

# Etnografía y descripción

El discurso etnográfico en la  
*Historia general de las cosas de la Nueva España*  
de Fray Bernardino de Sahagún

María Soledad **PÉREZ LÓPEZ**

**UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL**



# **Etnografía y descripción**

*El discurso etnográfico en la Historia general  
de las cosas de la Nueva España de  
Fray Bernardino de Sahagún*



# **Etnografía y descripción**

*El discurso etnográfico en la Historia general  
de las cosas de la Nueva España de  
Fray Bernardino de Sahagún*

*María Soledad Pérez López*

**30**  
ANOS

**UNIVERSIDAD  
PEDAGÓGICA  
NACIONAL**

Etnografía y descripción. *El discurso etnográfico en la Historia general de las cosas de la Nueva España de Fray Bernardino de Sahagún*

María Soledad Pérez López

Sylvia Ortega Salazar

*Rectora*

Aurora Elizondo Huerta

*Secretaria Académica*

Manuel Montoya Bencomo

*Secretario Administrativo*

Adrián Castelán Cedillo

*Director de Planeación*

Juan Acuña Guzmán

*Director de Servicios Jurídicos*

Fernando Velázquez Merlo

*Director de Biblioteca y Apoyo Académico*

Adalberto Rangel Ruiz de la Peña

*Director de Unidades UPN*

Juan Manuel Delgado Reynoso

*Director de Difusión y Extensión Universitaria*

**Coordinadores de área académica:**

María Adelina Castañeda Salgado. *Política Educativa, Procesos Institucionales y Gestión*

Alicia Gabriela Ávila Storer. *Diversidad e Interculturalidad*

Cuauhtémoc Gerardo Pérez López. *Aprendizaje y Enseñanza en Ciencias, Humanidades y Artes*

Verónica Hoyos Aguilar. *Tecnologías de la Información y Modelos Alternativos*

Eva Francisca Rautenberg Petersen. *Teoría Pedagógica y Formación Docente*

*Diseño de colección:* Rayo de Lourdes Guillén Castrillo

*Formación:* María Eugenia Hernández

1a. edición 2008

© Derechos reservados por la autora.

© Derechos reservados para esta edición por la Universidad Pedagógica Nacional.

Esta edición es propiedad de la Universidad Pedagógica Nacional,

Carretera al Ajusco núm. 24, Col. Héroes de Padierna, Tlalpan,

C.P. 14200, México, D.F. [www.upn.mx](http://www.upn.mx)

ISBN 978-607-413-019-5

GN3797.5	Pérez López, María Soledad
P4.3	Etnografía y descripción : el discurso etnográfico en la Historia general de las cosas de la Nueva España de Fray Bernardino de Sahagún / María Soledad Pérez López. - México : UPN, 2008. 424 p. ISBN 978-607-413-019-5

I. ETNOGRAFÍA. 2. APRENDIZAJE MEDIANTE DESCUBRIMIENTO.  
3. INDIOS DE MÉXICO - HISTORIA. I. T.

*Queda prohibida la reproducción parcial o total de esta obra, por cualquier medio, sin la autorización expresa de la Universidad Pedagógica Nacional.*

*Impreso y hecho en México.*

# ÍNDICE

<b>PRÓLOGO</b> .....	9
<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	11
<b>PRIMERA PARTE</b>	
<b>LA ENCICLOPEDIA</b> .....	19
Capítulo 1. Los inventarios de idolatrías.....	21
1.1 Oralidad y escritura.....	29
1.2 La obra de Sahagún.....	37
1.3 La caracterización genérica de la obra.....	49
Capítulo 2. El orden de las palabras.....	57
2.1 El calepino.....	57
2.2 El tratamiento enciclopédico.....	67
2.3 La traducción .....	75
2.4 El contexto textual .....	94
2.5 Los campos conceptuales.....	103
Capítulo 3. El orden de las cosas.....	107
3.1 El pensamiento enciclopédico.....	107
3.2 Lo universal y lo relativo .....	117
3.3 Las fuentes y las autoridades.....	129

## **SEGUNDA PARTE**

<b>EL DISCURSO INQUISITORIAL Y LA ALTERIDAD</b> .....	135
Capítulo 4. La Inquisición y las idolatrías en Nueva España.....	137
4.1 Las instancias inquisitoriales en Nueva España.....	137
4.2 Los expertos en demonolatría.....	146
4.3 La escritura como conjuro.....	151
Capítulo 5. La Inquisición y las desviaciones del culto.....	153
5.1 El dominio inquisitorial.....	153
5.2 La alteridad como teología.....	160
5.3 La oralidad registrada.....	167
Capítulo 6. La sociedad idólatra.....	184
6.1 Los dos estadios.....	184
6.2 Las supersticiones.....	193
6.3 Los dominios de la superstición.....	200
6.4 Lo natural y lo sobrenatural.....	235
Capítulo 7. El método de Sahagún: confesar, interrogar.....	255
7.1 La confesión penitencial.....	258
7.2 La confesión judicial.....	265
7.3 Los “hechos” y su representación.....	271



### **TERCERA PARTE**

<b>LA REPRESENTACIÓN DEL “OTRO”</b> .....	279
Capítulo 8. El etnógrafo .....	281
8.1 Precusores y fundadores .....	281
8.2 Etnografía y descripción .....	288
8.3 El objeto en antropología.....	294
Capítulo 9. El “otro” de la <i>Historia general</i> .....	305
Capítulo 10. La palabra de los mexicanos .....	319
10.1 La tradición oral .....	325
10.2 Los discursos-objeto.....	329
10.3 Creer .....	337
10.4 Decir .....	341
Capítulo 11. La mirada de Sahagún .....	347
11.1 El aparato descriptivo .....	352
11.2 La narración .....	355
11.3 Las significaciones .....	362
Capítulo 12. El fin de los mexicanos.....	380
12.1 La temporalidad.....	380
12.2 Los indios desaparecen.....	389
12.3 Tiempo e historia .....	401
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	410



## PRÓLOGO

Este trabajo es producto de la tesis doctoral que presenté en la Escuela de Altos Estudios de París en 1998. Fue redactada en francés y la traducción implicó un largo proceso, entre otras cosas, por mi regreso como docente a la Universidad Pedagógica Nacional en la Licenciatura de Educación Indígena, que me llevó por otros caminos y, en apariencia, me alejó del tema. Digo en apariencia porque la temática trabajada en este libro se sitúa en el campo del análisis del discurso y las necesidades de formación básica de los estudiantes de la licenciatura, bilingües español-lenguas indígenas, demandaban adentrarse en la lingüística descriptiva y la didáctica de la lengua. Sin embargo, mi relación docente con ellos, conforme se fue haciendo más cercana de sus inquietudes y sus esperas, me regresó a lo que yo creía había dejado atrás.

Las discusiones y las reflexiones dentro de las aulas me hacen recurrir con frecuencia al texto de fray Bernardino de Sahagún; *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Los estudiantes, con sus pláticas, con sus razonamientos, con las descripciones de sus realidades, con sus enseñanzas me hacen pensar a veces que escucho a aquellos antiguos mexicanos que introdujeron a Sahagún a su mundo. Les pido que lo lean y me lo comenten porque la lectura de la obra del franciscano está llena de sorpresas para ellos y para mí. Se reconocen, reconocen sus formas de organización, los ritos de petición de lluvias, las peticiones de mano, las causas de las enfermedades, las sabias y floridas palabras de los ancianos que Sahagún registró en su libro. Nos recuerdan que esas palabras en lenguas indígenas siguen esperando su análisis discursivo para ser reflexionadas en las aulas a las que asisten los niños indígenas. Pero sobre todo, me recuerdan que Sahagún formó una escuela de intelectuales mexicas, estudiosos de su cultura y de su lengua, formadores de su pueblo.

Espero que este trabajo les aporte algo en su compromiso de desarrollar una educación respetuosa de lo que son y de lo que serán después de su paso por las aulas de esta universidad.

## INTRODUCCIÓN

El descubrimiento de América y el encuentro con las poblaciones que lo habitaban, tuvo repercusiones importantes sobre la visión del mundo que había elaborado una Europa enclavada entre la Edad Media y el Renacimiento. A las modificaciones en las representaciones geográficas, le correspondieron también cambios en los mapas antropológicos. Fue necesario resituar a los grupos humanos para explicar la existencia de hombres, de quienes los saberes enciclopédicos y bíblicos no hablaban. Estos cambios, es verdad, no se dieron rápidamente. Georges Minois en *La science et l'église* relata que en 1599, cuando las minas de Potosí empezaban a agotarse, se reimprimía en Europa la *Description du monde*, de Jean Segnat, en el que el nuevo continente no aparecía. Pero aún así es cierto que en las nuevas tierras, una intensa actividad de escritura se desarrollaba alrededor de los descubrimientos imprimiendo a los discursos cambios significativos.

Es en este periodo que la antropología sitúa los inicios de la reflexión antropológica, momento en el que varios discursos sobre el origen y la naturaleza de los pueblos de América son elaborados. Entre éstos, la *Historia general de las cosas de la Nueva España*, de Fray Bernardino de Sahagún, tiene un lugar importante ya que se considera una de las obras sobre los pueblos del nuevo continente más completas, pero también porque el método utilizado para elaborarla, por su originalidad y su rigurosidad, ha sido inscrito en la más pura tradición etnográfica.

Sin embargo, la *Historia general de las cosas de la Nueva España* se ha clasificado genéricamente como una enciclopedia fuertemente influenciada por lo que se denomina el enciclopedismo medieval. Se ha reconocido en su disposición temática, el orden medieval que clasificaba las cosas según un orden jerárquico que iba de las cosas divinas al hombre y a la naturaleza. Pero también se ha observado que la obra presenta desviaciones en relación con este orden sobre todo por la introducción de dos de los libros que la componen: el libro seis, sobre los discursos de los ancianos y el libro doce, en el que se recopilan los relatos que los nahuas, participantes o testigos de la conquista, le hicieron al franciscano.

Al mismo tiempo, por el método utilizado por Sahagún para recopilar las informaciones –recopilación de discursos, consulta de pictografías y de informantes en su lengua– se le ha considerado como precursor de la etnografía actual. El texto, sin embargo, a diferencia de la etnografía de ahora, fue concebido para su publicación en una versión bilingüe que incorporaba además, las pictografías elaboradas por los informantes. En este trabajo no se analizan las pictogra-

fías, pues por un lado, lo que nos interesa es el discurso y la imagen que el franciscano quería mostrar de la sociedad mexicana a un público hispanófono a través de las conceptualizaciones, y por otro, éstas necesitarían una metodología diferente de análisis.

La lectura de la *Historia general* que se propone aquí, se pregunta si los estudios de las supersticiones que se desarrollaban en el siglo xvi, ¿no representarán el eslabón perdido que hace que la caracterización de la obra se sitúe en ese vacío temporal que separa a la enciclopedia medieval de la etnografía moderna? ¿No podrán aclararnos sobre el desarrollo de un método para observar al otro al informarnos sobre las elecciones metodológicas y de presentación de la información de la *Historia general*?

Cuando la antropología historiza la disciplina, cuando revisa los “momentos intensos” de la reflexión sobre “el otro”, difícilmente logra una visión unificada en parte, por las diferentes perspectivas desde las que se plantea: ¿Se historiza un método o un objeto? ¿Se privilegia la descripción y la observación del otro o el sistema de referencias que permiten explicarlo? ¿Podemos hablar de acumulación de saberes o de diferentes configuraciones del saber? En efecto, los sujetos que históricamente han abordado los problemas de los cuales una disciplina se ocupa, no lo han hecho desde los cuestionamientos que nos planteamos ahora, ni en una perspectiva genérica en la que los saberes producidos se clasificarían al interior de una ciencia constituida. Así, M. Duchet se pregunta ¿qué tipo de discurso histórico se convirtió en discurso etnológico para tratar un nuevo orden de conocimientos? ¿En qué momento la historia envió en sus márgenes

nes a los pueblos denominados “salvajes”? En el recorrido que hace de las diferentes obras que de Lafitau a Morgan, abordan las relaciones entre los pueblos llamados “civilizados” y “salvajes”, encuentra que una diferencia se establece entre las historias-narración y las historias-descripción. La descripción se constituye como el mejor medio para hablar de los pueblos de los que no se podía reconstituir la historia por falta de testimonios escritos. Es ese saber el que se convierte en discurso etnológico.

Ahora bien, sabemos que otra división se establece, la que separa el folklore de la etnología, aun si Lévi-Strauss reivindica el primero como parte de la etnología, en su surgimiento en el siglo XIX, es definido como un campo del saber que se ocupa de las culturas orales al interior de las sociedades con escritura, en ese marco se producen las nociones de literatura oral y literatura popular. ¿Cómo se produce esta separación entre etnología, historia y folclor? ¿Por qué los inicios de la reflexión etnológica se sitúan en el siglo XVI y los del folklore en el siglo XIX?

Hemos decidido abordar estas preguntas desde la revisión de las concepciones y los métodos elaborados en el siglo XVI, momento en el cual los misioneros llegan a América para evangelizar las Nuevas Tierras y en el que la religiosidad popular y de los convertidos es objeto de una mirada particular en Europa. Entre los siglos XII y XVII, se crea un campo del saber en el Viejo Mundo que se ocupa de las prácticas de las poblaciones judías y moras convertidas, así como de las de los europeos cristianizados desde hacía mucho tiempo, pero que se consideraban como restos de tradiciones pagana e idolátricas. Cuando los estudiosos, humanistas de los



siglos XVI, XVII y XVIII compilan volúmenes de “costumbres” y “creencias” de las capas populares o de poblaciones conversas, es para rechazarlas a nombre de la religión y de la razón. Para los autores de los tratados de supersticiones, los idólatras aparecen como “otros” desde una perspectiva religiosa y se dedican a describir y a explicar sus prácticas y sus producciones orales.

