imperio mundial.* Editorial Luis de Caralt. Barcelona: 1968.

- Romero, José Luis. *La cultura occidental. Del mundo romano al siglo XX*. Siglo XXI. Argentina: 2011.
- Said, Edward. *Orientalismo*. Debolsillo. México: 2009.
- Tsenay Serequeberhan. “La crítica al eurocentrismo y la práctica de la filosofía africana”. En *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Walter Mignolo, compilador. Ediciones del Signo y Duke University. Argentina: 2001.
- Vázquez García, Francisco. *La invención del racismo. Nacimiento de la biopolítica en España, 1600-1940*. Akal. Madrid: 2009.
- Wade Labarge, Margaret. *La mujer en la Edad Media*. Trad. Nazaret de Terán. Editorial Nerea. Madrid, España: 1989.
- Wallerstein Immanuel. *El moderno sistema mundial. Tomos I y II*. Editorial Siglo XXI. México: 2006.
- *Universalismo europeo. El discurso del poder*. Siglo XXI Editores. México: 2007.