Ahora bien, cuando los misioneros llegan a América, en el siglo XVI, no sólo se preguntaron por el origen de las poblaciones que lo habitan o sobre la naturaleza de éstas, sino también sobre las razones “divinas” que dejaron a tantos hombres en la idolatría y fundamentalmente sobre las formas que este objeto tomaba en esas tierras. Pero si las primeras preguntas han sido objeto de varias investigaciones, las últimas han sido poco retomadas.

Algunos estudios sobre los misioneros de América sugieren las relaciones entre los tratados de supersticiones y las obras producidas por estos hombres de terreno. C. Bernard y S. Gruzinski muestran que esta búsqueda organizó y produjo un saber sobre el comportamiento religioso de los hombres, tanto de los observados como de los observadores. Sin embargo, el acercamiento de estos autores trabaja sobre un conjunto de autores cuyas obras son desiguales, tanto por el volumen como por las formas discursivas utilizadas y los objetivos. Es innegablemente un trabajo muy interesante, pero necesitaron una perspectiva amplia en cuanto al contexto intelectual de la época que pudiese dar cuenta de autores provenientes de horizontes muy diversos: soldados, laicos cultivados, misioneros, etcétera. No obstante se acercan a un discurso de los misioneros que indudablemente lle-

va a un sistema de explicaciones, organizado alrededor de lo que se ha denominado la demonolatría.

A. Pagden, por su parte, también revisa en algún momento este campo cuando relaciona las declaraciones de Acosta, quien se explica la existencia de prácticas que los misioneros interpretan como la confesión, la comunión y las fiestas del *corpus cristi*, en términos de “inversión” del rito cristiano, con el discurso de Pedro Ciruelo, el autor de uno de los tratados de supersticiones más conocidos en el mundo cristiano de la época.<sup>1</sup> Podemos también referirnos al comentario de G. Baudot, en su introducción del tratado de supersticiones de Olmos, cuando se pregunta por qué el franciscano copió lo sustancial de su obra de un tratado que circulaba en España y en el cual él había colaborado, siendo que conocía el mundo indígena lo suficiente como para producir una obra más adaptada culturalmente. Pero en general, poco se relaciona el discurso de los misioneros con el de los tratados de las supersticiones, y podemos preguntarnos por qué. ¿Se piensa que esta perspectiva contribuiría a la leyenda negra al mostrar la cara amable de la conquista cercana a la de los terribles cazadores de idolatrías? ¿O se piensa que la cuestión no estaba al centro de las preocupaciones de los precursores-etnógrafos y que no tuvo lugar en la configuración de sus descripciones? ¿O se considera que el discurso demonológico no podía ser generador de nuevos conocimientos? Y, sin embargo, creemos necesario interrogarnos sobre las relaciones entre el saber producido en Europa sobre las culturas

---

<sup>1</sup> Pagden A., *La caída del hombre. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, Madrid, Alianza editorial, 1988, pp. 235-236.

populares y los conversos, y el que se desarrolla en América, así como de los métodos de aprehensión del otro.

Es en el campo metodológico que la *Historia general* produjo su mayor aporte y que no se reduce al método de interrogación de los informantes, sino que comprende la escritura. Es esta aproximación la que ha sido reivindicada por la etnografía y la que, en el siglo xvi, dibujaba ya la pregunta que más tarde se plantearía la disciplina: ¿Cómo podemos aprehender una cultura a partir de un sistema de referencias extranjero a la misma?

Nos interesa revisar cómo un autor del siglo xvi, tal fray Bernardino de Sahagún, da cuenta de una sociedad con la que el saber europeo se encuentra por primera vez, a partir del sistema de referencias de su época y de su formación, pero, sobre todo, cómo lo desarrolla en un nuevo contexto, dando lugar a un saber considerado hoy etnológico.

Para este estudio nos hemos inspirado en los aportes de la escuela llamada de la Lógica Natural. Se retoma el concepto de “esquematización descriptiva”, propuesto por J. M. Borel para el análisis de los discursos científicos. Esta noción se refiere a los procedimientos puestos en juego por un sujeto para apropiarse de un saber, revisa las bases epistemológicas en las que se construye un trabajo científico, lo que se denomina un modelo, pero también las condiciones objetivas y subjetivas de su aplicación. Se trata de situarse entre lo que un autor dice querer hacer y lo que realmente hace.



*Ainsí que el presente volumen se podrá tener  
o estimar como un tesoro del lenguaje y vocablos  
de esta lengua mexicana, y una recámara muy  
rica de las cosas que hay en esta tierra.*

Fray Bernardino de Sahagún

## PRIMERA PARTE

# ***LA ENCICLOPEDIA***



## LOS INVENTARIOS DE IDOLATRÍAS

Tan pronto los europeos instalados en América escribieron acerca de las nuevas tierras y los hombres que las poblaban se revela una actividad necesaria. Las producciones se multiplican y se transforman influyendo unas sobre otras, al ritmo de las nuevas expediciones y de las situaciones. Esto hace que la literatura producida en esa época presente características diversas, no sólo en cuanto a los contenidos sino también en las formas utilizadas.

Las propuestas de clasificación de este volumen de documentos son variadas, según el punto de vista del enfoque. Es posible encontrar clasificaciones en cuanto el estilo, los temas o las actitudes de los autores hacia los objetos de los que escriben. Se distingue, por ejemplo, el relato autobiográfico, que pone el “yo” en primer plano y que registra lo que vio o escuchó; los relatos que priorizan el “ellos”, que se elaboran según el testimonio de los sujetos implicados y que nece-

sitaron un amplio trabajo de investigación. Algunas clasificaciones distinguen entre lo escrito desde la metrópoli, de aquellos que se elaboran en las nuevas tierras, en el terreno. La lista de clasificaciones propuestas y de criterios utilizados podría ser larga, y uno puede no estar de acuerdo con algunas de ellas, pero son reveladoras de la existencia de producciones bastante diferentes.

Podemos decir que la preocupación descriptiva se impone como el producto de una realidad diferente, pero que no tiene siempre ni la misma profundidad ni los mismos objetivos al interior de las obras. Así, en las cartas de Hernán Cortés<sup>2</sup> se encuentra una descripción de la ciudad de Tenochtitlán que evalúa los caballos, las tropas que pueden pasar por la calzada principal de la ciudad. En Bernal Díaz del Castillo y su *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*<sup>3</sup> encontramos largas descripciones de la ciudad y el mercado, pero siempre en el marco de un evento preciso, la llegada a México Tenochtitlán, como otro más en una larga lista cronológica. La descripción en este autor tiene del relato histórico o del relato de viajero del cual Brunel dice que “el lugar preciso, el detalle registrado, importan menos que los grandes esquemas narrativos presentes desde la literatura antigua”.<sup>4</sup>

Al lado de Cortés y de Bernal Díaz del Castillo, como ejemplo de esta variedad temática y estilística, se halla la obra de Bartolomé de las Casas, cuya producción escrita es

---

<sup>2</sup> Cortés, H., *Cartas de relación*, Madrid, Ed. Historia 16, 1985.

<sup>3</sup> Díaz del Castillo, B., *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Madrid, Ed. Historia 16.

<sup>4</sup> Brunel, P., *Metamorphoses du récit de voyage*, Paris-Geneve, Champion-Slatkine, 1984, p. 9, “Le lieu précis, le détail recueilli important moins que les grands schèmes narratifs qui sont présents dès la plus ancienne littérature”.



fundamentalmente argumentativa, y ha sido situada por C. Bernard y S. Gruzinski, en *De l'idolâtrie*,<sup>5</sup> como la base de los primeros trabajos en la línea de una antropología de las religiones. Con *De las Casas* nos aproximamos al campo de los misioneros donde la observación y la descripción dejan de ser un comentario al margen o el marco de una narración para convertirse en un objetivo. El hombre y sus obras pasan a ser el centro de los escritos.

Entre esta categoría de escritores, los franciscanos se distinguen puesto que en su trabajo con los grupos de poblaciones de las nuevas tierras, se dieron como tarea la de "levantar el inventario meticuroso de sus creencias, ritos, formas de organización y costumbres".<sup>6</sup> Durán, quien era dominicano, es una excepción. Esta precoz vocación americanista tenía razones profundas. Enraizada en los sueños milenaristas para los cuales era necesario convertir a los últimos paganos en el objetivo de instaurar la iglesia espiritual, el estudio de las sociedades del nuevo mundo era un camino obligado. Las investigaciones llevadas a cabo por los evangelizadores y las obras producidas se proponían obtener un inventario detallado de prácticas y orígenes de éstas, para encontrar las pruebas de la pertenencia de estas poblaciones al género humano, producto de la Creación. Era importante para ellos desterrar la idolatría conservando los elementos importantes para la construcción de la nueva sociedad.

---

<sup>5</sup> Bernard, C. y S. Gruzinski, *De l'idolâtrie; une archeologie des sciences religieuses*. París, Éditions du Seuil, 1988

<sup>6</sup> Baudot G., *Utopie et Histoire au Mexique; Les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine. (1550-1560)*, Toulouse, Privat, 1977, p. 72, "Dresser l'inventaire écrit et méticuleux de leurs croyances, de leurs rites, de leur société et de leurs mœurs".

Pero si bien es cierto que las obras de los evangelizadores comparten esta perspectiva, también presentan diferencias, sobre todo a nivel de la organización, de la estructura de los textos. G. Baudot<sup>7</sup> establece una separación entre los trabajos de “los doce primeros”, Motolinía, Olmos, Las Navas y fray Martín de la Coruña y la obra de Sahagún. Esta separación obedece más a un criterio cronológico, toma en cuenta la actitud de las autoridades de la Colonia hacia el trabajo desarrollado por ellos y los sueños compartidos por los primeros arrivantes, pero también reconoce que hay diferencias estilísticas y que una obra como la de Sahagún, por su profundidad y su extensión, necesita ser estudiada aparte.

De hecho, hay variaciones en la estructura de los textos que provienen de la forma en que los objetos de investigación fueron presentados en lo escrito. A pesar de que faltan estudios más completos sobre las especificidades estilísticas del conjunto de producciones de la época, es posible presentar algunas características *grosso modo*.

Las obras de Motolinía y de Durán fueron redactadas en primera persona del singular y trabajan sobre interpretaciones: Los autores asumen su discurso e introducen apreciaciones sobre los objetos que registran. La *Historia de los indios de la Nueva España*, de Fray Toribio de Benavente<sup>8</sup> es una mezcla de estilos en los cuales el narrativo prima sobre la descripción. La línea de continuidad del relato es dada, más que por la temática anunciada por el autor, por la narración de la historia de la evangelización de los indios. El texto de

---

<sup>7</sup> *Idem*.

<sup>8</sup> Benavente, Fray Toribio de, *Historia de los indios de la Nueva España*, Madrid, Clásicos Castalia, 1995.

Motolinía, así como el de Benavente, es muy cercano del estilo de principios del Renacimiento, según la caracterización propuesta por Berthelot y Cornilliat de este periodo. Para estos autores, la prosa de la segunda mitad del siglo XVI, presenta una gran diversidad de temas, se trata de decir todo “en un diálogo permanente entre la masa de textos antiguos, de los nuevos saberes o simplemente de hechos”.<sup>9</sup> De esta manera podemos encontrar en Motolinía el relato hagiográfico, la descripción de la nueva tierra y de sus habitantes y la crónica de la evangelización.

Sobre Durán y su libro *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de la Tierra Firme*,<sup>10</sup> T. Todorov observa que éste a veces percibe su obra como una traducción de lo que le han dicho, pero en realidad Durán practica con frecuencia confrontaciones de las informaciones, abandona la línea del relato para ir a buscar informaciones de otras fuentes, enuncia las razones que le llevan a elegir tal o tal versión y se refiere su experiencia en tanto que niño criado en México.<sup>11</sup> En efecto, la obra de Durán, como la de Sahagún, tienen coherencia temática, las dos primeras partes tratan de la religión de los mexicanos y la tercera de su historia, pero a diferencia de la obra de Sahagún, ésta se escribe en primera persona del singular y el autor interviene para dar su opinión.

En tanto fray Martín de la Coruña, al que G. Baudot atribuye la *Relation de Michoacán*, aunque otros investigadores

<sup>9</sup> Berthelot y Cornilliat (comp.), *Littérature et documents: Moyen-Âge XVIème siècle*, Paris, Nathan, 1988, p. 408, “Dans un dialogue permanent avec la masse des textes antiques, des savoirs nouveaux, ou simplement des faits”.

<sup>10</sup> Durán, Diego Fray, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, México, Porrúa, 1967.

<sup>11</sup> Todorov, T. *La conquête de l'Amérique*, Paris, Éditions du Seuil, p. 231.

la adjudican a fray Jerónimo de Alcalá, aparece como un simple traductor de los relatos de los antiguos purépechas: “Pues, ilustrísimo Señor, esta escritura y relación presentan a Vuestra Señoría los viejos de esta Ciudad de Michoacán y yo también en su nombre, no como autor sino como intérprete de ellos”.<sup>12</sup> La traducción se encuentra marcada por las observaciones sobre el sentido de las expresiones idiomáticas y metafóricas y el texto va del estilo directo al indirecto libre.<sup>13</sup> Estilísticamente hablando, es el más cercano al trabajo de Sahagún.

La obra mayor del franciscano, la *Historia general de las cosas de la Nueva España*, forma parte de este conjunto de producciones pero observa características que la distinguen del resto, se piensa que es muy cercana a la de Olmos. Por desgracia la producción de éste último no ha podido ser reconstituida, a pesar de los esfuerzos de varios especialistas. Se sabe, sin embargo, que al igual que Sahagún, emprendió el registro de las tradiciones orales de los antiguos mexicanos, y los comentarios de los autores de la época llevan a pensar que entre estos dos autores hubo una serie de influencia en cuanto a la dirección del trabajo emprendido, tanto en lo que concierne a los puntos de interés como a la metodología utilizada.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> Relation de Michoacan, Paris, Gallimard, 1984, p. 52.

<sup>13</sup> T. Todorov, *op. cit.*, p. 231.

<sup>14</sup> J. K. Wilkerson, dans son article “The ethnographic works of Andrés de Olmos, précurseur and contemporary of Sahagún”, en *The work of Sahagún, sixteenth century Mexico*, Albuquerque: University of New Mexico Press, 1974, s’applique à montrer les ressemblances entre les codex Tudela (anonyme) et un autre document *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, attribué ce dernier à Olmos, pour suggérer les lignes suivies par celui-ci dans sa quête sur les sociétés indigènes du Mexique pré-hispanique et son influence sur Sahagún.

La *Historia general* de Sahagún contiene coherencia temática, al igual que la de Durán, pero a diferencia de éste último sus comentarios sobre el objeto de su discurso se mantienen separados de las informaciones que proporciona. Esta elección estilística produce un texto mayoritariamente descriptivo y, como lo han observado los estudiosos de su obra, en apariencia sin juicios de valor. M. Sauve, por ejemplo, compara dos fragmentos descriptivos sobre los sacrificios humanos, uno de la obra de Motolonía y otro de la de Sahagún:<sup>15</sup>

Llegándolos al tejón, que era una piedra de tres palmos en alto o poco más, y dos de ancho, o casi, echábanlos sobre ella de espaldas y tomábanlos cinco: dos por las piernas y dos por los brazos y uno por la cabeza, y venía luego el sacerdote que le había de matar y dábale con ambas manos, con una piedra de pedernal, hecha a manera de hierro de lanzón, por los pechos y por el agujero que hacía metía la mano y arrancábale el corazón, y luego le ofrecía al sol; echábale en una jícara.

Mientras que Motolinía describe así:

Tenían una piedra larga... en esta piedra tendían a los **desventurados** de espaldas... y el pecho muy tieso, porque los tenían atados de los pies y de las manos, y el principal sacerdote de los ídolos o su lugarteniente, que eran los que más ordinariamente sacrificaban, y si había tantos que sacrificar que estos se cansásen entraban otros... y de presto con una piedra de pedernal con que sacaban lumbre, de

---

<sup>15</sup> Sauve, M., *Sahagún et les Indiens*, Mémoire de D.E.S., Faculté de lettres et Sciences humaines de Caen, 1964, p. 64-65.

esta piedra hecho un navajón como hierro de lanza, no mucho agudo, porque como es piedra recia y salta... Con aquel **cruel** navajón, como el pecho estaba tan tieso, con mucha fuerza abrían al **desventurado** y de presto sacabánle el corazón, y el oficial de esta **maldad** daba con el corazón encima del umbral del atar de parte de afuera, y allí dejaba una mancha de sangre; y caído el corazón se estaba un poco bullendo en la tierra.

De esta diferencia entre un relato adjetivado y la sobriedad de la descripción del franciscano, nació la leyenda de la impersonalidad de éste último. Se trata de rasgos formales que representan, si estamos de acuerdo con Bajtin, cuando dice que fuera del discurso literario, el estilo individual no forma parte del enunciado, es un epifenómeno, un producto complementario, una resultante,<sup>16</sup> la concepción de lo que el trabajo de representación del otro debe ser.

Su análisis es importante en la medida en que esta obra, tanto por el método utilizado como por la dimensión de los temas tratados, es considerada como una de las fuentes más importantes para las investigaciones acerca de las sociedades prehispánicas de México.

*La Historia general* es responsable en gran parte de la visión que nos hacemos ahora de lo que era la sociedad mexicana así como de la que se tenía en el siglo xvi y que contribuyó al proyecto de su transformación.

---

<sup>16</sup> Bakhtin, M., *Estética de la creación verbal*, México, Siglo XXI, 1989, p. 252.

## 1.1 ORALIDAD Y ESCRITURA

El contexto de comunicación en la Nueva España se presenta como el producto de la coexistencia de concepciones y tradiciones comunicativas distintas. Si el orden social y económico de las poblaciones originarias había sido roto después de la caída de México-Tenochtitlan en 1529, la memoria y las prácticas provenientes de este orden se encontraban aún vivas. Al lado de ellas se desarrollaba un nuevo orden de bases heterogéneas y frecuentemente incompatibles.

Se sabe que cuando los españoles llegaron, algunos pueblos, entre los cuales los mexicanos, ya habían elaborado “escrituras” cuya historia, sentido y funciones no eran aún bien determinadas. Se reconocen dos sistemas de escritura.<sup>17</sup> La escritura jeroglífica maya, proveniente de la Olmeca, que alcanzó su mayor desarrollo hacia el año 100 de nuestra era, y otro sistema que comprendía las escrituras mexicana, mixteca, zapoteca y tehotihuacana. Éstas utilizaban glifos, como la escritura maya, pero no construían enunciados, ni tenían un orden lineal. El componente cromático era muy importante y tenía implicaciones semánticas.<sup>18</sup> Por complicadas que nos parezcan, eran bastante precisas ya que su lectura respondía a reglas bien establecidas pero sólo conocidas por los *tlacuilos*, a los que Sahagún acude para obtener informaciones. Se utilizaban en registros relativos a la colectividad: cronología de eventos importantes para los grupos sociales, la religión, los tributos, la astronomía, etcétera. Hay que

<sup>17</sup> *Atlas cultural de México. Lingüística*, México, SEP/INAH/Planeta, 1988, p. 101-102.

<sup>18</sup> S. Gruzinski, *La colonisation de l'imaginaire; sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol. XVIème et XVIIème siècles*, París, Gallimard, 1988, p. 63.

señalar que no aparece la noción de autor en tanto que individuo. En general, estos registros representan la memoria colectiva, aunque Christian Duverger señala que lo escrito en estas sociedades va más allá de su papel de memoria, ya que la palabra y la escritura correspondían a polos diferenciados del poder, lo escrito era el del dominio de los sacerdotes y la palabra del poder político, el soberano azteca, el *tlatoani*, era “el que habla, el que tiene la palabra” y podríamos añadir el que “aconseja”.<sup>19</sup>

Por el resto la tradición oral tenía un lugar muy amplio. La nobleza frecuentaba el *Calmécac* en donde la educación de la memoria oral y la retórica eran muy importantes. Lo escrito servía de soporte a la palabra si creemos lo que dicen los anales de Cuauhtlitán: “Todas las cosas que se ponían en papel y se pintaban, luego se hacían oír”.<sup>20</sup> Esto es entendible si pensamos que la lectura de los códices respondía a una interpretación de símbolos y no a una lectura lineal en el sentido que la maneja la escritura alfabética.

Fuera de estos espacios formales de educación de la palabra ligada al registro escrito se desarrollaban otras formas entre el pueblo, de las cuales Sahagún nos da una muestra muy importante en el libro 6, que recopila discursos, proverbios, etcétera.

Los españoles, por su parte, trajeron consigo una escritura de larga tradición cuyas convenciones y funciones eran muy

---

<sup>19</sup> Duverger, Ch., “L’Amérique précolombienne”, en *Le grand Atlas des religions*, Francia, Encyclopaedia Universalis, 1988, p. 210-211, “va bien au-delà de son rôle de mémoire”.

<sup>20</sup> Citada por N. Marotte, *Les méthodes de travail de Fray Bernardino de Sahagún*, Mémoire de D.E.S., dirigida por R. Ricard, Institut d’Etudes Hispaniques de la Faculté de Lettres de Paris, 1963.



diferentes de la que poseían los pueblos mesoamericanos. Las cartas, por ejemplo, representan un género cuya función es la de permitir la comunicación entre sujetos separados por largas distancias, función que no puede ser llenada más que por una escritura y que sus convenciones de decodificación son simplificadas y socializadas. Es verdad que no toda la población hispánica sabía leer y escribir y la oralidad tenía aún un lugar de prestigio a través de la retórica, pero ésta se desarrollaba a partir de lo escrito. M. Milhou señala que la relación que el hombre español tenía con la lengua era muy cercana a la lengua oral, puesto que no había aún una norma gramatical y lexical definida, lo que permitía una comprensión aproximativa con los locutores de la lengua mesoamericana a través de la gestualidad y el énfasis sobre el mensaje.<sup>21</sup> Esta proximidad de lo oral facilitó, de hecho el registro de la tradición oral mesoamericana.

No obstante, la concepción de la escritura como adquisición y producción individual, permitía un margen más amplio de utilización y si es verdad que su dominio era en gran parte privilegio de la cultura ilustrada, se volvió necesaria no sólo para escribir sobre las nuevas tierras y las proezas, sino también para enviar noticias a los suyos. La escritura latina se convirtió en América una herramienta esencial.

Frente a este encuentro de tradiciones comunicativas diferentes, es posible distinguir un mosaico de marcos enunciativos. De entrada, la actividad de escritura de los vencedores, con un emisor y un receptor europeo, por ejemplo las carta

---

<sup>21</sup> "Les politiques de la langue à l'époque moderne. De l'Europe à l'Amérique", en *Langues et cultures dans l'Amérique espagnole coloniale*. París, Presses de la Sorbonne nouvelle, 1993, p. 15-40.

de de Cristóbal Colón o de Cortés, las crónicas de Bernal Díaz del Castillo, dirigidas a contar la “verdad” a un público español. Después tenemos las obras de los evangelizadores al público indígena, traducciones a las lenguas indígenas del catecismo, piezas de teatro, vidas de santos. De los mismos autores encontramos los léxicos y los inventarios de idolatrías, para un público hispano, principalmente, aunque es posible también que se dirigieran a los alumnos de éstos.

Del lado de los indios, se encuentran también escritos en alfabeto latino, por ejemplo, los *Anales históricos de Tlatelolco*, elaborado hacia 1523, de éstos se dice que estaban dirigidos a un público indio, a él mismo.<sup>22</sup> Algunas pictografías fueron elaboradas durante esta época, como el *Códice Mendocino*, que era para un público europeo, en este caso a petición del virrey Antonio de Mendoza. Estos sistemas de escritura se mantuvieron, no obstante, del dominio indígena hasta la desaparición de las convenciones que permitían su elaboración y su lectura. Habrá una línea de continuidad, aun y cuando integren elementos de escritura latina, es el caso de los títulos de propiedad reconocidos por la Corona y que saldrán de las arcas durante la revolución para reclamar los derechos sobre la tierra.

En el siglo xvi las pictografías, que no terminaron en la hoguera, fueron utilizadas por los españoles como fuente de información a través de la traducción hecha por los indios, o bien como muestras del arte producido por los pueblos autóctonos sin llegar a ser consideradas verdaderamente como escritura, ni a dominar sus convenciones por parte de los

---

<sup>22</sup> *Relatos aztecas de la conquista*, México, Grijalbo, 1990, p. 451.

eruditos europeos. Las formas de registro existentes presentaban demasiadas diferencias conceptuales y funcionales. Es, inclusive, sorprendente que los misioneros, quienes aprendieron las lenguas, no hayan decidido descifrarlas. La actitud de Sahagún es ambivalente, en ocasiones se refiere a ellas como escrituras, especies de escritura, y en otras menciona la falta de ellas. En todo caso, para los misioneros, es necesario registrar por escrito lo que sólo existe en la oralidad.

Ahora bien, que se trate de la producción de textos para un público indígena o europeo, el estudio de las lenguas y su alfabetización se convierte en una prioridad. Y no sólo para aprenderlas, ya que como lo señala Sylvain Auroux las lenguas se aprendían desde hacía mucho tiempo sin necesidad de producir estudios,<sup>23</sup> sino porque el humanista del siglo xvi “persigue el objetivo de establecer el reconocimiento de un orden en la lengua, el pensamiento jurídico y la capacidad política de las sociedades indígenas”.<sup>24</sup>

En efecto, la alfabetización de las lenguas era necesaria en un pensamiento, según el cual la inteligencia de las cosas se encuentra en las palabras. Más léxico tiene una lengua, más se le considera perfecta y con ello a sus hablantes.<sup>25</sup> Los primeros diccionarios monolingües tanto del latín como de las lenguas vernáculas se conciben como tesoros: *Thesaurus linguae latinae* de R. Estienne (1531), *Thrésor de la langue*

<sup>23</sup> S. Auroux, *La révolution technologique de la gramatisation*, Liège, Pierre Mardaga éditeur, 1994.

<sup>24</sup> M. Adnès, “Parler un nouveau monde”, en *Histoire des idées linguistiques*, dirigida por S. Auroux, Liège, Pierre Mardaga éditeur, 1992. T. II, p. 271. “poursuit comme but prioritaire établir la reconnaissance d’un ordre dans la langue, la pensée juridique et la capacité politique des sociétés indiennes”

<sup>25</sup> G. Matoré, *Le vocabulaire et la société du XVIème siècle*, Paris, Ed. P.U.F., 1988, p. 327.

*française* de J. Nicot (1606), *Tesoro de la lengua castellana*, de S. Covarrubias (1611).

El encuentro con el nuevo mundo se produjo en un momento en el que las lenguas vernáculas se dotaban de gramáticas y de diccionarios con el modelo del latín, por citar algunas: el *Donoit français* de J. Barton (1409), le *rego della lingua florentina* de L.B. Alberti (1437-1441), la *Gramatica de la lengua castellana* de Nebrija (1492), la *Ein teutshe grammatika* de V. Ickelsmar (1534). S. Auroux habla de la revolución tecnológica que representó la gramatización, y del lugar que tuvieron las lenguas indígenas en ella al integrarse a la red de conocimientos lingüísticos del mundo occidental, al mismo título, dice el autor, que cada nueva región del mundo representada en las cartografías aumenta el cúmulo de conocimientos geográficos. Se cuentan 109 obras españolas sobre las lenguas indígenas de México entre 1524 y 1572, entre las cuales el *Arte de la lengua mexicana* de Fray Andrés de Olmos, editado en 1547, y el *Vocabulario de la lengua castellana y mexicana* de Fray Alonso de Molina de 1571.

Las gramáticas y los diccionarios más que descripciones son útiles que dan acceso a reglas y palabras que no figuran en el conjunto de competencias de un sólo individuo.<sup>26</sup> Eso hizo necesario un trabajo de registro de la oralidad. Sin embargo, ese trabajo respondía a necesidades múltiples centradas en la evangelización. Se trataba de mostrar la racionalidad de los indios, pero también de traducir los textos religiosos. Pero a diferencia del latín y de las lenguas vernáculas europeas que se escribían desde hacía

---

<sup>26</sup> *Op. cit.*, p. 115.

mucho tiempo, la gramatización de las lenguas indígenas se llevó a cabo desde una perspectiva exterior a la de los locutores. S. Auroux distingue entre la endogramatización y la exogramatización, según si son los locutores nativos o no los que elaboran las gramáticas y los diccionarios. En el caso de las lenguas indígenas nos encontramos con un proceso de exogramatización, lo que hace necesario la mediación de la traducción en la consulta con los locutores, lo que se denomina un informante y en la cual la calidad de la descripción depende no sólo de una metodología apropiada sino, como lo señala Auroux, “de la estructura de las relaciones humanas que ponen a la lengua en posición de ser observada”.<sup>27</sup>

La producción, que se considera ahora etnográfica, fue acompañada de la actividad lingüística para la cual la oralidad tenía que ser registrada, pero mientras que esta última es de carácter empírico (se constata la ausencia o la presencia de ciertas estructuras gramaticales) en lo que concierne a la descripción y la explicación de las actividades humanas fuera de la lengua, las cosas son diferentes.

En este dominio los sujetos observados le dan un sentido a lo que hacen o dicen<sup>28</sup> y lo hacen desde su propio sistema de referencias. Por su parte, el observador interpreta desde el suyo propio, y en ese sentido para los misioneros, los indios tienen “pinturas”, “especies de escrituras” pero no la escritura, dado que los registros indígenas se encuentran

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 124. “De la structure des rapports humains qui mettent la langue en position d’être observée”.

<sup>28</sup> Borel, J. “Le discours descriptif, le savoir et les signes” en *Le discours anthropologique*, Paris, Méridiens-klincksieck, 1990, Capítulo I, p. 24.

alejados de su concepción de lo que es la representación de lo oral. La forma en que los hombres del siglo xvi percibían el contexto comunicativo de la época, da por resultado la elaboración de escritos cuyos emisores y receptores comparten un código lingüístico-cultural común. Esta literatura aplica moldes de escritura y de pensamiento a través de los cuales la realidad indígena –prácticas sociales, hombres y naturaleza convertidos en objeto de estudio– será apprehendida. Su problemática se plantea e términos de la deformación producida en el acto de escritura con códigos occidentales.

La relación entre oralidad y escritura es un tema clásico de la antropología en la medida en que durante mucho tiempo se consideró la ciencia de las sociedades sin escritura. Se constata que el hecho de exponer por escrito tradiciones orales, las deforma ya que la naturaleza de estas dos formas es completamente distinta. La primera es fija, espacial y presenta un orden lineal, mientras que la segunda es cabiante y se rige por relaciones paradigmáticas.<sup>29</sup>

A este conflicto entre oralidad y escritura, hay que añadir el de lo que se denomina el “pensamiento colonizado”, es decir el que plantea que los escritos que dan testimonio de las sociedades indígenas en la época, fueron redactados en un contexto clonizado, en sociedades que se encontraban cristianizadas y “aculturadas”.<sup>30</sup>

El problema que se plantea para estos testimonios coloniales va tanto en el sentido de la deformación del testimonio de los indios por la escritura occidental como por la adaptación

---

<sup>29</sup> Ong, W., *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, México, FCE, 1982, p. 101.

<sup>30</sup> Gruzinski, S., *op. cit.*, p. 9.

de los sujetos al nuevo orden colonial. Sin embargo, oralidad y escritura, por una parte y pensamiento colonizado, por otra, no son sino las dos caras del mismo problema, el de la aprehensión del otro y del cual la antropología puede dar cuenta. En efecto, esta ciencia enfoca sus objetos desde una conceptualización extranjera a las sociedades estudiadas, y la presencia del investigador en el campo modifica las condiciones de estudio del fenómeno observado. Este problema se dibuja en el siglo xvi con Sahagún, quien constata que la sociedad que estudia se transforma y percibe que su presencia forma parte de este cambio.

Nos encontramos así frente a la problemática de una obra como la de Sahagún, que se plantea en términos de la representación de prácticas y concepciones de las que el autor no forma parte. Es a este contexto preciso que el autor da una respuesta en términos de elecciones metodológicas y de estilo, pero éstos, aun siendo innovadores en su época, provienen del sistema de referencias culturales del autor y son éstas las que se pretende revisar.

## 1.2 LA OBRA DE SAHAGÚN

Una gran diversidad de trabajos han sido consagrados a la obra de Sahagún a partir del descubrimiento de una copia de *Historia general de las cosas de la Nueva España* en un convento franciscano de la ciudad de Tolosa en 1732. Una lista bastante completa de éstos ha sido elaborada por M. León

Portilla,<sup>31</sup> en la que aparecen los trabajos publicados hasta 1972, más una síntesis que precisa los puntos de interrogación para futuras investigaciones sobre una obra que guarda sus secretos.

Encontramos de entrada una biografía de W. Jiménez Cantón: *Fray Bernardino de Sahagún y su obra*,<sup>32</sup> después de la cual –según varios especialistas– no hay mucho que añadir sobre el tema. Si varias otras biografías han sido escritas, como la de Ballesteros Gaibrois,<sup>33</sup> la búsqueda de informaciones sobre la vida del franciscano antes de su llegada a México se ha vuelto una tarea bastante difícil.

Se puede contar con un número importante de estudios filológicos para probar la autenticidad del documento y para establecer una lista completa de las obras escritas por el franciscano, y en lo que respecta a la *Historia general* varias paleografías de la versión en español y algunas traducciones de la de náhuatl, entre las cuales una completa del Códice Florentino: la de Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson. Para este análisis se utilizó la paleografía de la versión española del códice, realizada por López Austin y J. García Quintana,

---

<sup>31</sup> León-Portilla, M., "The problematics of Sahagún: certain topics needing investigation" en *The work of Sahagún, sixteenth century Mexico*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1974, p. 240-255.

<sup>32</sup> W. Jiménez Cantón, W., *Fray Bernardino de Sahagún y su obra*, México, Robredo, 1938.

<sup>33</sup> M. Ballesteros Gaibrós, *Vida y obra de Fray Bernardino de Sahagún*, León, España, Editorial de la Institución Fray Bernardino de Sahagún, 1973.



editada en 1988,<sup>34</sup> pero también se hará referencia a las ediciones de Porrúa<sup>35</sup> y de *Cambio 16*.<sup>36</sup>

Existen también estudios sobre algunos aspectos específicos de la obra a partir de diversos enfoques y disciplinas. Este material es numeroso y una muestra importante fue publicada en inglés bajo el título de *Sixteenth-Century Mexico. The work's Sahagún*<sup>37</sup> y *The work of Bernardino de Sahagún: pioneer ethnographer of sixteenth-century aztec Mexico*.<sup>38</sup> Pero existen también trabajos publicados en otros países: capítulos de libros y artículos sobre el franciscano o sobre el conjunto de misioneros del siglo xvi en México. La lista de autores se registra en la bibliografía de este trabajo, y varios de ellos serán citados a lo largo de este análisis.

Fray Bernardino de Sahagún llega a México en 1529, ocho años después de la conquista y cuatro después de los primeros franciscanos. Se conocen pocas cosas sobre su vida, se sabe que nació hacia 1500 en la ciudad de Sahagún de Campos en el Reino de León y que estudió en la Universidad de Salamanca, donde tomó los hábitos de la orden franciscana, en 1523, poco antes de trasladarse a México, ahí permanecerá hasta su muerte en 1590; ese mismo año el jesuita José de Acosta publica su *Historia natural y moral de las Indias*.

<sup>34</sup> F. Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Alianza editorial, 1988, 2 volúmenes.

<sup>35</sup> F. Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Prefacio y comentarios de A. M. Garibay, México, Porrúa, 1979.

<sup>36</sup> F. Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Historia 16.

<sup>37</sup> *The work of Sahagún*, sixteenth century Mexico, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1974.

<sup>38</sup> *The work of Bernardino de Sahagún: pioneer ethnographer of sixteenth-century aztec Mexico*.

En México, fray Bernardino llevó a cabo una intensa actividad evangelizadora y se distinguió por su interés por la cultura de sus evangelizados. Aprendió rápidamente el náhuatl, esto lo llevó a ser requerido como traductor en varios procesos de la Inquisición contra algunos indios considerados idólatras. Se ha sugerido que son esas intervenciones las que motivaron, en gran parte, sus estudios sobre la cultura de los antiguos mexicanos, ya que le habrían hecho comprender las limitaciones que el desconocimiento de las concepciones le imponía a una verdadera conversión. Se inició en el estudio de la cultura náhuatl en el contexto de su trabajo en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco en donde enseña el latín y otras materias humanísticas a los hijos de la nobleza náhuatl. Ahí dirige los estudios en cuatro ocasiones y se propone recuperar la palabra de los vencidos recogiendo el testimonio de los antiguos combatientes sobre su vida antes de la conquista. Con estas informaciones inicia su obra monumental conocida como el *Códice Florentino*. Se trata de un manuscrito compuesto por doce libros redactados en las lenguas náhuatl y español. La versión en español es conocida con el nombre de *Historia general de las cosas de la Nueva España*.

Este trabajo, asombroso en su tiempo, no fue una tarea fácil, primero porque la amplitud del proyecto le implicó varios años de investigación, pero también por la actitud desfavorable hacia su trabajo que despertó el Concilio de Trento. Este concilio se opuso a la publicación de las obras que hablaran de las idolatrías del nuevo mundo como consecuencia de la contrarreforma, la cual se mostró desconfiada hacia la traducción en lenguas vulgares de la *Biblia*, a lo cual

se añadió la política de hispanización de Felipe II. Fue así que se le retiró el apoyo al franciscano para terminar su obra y le quitaron sus manuscritos bajo el pretexto de ser leídos para su autorización. En 1577 se le prohibió por cédula real continuar con este proyecto. Fray Bernardino de Sahagún nunca tuvo conocimiento de esta cédula y siguió contando con la ayuda del comisario franciscano fray Rodrigo de Sequera, pero su trabajo fue publicado dos siglos después.

La época de Sahagún fue marcada por una serie de cambios políticos y sociales que, de cierta manera, influenciaron su trabajo: el movimiento de la contrarreforma y los cambios de política de Felipe II, y también las transformaciones que la colonización imprimía en la población evangelizada. Se pueden citar notablemente la caída demográfica de la población indígena causada por las epidemias, los trabajos forzados y la descomposición del antiguo régimen, así como la llegada de poblaciones de horizontes diversos que traían consigo sus propias concepciones y su visión del mundo dando lugar a lo que el autor considera las “mezclas”. En este contexto el franciscano desarrolló en los últimos años de su vida una visión pesimista de lo que fue su trabajo de evangelización. Todos estos momentos se imprimen, de una manera u otra, en una obra que se llevó más de treinta años antes de ser terminada, y que los encontraremos a lo largo del análisis que nos proponemos.

Si la *Historia general de las cosas de la Nueva España* es considerada como la obra maestra de Sahagún, el franciscano tuvo una vasta producción, sobre todo, en el campo de los escritos sobre la evangelización. La lista no ha podido ser completada pero la mayoría de sus trabajos han sido locali-

zados. Entre ellos, la *Psalmodia cristiana y sermonario de los santos en lengua mexicana* es el único que el franciscano vio publicado, editado por Pedro Ocharte en 1583. También se le atribuye un libro de sermones en náhuatl y un texto titulado *Evangelarium epistolarium et lectionarium aztecum sive mexicanum*, publicado en Milán en 1858, además de varios vocabularios del náhuatl de los cuales no se han encontrado ejemplares.

En un texto titulado *Libro de los coloquios* se registra una parte de las discusiones que los sacerdotes nahuas tuvieron con los doce franciscanos en 1546, el cual merece una atención particular.<sup>39</sup> Se supone que son los alumnos indígenas de Sahagún quienes lo escribieron bajo la dirección del franciscano. El texto es un testimonio del interés del franciscano por las concepciones y las producciones del pueblo náhuatl.

La elaboración de la *Historia general de las cosas de la Nueva España* fue un trabajo largo que inició en 1547 y se terminó en 1577, treinta años de recopilación de informaciones, de elaboración de borradores y de traducciones, de reformulación de capítulos y libros que lo componen, para llegar a la obra que conocemos ahora. Este proceso fue conocido gracias al esfuerzo y dedicación de varios especialistas, a quienes presentamos brevemente, ya que nuestro objetivo es sólo resaltar las particularidades de la obra.

Según las informaciones del mismo franciscano, no es sino hasta 1558 que inicia el trabajo de investigación en forma, bajo las órdenes de fray Francisco del Toral, provincial

---

<sup>39</sup> Garibay, A. M., *Historia de la literatura náhuatl*, México, Porrúa, 1975, vol. 5, p. 237-246.

de los franciscanos de la época. Sin embargo, en 1547, influenciado por Olmos había recopilado los discursos de los ancianos conocidos como los **huehuetlatolli** y que constituirán más tarde el libro seis de la *Historia general*. De igual manera, entre 1550 y 1555, recopila los relatos de los nahuas, combatientes de la conquista sobre este evento que compondrán el libro doce. Pero en 1558, con la elaboración de una “minuta”, una especie de guía o cuestionario que no ha sido localizada pero que ha sido reconstituida por López Austin siguiendo la lógica de las respuestas, inicia verdaderamente el proyecto que le llevará tantos años.<sup>40</sup> Entre 1558 y 1560, elabora un primer borrador en náhuatl compuesto de cuatro partes: **Teteo** (los dioses), **Ilhuicáyotl ihuan mictlancáyotl** (cielo e infierno), **Tlatocáyotl** (la nobleza) y **Tlacáyotl** (las cosas del hombre). Este primer manuscrito es conocido con el título *Primeros memoriales* o *Códices matridentes*, dividido en dos volúmenes que se encuentran dispersos, uno en el Palais Royal y el otro en la Real Academia de la Historia de Madrid.

De 1560 a 1565, estando en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco y añade a su texto otro libro: **Tlalticpáccayotl** (cosas de la tierra y de la naturaleza). El manuscrito elaborado en esta época se conoce bajo el nombre de *Segundos memoriales* o *Códices matridentes*. Estos se encuentran mezclados con los *Primeros memoriales* y dispersos en diferentes bibliotecas. De 1565 a 1569 vuelve a cambiar el orden de los libros que lo componen. Lo divide primero en nueve, añade el libro sobre

---

<sup>40</sup> López Austin, A., “The research method of Fray Bernardino de Sahagún: The questionnaires” en *The work of Sahagún, op. cit.*, p. 111-149.

los relatos de la conquista y los **huehuetlatolli**. Entre 1568 y 1569 Sahagún había terminado una obra concebida y redactada en náhuatl. Es en este momento que el contragolpe de la reforma provoca que las autoridades, le retiren la ayuda, esto le impide terminar la traducción al español.

Sahagún, en su lucha por obtener financiamiento, elabora dos resúmenes dirigidos uno a Pío V y conocido como: *Compendio de los ritos idolátricos que los Indios de esta Nueva España usaban en tiempos de su infidelidad* (1570), que se encuentra actualmente en los archivos del Vaticano. El otro dirigido al Consejo de Indias es conocido como *Sumario*. Estos resúmenes son extractos de la *Historia general* sobre los aspectos religiosos de los antiguos nahuas. El *Compendio* presenta un resumen sobre los dioses.<sup>41</sup> Sabemos cuál fue el resultado de su búsqueda. Su trabajo fue incautado y dispersado bajo pretexto de ser leído para su autorización.

Finalmente, entre 1576 y 1579 Sahagún recibe la ayuda y la autorización del Comisario General de la orden franciscana, fray Rodrigo de Sequera y termina la versión en español. Es esta obra la que se piensa que se encontró en la biblioteca de Florencia y que fue nombrada *Codex de Florence*. Podemos ilustrar este proceso de elaboración con el cuadro siguiente, según el resumen elaborado por J. Pier Sánchez.<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> Nous avons consulté l'édition faite par le Département du D.F, en 1989, sous la direction de Guillermo Rousset Banda, et noté et paléographie par M. Guadalupe Bosh de Souza.

<sup>42</sup> Sánchez, J. P., "Le codex de Florence, un manuscrit négligé de l'*Historia general de las cosas de la Nueva España* de Fray Bernardino de Sahagún" en *Études Hispanoaméricaines*, Université de Haute Bretagne, No. X, 4ième Trimestre (1974), p. 49-59.

**Cuadro 1**

<b>Plan de Tepepulco</b>	<b>Plan de Tlatelolco</b>	<b>Plan de México</b>
Primeros memoriales	Segundos memoriales	Código Florentino
I Los dioses	I Los dioses	I Los dioses II Las fiestas III El origen de los dioses
II Cielo e infierno	II Cielo e infierno	IV La astrología judiciaria V Los augurios VII La astrología natural
III La nobleza	III La nobleza	VIII Reyes y señores IX Los mercaderes
IV Las cosas del hombre	IV Las cosas del hombre	X Vicios y virtudes
	V. Cosas de la tierra y de la naturaleza	XI Propiedades de los animales, flores, hierbas, árboles, metales, piedras y colores
		VI Discursos de los ancianos (añadido) XII Relatos de la conquista (añadido)

En el cuadro podemos observar las modificaciones sufridas sobre el plan inicial hasta llegar a la forma que presenta actualmente. Los primeros cuatro libros se dividen en otros conforme la información aumenta. Los libros y volúmenes se presentan con la disposición siguiente:

Volúmenes	libros
I	1, 2, 3, 4, 5
II	6, 7, 8, 9, 10
III	11, 12

Esta distribución no corresponde con la mencionada por Sahagún en la introducción del libro 9 en donde habla de

cuatro volúmenes y no de tres, distribuidos de la forma siguiente:

Volúmenes	Libros
I	1, 2, 3, 4, 5
II	6
III	7, 8, 9, 10
IV	11, 12

El franciscano dice que esta distribución corresponde: el I a las cosas sobre naturales; el II “hace volumen en sí”; el III es sobre las cosas naturales y el IV a las “cosas más bajas”. Comentaremos este orden más adelante, por el momento se trata de ver que la disposición de los libros responde a una larga reflexión que lo hace cambiar el orden varias veces.

Para resumir hay que señalar algunos aspectos de importancia para el análisis. De entrada, que los libros 6 y 12 fueron concebidos fuera del proyecto y van a marcar, como lo veremos, una innovación en relación con las obras medievales con las cuales la *Historia general* ha sido asociada. Sin embargo, no fueron simplemente añadidas, el lugar que ocupan es producto de la reflexión del franciscano ya que no se siguen en el orden, los *huehetlatolli* componen el libro 6 y los relatos sobre la conquista el 12.

Esta distribución muestra el orden que el franciscano quería dar a conocer a la sociedad nahua que, como dice L. Villoro, daba de entrada la imagen de un pueblo que “nunca había poseído la gracia de la fe [...] una raza satánica, un pueblo condenado por la ira del Señor”, para pasar después a la imagen de un pueblo que había cultivado la sabiduría.



Si queremos analizar los presupuestos epistemológicos en los que fue elaborada la obra, es necesario no sólo considerar el orden de presentación, sino el proceso de elaboración. Podemos suponer que cuando Sahagún hizo su “minuta”, ya había tenido un acercamiento a la sociedad nahua a través de sus primeras recopilaciones. Así, podremos observar que su método de recopilación de los testimonios de los nahuas sobrevivientes, conocerá un desarrollo en el resto de los libros. Cuando inicia formalmente la obra ya cuenta con algunos conceptos que serán fundamentales para la esquematización de la sociedad mexicana.

El análisis se desarrollará a partir del texto paleografiado que corresponde a la versión en español del *Códice Florentino*. Éste es un manuscrito bilingüe en donde las versiones náhuatl y español se encuentran lado a lado y decoradas con pictografías elaboradas por sus informantes. Es necesario señalar que no tomamos en cuenta las pictografías, primero porque el análisis es sobre el discurso de la versión en español, es decir, sobre la perspectiva hispánica, y segundo porque analizar las pictografías necesitaría revisar la visión nahua, en la medida en que éstas se encuentran entre los dos mundos.

Es necesario preguntarse si la versión en náhuatl y la de español son una traducción en el sentido estricto o son dos obras distintas. Todorov piensa que se trata de un solo texto, indivisible, lo que es más bien cierto si pensamos que está concebida por el mismo investigador. Sin embargo, se trata de una traducción libre como las que se practicaban en la época, y que revisaremos en los capítulos siguientes, pero esto supone que hubo un trabajo de selección de la in-

formación en la medida en que tenía que ser adaptada para un público europeo. Por ejemplo, no traduce las partes consagradas a las partes del cuerpo humano, en su lugar añade una serie de reflexiones sobre la evangelización de los indios. Habría que preguntarse por qué, ¿bajo qué criterios se opera esta selección? Lo cierto es que nos hablan de lo que le interesaba que fuera conocido por un público europeo de lengua española que no dominaba el náhuatl. No podemos considerar las dos versiones del *Códice Florentino* como una simple traducción, ya que la elección de los términos representaba criterios en los que se proyectaba una cierta visión del mundo. De hecho, no se trata de la traducción de un texto, sino de una cultura. Se trataba, como lo dice Borel hablando del texto etnográfico, de “mostrar”, de “hacer ver” y para eso utiliza la descripción, la cual refleja lo que el franciscano había entendido de esa cultura.

Ahora bien ¿de dónde proviene el modelo para elaborar una obra como la *Historia general*? ¿Qué procedimientos utilizados ya por otros autores de la sociedad de origen del franciscano, se encuentran a la base de este enorme trabajo de recopilación de informaciones sobre una sociedad desconocida hasta hacía poco? La *Historia general de las cosas de la Nueva España* es, antes que nada, un libro y si como dice H. R. Jauss: “toda obra supone el horizonte de una espera, es decir un conjunto de reglas preexistentes para orientar la comprensión del lector y para permitirle una recepción”,<sup>43</sup>

---

<sup>43</sup> Jauss, H. R., “littérature médiévale et théorie des genres”, en *Théorie des genres*, Éditions du Seuil, Paris, 1986, p. 37-72. “toute oeuvre suppose l’horizon d’une attente, c’est à dire d’un ensemble de règles préexistant pour orienter la compréhension du lecteur (du public) et lui permettre une réception appréciable”.

podemos preguntarnos ¿cuál es el conjunto de reglas al que la *Historia general* obedece en su elaboración y cuáles son las expectativas a las que piensa responder?

### 1.3 LA CARACTERIZACIÓN GENÉRICA DE LA OBRA

La mayoría de los autores que se han preocupado por la cuestión del carácter genérico de la *Historia general*, que ha sido para ellos un tema central o un comentario marginal, están de acuerdo en conferirle el estatus de enciclopedia. Sin embargo, habría que preguntarse si esta caracterización tiene siempre las mismas razones, es decir, si al usar el término de “enciclopedia” se comparte la definición del género.

Por un lado, tenemos a los autores que hacen referencia al criterio de exhaustividad, es decir, una referencia metafórica para hablar de una obra que proporciona informaciones sobre muchos aspectos de la vida de los antiguos nahuas. Por ejemplo, Garibay, uno de los más importantes especialistas de Sahagún,<sup>44</sup> pero también está Todorov para quien la *Historia general* constituye “una inapreciable enciclopedia de la vida espiritual y materia de los aztecas de antes de la conquista, un retrato detallado de una sociedad que diferiría particularmente de nuestras sociedades”.<sup>45</sup>

Una serie de consideraciones sobre las influencias que algunos autores antiguos y medievales habrían tenido sobre

<sup>44</sup> *Historia de la literatura nahuatl*, op. cit., p. 63.

<sup>45</sup> *La conquête...*, op. cit., p., 232, “une inappréciable encyclopédie de la vie spirituelle et matérielle des aztèques d’avant la conquête, le portrait détaillé d’une société qui différait tout particulièrement de nos sociétés.”

el autor, contribuyen a que este estatus genérico sea aceptado. En 1966 aparece en un número de los *Cahiers d'Histoire Mondiale*, dedicado a la enciclopedia, un artículo firmado por D. Robertson, titulado "The sixteenth Century Mexican encyclopédie of Fray Bernardino de Sahagún".<sup>46</sup> En este trabajo el autor desarrolla los argumentos para establecer comparativamente las relaciones entre lo que ahora se denomina la enciclopedia medieval y la *Historia general* de Sahagún. Si es verdad que no es el primero en proponerlas (Garibay ya había mencionado una influencia de la obra de Plinio, *Historia Naturalis*), Robertson va a proponer más específicamente una relación directa con una obra del siglo XII, *De proprietatibus rerum* de Bartholomaeus d'Anglicus o de Glanville. Él encuentra ahí la misma disposición temática según un orden jerárquico que va de las cosas divinas a las humanas y a las de la naturaleza. El autor reconoce, sin embargo, que hay algunas desviaciones en relación al modelo, fundamentalmente por la introducción de los libros 6 y 12, pero esto es más aparente que real, añade. Para él, la enciclopedia medieval también muestra un interés por la compilación en lenguas clásicas como el latín, el hebreo, el griego y el árabe. En cuanto al libro 12, tendría como modelo el interés de este género por el vocabulario militar presente en *La conquête de la Gaule* de César y el *Anabases* de Xenofón. Las comparaciones conciernen no sólo a las grandes articulaciones, sino también a detalles más precisos como la presentación en forma de oposiciones utilizada por Sahagún para los vicios y las virtudes.

---

<sup>46</sup> "The sixteenth Century Mexican encyclopedia of Fray Bernardino de Sahagún" en *Cahiers d'Histoire Mondiale*, vol. IX, 3, Éditions de la Baconnière-Neuchatel, Switzerland, 1966.

Por su parte, López Austin comparte esta opinión; para él la *Historia general* sigue el modelo tradicional medieval que clasifica los seres en el orden jerárquico mencionado.<sup>47</sup>

El conjunto de los autores citados considera la obra de Sahagún como una enciclopedia inspirada del modelo medieval en razón de la estructura interna que determina la distribución temática. Reconocen también algunas diferencias con la introducción de los libros 6 y 12, pero sobre todo por el método utilizado para la recopilación de la información.

Es interesante observar que existe un autor que si no niega la influencia medieval en la obra de Sahagún, considera que no logró una enciclopedia sobre todo por problemas de orden metodológico. Para E. Calnek, el franciscano sólo recogió el punto de vista de la nobleza náhuatl y de ese hecho de una minoría de la población.<sup>48</sup> Tendríamos entonces un punto de vista parcial, incompleto contrariamente a la enciclopedia. Podemos ver en esta crítica dos posiciones: por una parte es verdad que la definición más rigurosa de la enciclopedia presupone que ésta reúne los saberes legitimados por la sociedad en la que se produce y de la que se supone son representativos, y en ese sentido, como lo veremos más adelante, la *Historia general* no reúne estas condiciones. Pero, por otra parte, podemos pensar que en la crítica de Calnek, se juegan, tal vez, las divergencias que oponen sociología y antropología. En efecto, si es cierto que no es posible negar que la mayor parte de las fuentes de Sahagún provenían de la nobleza, también es cierto que esto fue compensado por

<sup>47</sup> Introduction à l'édition de Alianza editorial de *l'Historia*, p. 20.

<sup>48</sup> Calnek, W., "The sahadún texts as a source of sociological information" en *The work of Sahagún, op. cit.*, p. 183.

una investigación realizada en lengua náhuatl y desarrollada en una larga estancia entre los sujetos de la sociedad sobre la cual escribía. Es en esta dirección que se plantea la otra perspectiva genérica reivindicada para el trabajo de Sahagún.

M. León Portilla, sin negar la utilidad de los estudios que establecen la relación con la enciclopedia medieval, propone dirigir la búsqueda hacia otras direcciones a partir de revisar el método empleado por el franciscano para recopilar sus informaciones.<sup>49</sup> El método, como ya se ha mencionado, está basado en la recopilación del testimonio oral así como en la “traducción” de las pictografías elaboradas por sus alumnos e informantes para responder a sus preguntas. León Portilla hace referencia al título de “padre de la etnología del nuevo mundo” adjudicado a Sahagún. Esta definición del trabajo de Sahagún en tanto etnográfico, es compartida por otros especialistas de la obra. Sin embargo, el calificativo de etnógrafo es frecuentemente empleado para el hombre, no para la obra. Cuando J. Lafaye lo utiliza habla del método de información pero también de exposición ¿Se refiere al texto?<sup>50</sup> En todo caso Wilkerson en “The ethnographic works of Olmos” se refiere explícitamente al texto.<sup>51</sup>

No obstante, podemos observar que en general la idea de hablar de la *Historia general* en términos de texto etnográfico no es compartida al contrario refutada. Carmen Bernand dice que hablar de “etnografías modernas” para los trabajos

---

<sup>49</sup> León Portilla, M., *op. cit.*, p. 243.

<sup>50</sup> Lafaye, J., *Quetzalcoatl et Guadalupe*, Service de reproduction des thèses de l'Université de Lille III, (thèse, Paris, III, 26 juin 1971), p. 489.

<sup>51</sup> Wilkerson, “the ethnographic works of Andrés de Olmos”, *op. cit.*, p. 28.

de los misioneros del siglo xvi equivale a un anacronismo. Sin embargo las obras de la edad media han sido nombradas enciclopedias mientras que sus autores no las denominaban de esta manera, aun si se considera que para eso se ha utilizado una concepción simplificada de enciclopedia. El problema para este tipo de textos es que se les caracteriza desde los criterios con los que contamos ahora a partir de las teorías de los géneros. Se establecen diferenciaciones a partir de características estructurales: funciones, secuencias dominantes de enunciados, lógicas narrativas o descriptivas, etcétera y se aplican a obras que, sobre todo las de la Antigüedad y la Edad Media, no se reconocían en las clasificaciones actuales. Así, la historia de las tipologías muestra que algunos géneros que reconocemos ahora nunca recibieron una de nominación en su tiempo o que se confundían bajo el mismo nombre a pesar de las diferencias que nosotros percibimos. H. R. Jauss, por su parte, señala que la dificultad proviene del hecho de que las literaturas producidas en el medioevo no presentan “ningún principio humanista de imitación rigurosa, ninguna regla poética obligatoria que las hiciera depender directamente de la literatura latina que les precedió”, y esto porque se trataba de géneros novedosos.<sup>52</sup>

La cuestión aquí es la de determinar si la clasificación genérica de la *Historia general*, se plantea desde la visión que el autor tenía de su obra o de la que, retrospectivamente, podemos tener nosotros. Si es cierto que la primera perspectiva no falta de interés, sería una tarea bastante compleja, ya que

---

<sup>52</sup> *Op. cit.*, p. 41, “aucun principe humaniste d’imitation rigoureuse, aucune règle poétique obligatoire qui les feraient dépendre directement de la littérature latine qui les a précédées” et cela parce qu’il s’agissait de genres nouveaux.

la única referencia que nos proporciona el franciscano es la del calepino. Sólo podemos plantearnos la cuestión desde las relaciones que se establecen entre la obra de Sahagún y otras obras de la época, reconociendo que al igual que la mayoría de las producciones renacentistas, la *Historia general* busca sus propias leyes adaptadas a las necesidades de su objeto de estudio y que éstos son tan novedosos que al mismo tiempo crean una obra innovadora. Como lo plantea Bajtin, la multiplicación de géneros va a la par con la diversificación de las necesidades de la actividad humana.<sup>53</sup> En ese sentido, lo que podemos buscar son los ecos de las formas genéricas que pueden haber influenciado la elaboración de la obra, lo que conocemos hoy en día como la intertextualidad.

Ahora bien, el problema no es el de etiquetar la obra, que sea considerada enciclopedia o etnografía no cambia en nada el valor del documento ni en la forma ni en el contenido. El problema que nos interesa es más de orden epistemológico y semiológico. Epistemológico porque se trata de ver cómo se produce un saber, y semiológico porque ese proceso se presenta como una red de significaciones producidas por un acto de enunciación.

Los procedimientos utilizados por Sahagún para aprehender de las sociedades indígenas sólo pueden ser observados a través del texto. Es mediante un acto de enunciación que se puede saber cómo enfocaba su investigación y que nos presenta sus resultados. Es en esta medida que la búsqueda de las influencias que otros discursos pueden haber tenido

---

<sup>53</sup> *Estética de la creación verbal*, México, Siglo XXI, p. 248.



en su obra puede hablarnos de las normas discursivas que guiaron su trabajo. Es evidente que referirse a las influencias de la etnografía es anacrónico, ya que su trabajo no podía responder a las expectativas que suscita un texto de este tipo porque el proyecto no existía aún. Podemos, sin embargo, decir que la *Historia general* presenta algunas características formales atribuidas ahora al discurso etnográfico y que la definición de enciclopedia no puede dar cuenta, pues como se dijo anteriormente, si es cierto que se reconocen las influencias de la enciclopedia medieval, también es cierto que presenta diferencias que no pueden ser consideradas como simples detalles.

Sahagún mismo, en el prefacio del libro 9, reconoce llevar un orden de este tipo en la distribución de su obra, habla de un primer volumen dedicado a las cosas sobrenaturales, el segundo sobre la retórica, el tercero sobre las cosas naturales y el último sobre las cosas más bajas. Surgen algunas preguntas ¿Por qué Sahagún eligió este orden temático mientras que los otros misioneros cronistas no? ¿De dónde proviene este orden? ¿Es una respuesta a las necesidades de la investigación y de redacción y en ese caso en qué sentido? Dentro de este marco ¿cómo podemos explicarnos las particularidades de las cuales la enciclopedia medieval no da cuenta? ¿Qué diferencias existen entre una enciclopedia y una etnografía?

Ahora bien, es posible percibir como la conceptualización de la Historia General como una enciclopedia, no tiene las mismas connotaciones si el término se utiliza metafóricamente para hablar de una obra en la que se conjunta la mayor parte de las informaciones sobre la sociedad mexicana

que llegaron hasta nosotros o si se utiliza en referencia a las obras antiguas y medievales. En el primero se trata de un criterio de exhaustividad pero el segundo hace referencia a una Concepción del mundo y de los objetos, del conocimiento y de la forma de apropiárselo y presentarlo.

Existe sin embargo una tercera connotación en la utilización del adjetivo “enciclopédico”. Es la que presenta M. Clayton Cuando se refiere a la obra de Sahagún en términos de “the encyclopedic treatment of history, culture and natural world of aztecs”<sup>54</sup> Aquí el término “tratamiento enciclopédico” puede referirse al criterio de exhaustividad, pero también de descripción, de representación de las cosas o de los objetos. En efecto, se sabe que el franciscano tuvo como proyecto la elaboración de un diccionario a partir de los materiales recopilados por él y es posible identificar en la Historia General, las huellas de ese proyecto lingüístico cuya concepción de la relación entre las palabras y las cosas, se encuentra distante del de la enciclopedia medieval.

Revisaremos cada una de estas connotaciones con la finalidad de acercarnos a los procedimientos metodológicos con los cuales fue concebida y realizada la obra que nos ocupa.

---

<sup>54</sup> “A trilingual spanish-latin-nahuatl manuscript dictionary sometimes attributed to Fray Bernardino de Sahagún” en *International journal of American Linguistics*, vol. 55, núm. 4 (octubre 1989), p. 391-416, p. cit. 391.

## CAPÍTULO 2

# EL ORDEN DE LAS PALABRAS

### 2.1 EL CALEPINO

Que el franciscano haya proyectado la elaboración de una gramática y de un diccionario de la lengua náhuatl no tiene nada de asombroso, ya que la preocupación por la lengua es consecuente con el contexto colonial que rodea su obra. Los misioneros franciscanos se dieron como tarea numerosos trabajos de orden lingüístico.<sup>55</sup> Para Sahagún, como para los otros autores, esas obras tenían, entre otros objetivos, la necesidad de aportar prue-

---

<sup>55</sup> Sauve, M. *op. cit.*, p. 41. En la bibliografía actual sobre la *Historia general*, se encuentran pocos trabajos sobre el aspecto lingüístico de la obra. Existe el trabajo de Pilar Maynes, *Religión y Magia: un problema de transculturación lingüística en la obra de Bernardino de Sahagún*, UNAM, México, 1989, consistente en una lista de palabras nahuas referentes a la religión y a la magia clasificadas en orden alfabético y presentadas con sus contextos de aparición. También se pueden considerar las traducciones de la versión náhuatl con glosas sobre los equivalentes utilizados.

bas destinadas a la defensa de la racionalidad de los indios. Este objetivo es expresado por el autor en la presentación de su obra:

**Es esta obra como una red barredera para sacar a luz todos los vocablos desta lengua con todas sus propia y metafóricas significaciones y todas sus maneras de hablar y las más de sus antiguales buenas y malas.** Es para redemir mil canas, porque con harto menos trabajo de lo que aquí me cuesta podrán los que quisieren saber en poco tiempo muchas de sus antiguallas y todo el lenguaje desta gente mexicana. **Aprovechará mucho toda esta obra para conocer el quilate de esta gente mexicana [...]** Así están tenidos por bárbaros y por gente de baxísimo quilate, como según verdad en las cosas de política hechan el pie delante a muchas otras naciones [...]<sup>56</sup>

El franciscano expresa frecuentemente su admiración por la destreza discursiva de los mexicanos, así lo vemos en este comentario a los consejos de un padre a sus hijos:

Capitulo XIX, que en acabando el padre de exortar a la hija, luego delante dél toma la madre la mano, y con muy amorosas palabras la dice que tenga en mucho lo que su padre le ha dicho y lo guarde en su corazón como cosa muy preciosa. Y luego comienza ella a disciplinalla de los atavíos que ha de usar y de como ha de hablar y mirar y andar, y que no cure de saber vidas ajenas, y el mal que de otros oyere nunca lo diga. Más aprovecharían estas dos pláticas en el dichas en el

---

<sup>56</sup> *Ibid.*, L. 1, p. 33.

púlpito, por el lenguaje y estilo que están, *mutatis mutandis*, que muchos sermones a los mozos y mozas.<sup>57</sup>

Sahagún comparte la opinión de la época que liga la palabra al pensamiento y cuyo estudio es necesario para conocer tanto las “cosas” que nombra como el grado de racionalidad de los nativos. Para esto el proyecto pasa por la gramatización de la lengua entendida como “un proceso que lleva a dotar a la lengua de herramientas con base en dos tecnologías, la gramática y el diccionario”.<sup>58</sup> Es evidente que sin una reflexión sobre las categorías gramaticales y conceptuales, el franciscano no habría realizado la versión náhuatl del *Códice Florentino* y traducirla al español.

Sin embargo, no se sabe con acierto si el franciscano elaboró un diccionario. León Portilla, cuando habla de una nueva versión de los relatos de la conquista que el franciscano produjo al final de su vida, cita estas palabras del prólogo:

También me moví a enmendar este tractado porque tengo propósito que, en acabando el arte y vocabulario de la lengua mexicana, en que agora voy entendiendo, leer a nuestros religiosos el arte de esta lengua mexicana y también el vocabulario, y esta conquista, leyendo la lengua propia mexicana como allí está escrita [...] <sup>59</sup>

Lo que deja pensar que el franciscano trabajó sobre el proyecto de vocabulario. Wigberto Jiménez Moreno, por su

---

<sup>57</sup> *Ibid.*, L. 6, p. 370.

<sup>58</sup> Auroux, S. (1994), *op. cit.*, 110, “un processus qui conduit à outiller une langue sur la base de deux technologies qui sont la grammaire et le dictionnaire”.

<sup>59</sup> *Bernardino de Sahagún*, Madrid, Historia 16, Quorum, 1987, p. 137.

parte, menciona entre las obras de Sahagún un *Arte de la lengua mexicana* con un vocabulario apéndice que habría sido realizado entre 1559 y 1585.<sup>60</sup> Sin embargo, nunca se ha encontrado un ejemplar de este trabajo.

Durante todo el siglo XIX, se le atribuyó un diccionario trilingüe español-latín-náhuatl, datado del siglo XVI y localizado en 1871 por José Fernando Ramírez. No obstante, los análisis efectuados sobre ese manuscrito muestran que fue producido por un sujeto de lengua náhuatl, por lo que no puede ser atribuido a Sahagún. Este diccionario es interesante en la medida en que presenta la concepción de la época sobre el trabajo de lexicografía y los modelos que circulaban en el contexto de la Colonia.<sup>61</sup> Este último diccionario, según la descripción de los especialistas, se encuentra inspirado del vocabulario latín-español de Antonio de Nebrija, publicado en 1492 y reeditado en 1516, y conserva fielmente el título y las entradas.

M. Castro y Castro, en su bibliografía sobre la producción del franciscano, además del diccionario trilingüe, ya citado,

---

<sup>60</sup> León-Portilla fait allusion à ce commentaire de Jimenez Moreno en la introduction al libro de P. Maynez.

<sup>61</sup> Clayton, M., *op. cit.* L'auteur dans son article analyse le dictionnaire et trouve qu'il a des erreurs aussi bien dans la transcription de l'espagnol et du latin que dans la traduction espagnol-nahuatl qui apparemment provient d'une mauvaise compréhension de certaines mots espagnoles. Ainsi par exemple Clayton rapporte les traductions de l'auteur anonyme du dictionnaire de ce groupe de mots: 1) Establo de bestias o ganados. Stabulus(m). i "stable for animals or cattle". maçacalli "Animal house"[...] 4) Estable. cosa que est. stabilis. e. firm(us). "stable, firm". maçacalchioáni. "animal-house-make-agent", p. 405-407. En ce qui concerne les problèmes pour trouver l'équivalent des concepts qui n'existent pas dans les deux langues il exemplifie avec les mois de l'année nahuatl et ceux de l'espagnol et du latin, p. 403-404.

habla también de un calepino o diccionario mexicano.<sup>62</sup> Este calepino, en efecto, se menciona en el libro 1 de la *Historia general* en estos términos:

Cuando esta obra se comenzó, comenzóse a decir de los que lo supieron que se hacia un calepino, y aún hasta agora no cesan muchos de me preguntar en que términos anda el calepino. Ciertamente fuera harto provechoso hacer una obra tan útil par los que quieren desprendre esta lengua mexicana, como Ambrosio Calepino la hizo para los que quieren desprendre la lengua latina y la significación de sus vocablos; **pero ciertamente no ha habido oportunidad, porque Calepino sacó los vocablos y las significaciones dellos y sus equivocaciones y metáforas de la lección de los poetas y oradores y de los otros autores de la lengua latina, autorizando todo lo que dice con los dichos de los autores, el cual fundamento me ha faltado a mi por no haber letras ni escriptura entre esta gente.** Y así me fue imposible hacer calepino; pero heché los fundamentos para quien quisiese con facilidad lo pueda hacer, porque por mi industria se han escripto doce libros de lenguaje propio y natural de esta lengua mexicana, donde allende de ser muy gustosa y provechosa escriptura, hallarse han también en ellas toda las maneras de hablar y todos vocablos que esta lengua usa, tambien autorizados y ciertos como los que escribio Vergilio y Cicerón y los demás autores de la lengua latina.<sup>63</sup>

Como vemos, el calepino es citado pero para negar que se esté elaborando uno por falta de las “lecciones de poetas y

<sup>62</sup> Castro y Castro, M., “Lenguas indígenas meamericanas transmitidas por los franciscanos del siglo xvi” en *Los franciscanos del Nuevo Mundo*. S. XVI., Deimos, La Rábida, 21-26 de sept. de 1987, p. 485-576, *op. cit.* 507.

<sup>63</sup> *Ibid.*, Introducción al libro 1, p. 35-36.

oradores”, pero que recopila los escritos necesarios para que alguien pueda elaborarlo. Lo más extraño en esta confusión es que, por ejemplo Mendieta en sus escritos, afirma que Sahagún elabora ese calepino. Ahora bien, las descripciones del calepino que hace Mendieta (1596), las de Luca Wadding (1650), así como las de Nicolás Antonio (1672), presentan las características de la *Historia general*.<sup>64</sup> Es posible que Mendieta utilice el término “Calepino”, pues como el franciscano mismo lo dice, es en estos términos que se le preguntaba por su trabajo. Esta confusión es también reveladora del proyecto de Sahagún, ya que la *Historia general* pudo haber sido considerada de esta manera en la medida en que, aunque no presentaba un orden alfabético, recopilaba una vasta información de la lengua náhuatl puesto que fue redactada en su primera versión en esta lengua.

Hacer un “calepin” y hacer un vocabulario son dos trabajos diferentes. René Acuña, en su reconstrucción del manuscrito conocido como *Calepino Maya de Motul*, precisa la diferencia entre estos dos tipos de obras. Para Acuña el vocabulario mexicano-español de A. de Molina publicado en 1571, es “un vocabulario a secas”, es decir, sólo proporciona el significado de los vocablos, mientras que un calepino, y para esto utiliza la definición de Sahagún, reposa en “la lección de poetas y de oradores y saca el significado de las

---

<sup>64</sup> Bustamante G., J., *Fray Bernardino de Sahagún 1499-1590. Una revisión crítica de los manuscritos y de su proceso de composición*, UNAM, México, 1990. Cet auteur suit les références faites au travail du franciscain, l'*Historia general de las cosas de la Nueva España*, pour montrer comment elles passent de parler d'un calepin ou un dictionarum, à se référer a une histoire, avec Agustín de Vetancourt en 1698, caractérisation qui primera dès lors.



palabras de los escritos”,<sup>65</sup> y en efecto el “calepino” es una obra más amplia que un vocabulario.

Con este término se referían al diccionario elaborado por Ambrosio Calepino a principios del siglo xv. Este trabajo fue de 1502; era un diccionario de latín con equivalentes en griego, que se convirtió en políglota a lo largo del siglo ya que otros filólogos que conservaron la estructura inicial, introdujeron otras lenguas convirtiéndolo en un diccionario políglota, y en 1588 contaba con equivalentes en once lenguas.<sup>66</sup> Aunque no se trataba del único ni del primer diccionario de latín, fue el más célebre de su tiempo y reeditado varias veces. El nombre del autor se empleó como el término para referirse a los diccionarios. Es posible que sea debido a esta utilización que a Sahagún se le pregunte por su obra con el término. Pero también por la amplitud del proyecto. En efecto, el vocabulario de Nebrija es un simple vocabulario, presenta una lista de palabras con su significado, mientras que el calepino es un diccionario con un número mayor de entradas que fueron aumentando en la medida en que se fueron incluyendo otras lenguas; le da a los términos un tratamiento enciclopédico. Hace la descripción del objeto referido e introduce ejemplos de su utilización a través de frases de escritores latinos. Es por estas características que se le

<sup>65</sup> Antonio de Ciudad Real, *Calepino maya de Motul*, II tomos, México, UNAM, 1984, t. I, Introducción, p. XXII-XXIII.

<sup>66</sup> A. Labarre dans son *Bibliographie du dictionarum d'Ambrogio Calepino (1502-1779)*, Valentin Koerner éditeur, Baden-Baden, 1975, souligne comment l'ouvrage a du subir d'importantes modifications entre l'édition de 1502 et la dernière, de 1779, mais il souligne aussi que malgré les déclarations des imprimeurs, qui disent ne garder pas grande chose de l'original, en générale on recopiait les éditions antérieures, p. 8.

considera el origen de los diccionarios monolingües que hacen su aparición en el siglo xvii.<sup>67</sup>

A. Calepino da a conocer la metodología, innovadora en su tiempo, que siguió para elaborar su trabajo:

Nosotros añadimos lo que había faltado hasta ahora a los diccionarios, es decir las observaciones relativas a las lecturas de diferentes textos y de los traductores de historia, discursos, poemas, observaciones que son de gran importancia para la interpretación de las palabras del latín.<sup>68</sup>

El autor cita fragmentos de textos de los autores latinos para ejemplificar el sentido de las palabras que define. La versión revisada presenta, en orden alfabético, entradas en latín con su equivalente en varias lenguas romances. Al analizar las definiciones podemos distinguir tres procedimientos para establecerlas:

1) Una definición enciclopédica del término, es decir, la descripción del objeto al que se refiere.

2) El contexto textual en el que aparece la palabra a través de las citas de textos.

---

<sup>67</sup> Auroux, S., "les processus de grammatisation et ses enjeux" en *Historire des idées linguistiques*, Liège, Pierre Madariaga éditeur, 1992. Introducción, Tomo II, p. 35.

<sup>68</sup> La edición consultada fue la que apareció en 1578, revisada por Jean Macé y que se encuentra en el fondo antiguo de la biblioteca de Guingamp, Francia. La traducción del latín al francés fue hecha por el profesor Lalagne. "Nous y avons encore adjoint tout ce qui a manqué jusqu'à présent aux autres dictionnaires, c'est à dire les observations relatives aux lectures différentes des textes et celles des traducteurs d'histoire, de discours, de poèmes -observations qui sont d'une grande importance pour l'interprétation de mots latins.

## 3) El equivalente en la lengua a la que se traduce.

Por ejemplo esta definición de la palabra *Ritus*:

Ritus, tus, mos & appobata consuetudo, quom omnes ratam habent. {grec [...] hébreu [...]. Gall coustume, façon, manière de faire accoustumée. Ital. Rito, costume, usanza. Germa. [...] Hispan. La costumbre, modo ordenado de obrar. Ang. A maner or custume} Festus, ritus mos est comprobatus in administrandis sacrificiis. Ouid.2 East. Hinc populi ritus edidice-renouos. Tacitus lib.2 Nisi certam ante diem profanos ritus exuillent [...].<sup>69</sup>

Si es verdad que esta estructura puede hacernos pensar en un diccionario moderno, las diferencias consisten en que no nos ofrece indicaciones sobre el uso de las palabras o las categorías gramaticales a las que pertenecen, sino la descripción del objeto. En el caso de calepino, algunas palabras presentan los diacríticos indicando estas categorías como en la definición de “descriptus” en la que se anota “participio pasado”, pero su distribución no es generalizada. En general, los diccionarios de la época, como lo señala S. Auroux, presentan formas de la etimología que ahora nos parecen arcaicas y cuyo objetivo no es el de presentar la historia del término sino el de justificar la “verdad” de la denominación en tanto que natural.<sup>70</sup>

La *Historia general* no puede entonces ser considerada como un calepino, puesto que no se presenta en orden alfabético. El *Códice Florentino* es un discurso sobre las cosas

---

<sup>69</sup> *Op. cit.*

<sup>70</sup> Auroux, S., *La revolution technologique...*, *op. cit.*, p. 1118.

pero en el siglo XVI, dominado por el pensamiento aristotélico, esta distinción es difícilmente posible. Esto hace, según Meschonic, que “no sólo no haya enciclopedias sino tampoco diccionarios”.<sup>71</sup> La afirmación es, tal vez, bastante drástica, ya que de alguna manera la distinción se encontraba marcada por el orden alfabético.

Ahora bien, si es cierto que en lo que concierne a la obra del franciscano no nos encontramos frente a un diccionario, también es cierto que presenta las huellas de un trabajo lexicográfico en la medida en que el franciscano ha tomado el calepino por modelo para la elaboración del cual, según sus palabras, recopila documentos. De hecho, a lo largo de la obra afirma con frecuencia querer dar a conocer las “cosas” y el “lenguaje”. De ahí la importancia de revisar cómo este proyecto determina los procedimientos utilizados en la conceptualización de la sociedad mexicana.

Es necesario insistir en el hecho de que no se trata de analizar un diccionario, ni el proyecto de hacerlo más tarde, ya que éstos se organizaban alfabéticamente desde hacía mucho tiempo, además de que necesitaría una metodología de análisis lexicográfico diferente.<sup>72</sup> Se trata más bien de revisar cómo la escritura de la *Historia general* se encuentra atravesada por este proyecto y, en específico, por las técnicas utilizadas por Calepino. En otras palabras, queremos ver

---

<sup>71</sup> Meschonic, H., *Des mots et des mondes. Dictionnaires, encyclopédies, grammaires, nomenclatures*. París, Hatier, 1991, p. 210. “non seulement il n’y a pas d’encyclopédies mais il n’y a pas non plus de dictionnaires”

<sup>72</sup> Le premier ouvrage à utiliser l’ordre alphabétique est daté du milieu du XI siècle avec le lexique de Papias, *l’Elementarum Doctrinae Erudimentum*, Mary A. y Richard H. Rose, “La naissance des index” en *Historia de la édition française*, Le livre conquérant, París, Fayard/Promodis, 1982, p. 95-108.

cómo, esta influencia aportó una manera de conceptualizar y categorizar la realidad indígena, de la productividad de esta forma de proceder, pero también de los problemas que engendró en la medida en que Calepino trabajó sobre textos redactados por los locutores nativos, lo que implica que imprimieron sus propias concepciones genéricas, mientras que Sahagún transcribe él mismo informaciones que le han sido proporcionadas oralmente.

## 2.2 EL TRATAMIENTO ENCICLOPÉDICO

El siglo XVI tiene una idea muy específica de lo que es “dotar a la lengua de herramientas”. La definición que nos ofrece Domingo de Santo Tomás en *Lexicón, o Vocabulario de la lengua general del Perú* es reveladora de esta concepción:

El artífice de cualquier arte (pío lector) Por muy experto que se en él, y por muy acabados instrumentos que para exercitarlos tenga, muy poco le aprovechan para el exercicio dél, sino tiene materia en que exercitarlos. [...] La grammática, o arte de cualquier lengua, si bien se entiende, solamente es instrumento para entenderla, y saberla bien hablar escribir e pronunciar, ordenando las partes de la oración, o plática, más no es la materia de que se compone la oración. Y poco aprovecha tener la grammática de alguna lengua, y saber del arte della, aunque muy acabada y enteramente, si no se toviesse copia y abundancia de vocablos, que es la materia que el Arte enseña a ordenar y disponer por concierto, y orden, conforme a sus reglas y preceptos [...] <sup>73</sup>

---

<sup>73</sup> *Op. cit.*, p. 48.

La gramática es un principio de orden formal que se ejerce sobre la “materia”, el vocabulario. Ahora bien, en la concepción aristotélica “la forma” es inherente a los individuos concretos de la que se aprehende por abstracción a través de la experiencia sensible. Elaborar gramáticas y diccionarios en esta perspectiva indica mostrar un orden que ya existía en la lengua y que revelaba el orden del pensamiento entre los sujetos que la utilizaban. G. Matoré dice que en el Renacimiento “reina el dogma de que la riqueza de un vocabulario es una de las cualidades fundamentales de un idioma”.<sup>74</sup> El vocabulario es rico y más lo es la representación del mundo que tienen sus locutores. Es ésta una de las razones por las cuales existe oposición a traducir la *Biblia* a las lenguas vernácula, el latín es considerado como perfecto y su vocabulario más rico. En el pensamiento de Sahagún, mostrar la riqueza de la lengua náhuatl representa el orden existente en la sociedad mexicana.

En el siglo XVI, la diferenciación entre diccionario y enciclopedias tiene un sentido utilitario. O. Weijers señala que en la Edad Media, los diccionarios eran considerados útiles de consulta que remitían a otros textos, mientras que las enciclopedias y los tratados eran géneros que constituían sumas de conocimientos que debían ser leídos de principio a fin.<sup>75</sup> La diferencia establecida más tarde, en el siglo XVIII, entre diccionario enciclopédico sobre las cosas, y diccionario de palabras, no existe ya que si el Renacimiento, en relación a la Edad Media empieza a criticar la “unicidad del signo

---

<sup>74</sup> Matoré, *op.cit.*, p. 327. “règne le dogme que la richesse du vocabulaire est une des qualités fondamentales d’un idiome.”

<sup>75</sup> Weijers, O., *Dictionnaires et repertoires au Moyen-Âge*.

natural”,<sup>76</sup> ésta no será verdaderamente teorizada sino por Diderot. Esta unicidad es expresada por Calepino en estos términos:

En efecto, la relación entre las palabras y las cosas es tan estrecha, que el pensamiento es ininteligible si las palabras no proyectan su claridad y el sentido de las palabras escapa si uno está privado del conocimiento de las cosas.<sup>77</sup>

La definición reconoce tres términos separados en la actividad de “conocer”: las palabras, las cosas y el pensamiento. A través de las palabras se accede al conocimiento. Las palabras fueron inventadas para designar las cosas que el pensamiento aprehende y por medio del cual se expresan.<sup>78</sup> Pero el conocimiento no se refiere a una experiencia empírica del objeto, sino a su aproximación mediante el concepto, éste es el que proviene de la experiencia sensible, y al conceptualizar se reconocen los universales. Conocer las cosas remite a describirlas y, por lo tanto, trasmitirlas por medio de la enciclopedia o los tratados permite un tratamiento enciclopédico, es decir, de conocimiento del mundo. Esta concepción es planteada por Calepino en su diccionario al referirse a la actividad de escritura de los autores antiguos:

---

<sup>76</sup> *Op. cit.*, p. 54.

<sup>77</sup> *Op. cit.* En effet la liaison entre les mots et les choses est étroite au point que la pensée est inintelligible si les mots n’y projettent leur clarté, et que le sens de mots échappe si l’on est privé de la connaissance des choses.

<sup>78</sup> *Ibid.*

Ahora bien, si esa era su práctica para los conocimientos que guardaban en la memoria y si tenían clasificados en series o en paralelos una multitud de cosas y de palabras, nosotros, ¿qué tenemos que hacer en presencia de palabras y de cosas que no conocemos?<sup>79</sup>

La opción elegida es la descripción del objeto nombrado; ahora veamos otro ejemplo de definición, en el que se refiere a un animal poco conocido por los europeos:

Hippopotamus, pen cor (grec) Equus fluvialis, feu aquaticus, in Nilo praecipue nascens, binis vingulis, quales funt bobus, darso equi & iuba & hinnitus rostro refimo, cauda obiorta, dentibus approrum aduncis fed minus noxiis.

Sahagún trabaja en esta misma óptica de unicidad entre el objeto y su apelación. En la introducción del libro 11, nos dice:

Ainsí que el presente volumen se podrá tener o estimar como un tesoro del lenguaje y vocablos de esta lengua mexicana, y una recámara muy rica de las cosas que hay en esta tierra.<sup>80</sup>

Consecuente con su modelo describe el objeto nombrado; en seguida la presentación de la culebra llamada *tzoalcóatl*:

---

<sup>79</sup> *Ibid.*, p.; Or si telle était leur pratique pour les connaissances qu'ils gardaient en mémoire et s'ils tenaient rangés en séries ou en parallèles une foule des choses et des mots, nous, que devons nous faire en présence des mots et des choses que nous ne connaissons pas?

<sup>80</sup> *Ibid.*, L. 11, p. 677-678.



Hay otra culebra que se llama *tzoalcóatl*. Es pequeña; ni es muy gruesa ni larga. No tiene cascabeles ni dientes. Es parda oscura; es de color de los tamales que se llama *tzoalli*. No tiene ponzoña ni hace mal a nadie. Es bobilla, y andáse por ahí, sin hacer mal a nadie.<sup>81</sup>

En el tratamiento enciclopédico de los términos que hace Sahagún, podemos adivinar el proyecto de diccionario latente en todos los libros, como este ejemplo del libro sobre las fiestas:

Llevaban en la mano izquierda una rodela, labrada de pluma blanca, con sus rapacejos que colgaban a la parte de abajo. En el campo desta rodela iban piernas de tigre o de águila, dibujadas de pluma al propio. Llamaban a esta rodela *chimaltetepontli*.<sup>82</sup>

Si invertimos el orden de los términos obtenemos una entrada constituida por *chimaltetepontli*, y después la descripción del objeto que se supone es su significado, nosotros diríamos ahora el referente. En general, esta forma de proceder es utilizada cuando no existe equivalente en español, como los árboles y los animales propios del continente. Pilar Maynez,<sup>83</sup> en su estudio sobre la utilización de la terminología náhuatl en la versión castellana del *Códice Florentino*, dice haber localizado 772 vocablos sólo para el campo de los religiosos y de la magia, lo que, añade la autora, no es extraño cuando pensamos que se trataba de hablar de obje-

---

<sup>81</sup> Sahagún, *op. cit.*, L. 11, p. 727.

<sup>82</sup> *Ibid.*, L. 2, p. 143.

<sup>83</sup> Maynez P., *Religion et Magie: Un problème de transculturación lingüística en la obra de Bernardino de Sahagún*, México, UNAM, 1989.

tos completamente desconocidos para el mundo europeo.<sup>84</sup> Pero también podemos pensar que responde al proyecto de elaboración del diccionario. Ahora bien, el procedimiento no es sistemático, podemos preguntarnos ¿qué es lo que hace que algunos términos sean traducidos al español o sean presentados en náhuatl?

Tenemos, por ejemplo, este fragmento en el que el nombre de un animal es dado directamente en español:

La liebre tiene largos miembros y bien hechos, y pelos rojos. Tiene uñas; tiene el pescuezo larguillo; las orejas tiene agudas, largas y anchas y cóncavas; tiene el hocico redondo y corto, tiene el pelo pardillo...<sup>85</sup>

Podemos suponer que cuando se trata de objetos bien conocidos por el público europeo, no es necesario presentar la palabra en náhuatl, sin embargo el término “lagarto” se anota también en náhuatl:

Hay lagartos en esta tierra, y llámanlos *tecohuixin*. Son como los de Castilla. Tienen escamas y silba.<sup>86</sup>

¿Se trata tan sólo de detalles que se deslizaron vista la talla monumental del trabajo? La cuestión será revisada en otro capítulo, pero aquí es posible ir marcando algunas pautas. Es probable que el hecho de que la obra responda también a una tarea evangelizadora, sea necesario darle singularidad

---

<sup>84</sup> *Op. cit.*, p. 88.

<sup>85</sup> *Ibid.*, L 11, p. 686.

<sup>86</sup> *Ibid.*, L 11, p. 717.

a los objetos y no que responda sólo al objetivo de brindar a un público lector interesado por los objetos del nuevo mundo, la forma exacta en que se presentan. En el ejemplo citado sobre el objeto *chimaltetepontli*, podría haberlo traducido por un genérico “rodela”, pero pareciera que se pretende más bien de hacer saber que no se trata de cualquier rodela, sino de la utilizada en la fiesta de *Xócotl huetzi*, durante la cual se realizaban sacrificios en honor del dios *Xiuhtecuhtli*, y que presentaba características específicas como el de ser una “rodela con dibujos de tigre o de águila, etcétera”.

Lo cierto es que la presentación de los términos nahuas parece responder al objetivo de aportar datos para la elaboración del diccionario y que de la descripción se obtiene al mismo tiempo su definición. Esto responde a la concepción que se tiene de la relación entre la palabra y el objeto designado. Lepinette y Civera nos da una idea con esta definición de la palabra “etimología”, aparecida en el diccionario de S. Covarrubias: “Negocio es de grande importancia saber la etymología de cada vocablo, porque en ella está encerrado el ser de la cosa, sus calidades, su uso, su materia, su forma y de algunas de ellas toma nombre”.<sup>87</sup> Así, el trabajo lexicológico de la época trata la palabra como si fuera el objeto mismo y de ahí la necesidad de una descripción enciclopédica.<sup>88</sup>

---

<sup>87</sup> Lepinette, B. y P. Civera, “À propos du multilingüisme dans les dictionnaires monolingues de la Renaissance; analyse de la presence de l’espagnol dans le *Thrésor de la langue française* de J. Nicaud (1606) et de celle du français dans le *Tesoro de la lengua castellana* de S. Covarrubias (1611)” en *Cahiers de lexicologie*, 64, 1994-1, p. 60-73.

<sup>88</sup> Rey, A., *Encyclopédies et dictionnaires*, París, P.U.F., collection Que sais-je?, 1982, p. 15.

Esto es aún más evidente en Sahagún, ya que necesitaba pruebas de que las poblaciones americanas formaban parte del linaje humano. Busca en la composición de las palabras argumentos para esto:

Esta diosa se llama Cihuacóatl, que quiere decir “mujer de la culebra”. Y también la llaman 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.<sup>89</sup>

Meschonic dice que esta forma de etimologizar responde a la idea de que las palabras se explican por el referente, y nos da este ejemplo de análisis etimológico del término hombre, elaborado por Papias en el siglo XII:

“Anthropos en grec, en latin homo se dit parce que, dressé vers le haut à partir de la terre, humus, il regarde comme tourné, tropos vers le haut, ana, comme tourné vers le haut”.<sup>90</sup>

La base de este procedimiento en el campo de las etimologías se encuentra en el mito de la lengua original perdida con la Torre de Babel. Todas las lenguas deben tener una rama común, que se piensa es el hebreo. Aunque para nosotros ahora sea evidente el origen común de las lenguas latinas, en el siglo XVI, aún había humanistas quienes afirmaban que

---

<sup>89</sup> Sahagún, *op. cit.*, L.1, p. 40.

<sup>90</sup> Meschonic, H., *op. cit.* “Anthropos en griego, en latín *homo*, se dice porque, levantado hacia lo alto desde la tierra, *humus*, mira alrededor como tornándose, *tropos*, hacia lo alto *ana*, como tornado hacia lo alto”.

el español era una de las 72 lenguas que se pensaba se hablaban en Babel. Esto originaba que la existencia de las lenguas vernáculas se viera como un proceso de degradación.<sup>91</sup> La etimología, en ese sentido, se levantaba como la ciencia que justificaba la “verdad” de una denominación.

Lo importante aquí es observar cómo la escritura de la *Historia general* se ve influenciada por el proyecto paralelo de diccionario. H. Meschonic dice que los diccionarios bilingües son del orden semiótico, es decir, del reconocimiento de signos. Sólo dicen que hay sentido mientras que los diccionarios monolingües son del orden semántico, su objetivo es la comprensión.<sup>92</sup> Sin embargo, en Sahagún encontramos los dos, y es tal vez, por un lado, debido a la concepción que ve el significado de una palabra desde su referente, que une la palabra y su objeto pero, por otro a que, como lo veremos más tarde, también se trata de entender el sentido y la lógica de una sociedad lejana en el espacio y en el tiempo. Se trata ahora de revisar qué procedimientos utiliza el franciscano para traducir o, en términos más precisos, aprehender, conceptualizar esta sociedad que representa toda una alteridad.

### 2.3 LA TRADUCCIÓN

En el siglo XVI, y desde varios siglos atrás, dos tradiciones sobre la actitud que deben adoptarse frente a la traducción se oponen: una favorece el respeto del orden original del

<sup>91</sup> Sarmiento, R., “Les traditions nationales: l’Espagne”, en *Histoire des idées linguistiques*, op. cit., p. 332.

<sup>92</sup> Meschonic, H., op. cit., p. 65.

texto, palabra por palabra, y la otra pone énfasis en el respeto del sentido y compara la traducción con una hermenéutica en la medida que “obliga a interpretar y a clasificar el texto original con la ayuda de otra lengua”.<sup>93</sup> Podríamos pensar que esta confrontación de dos posiciones frente a la traducción sigue vigente, sin embargo, en aquella época la cuestión reviste problemas de orden religioso y político, ya que se trata en gran parte de traducir conceptos teológicos y los dogmas de la Iglesia, y en ese sentido las traducciones son objeto de una vigilancia severa. No debemos olvidar que es uno de los terrenos sobre el cual católicos y protestantes se enfrentan, y en América se pone mucha atención sobre este punto para no producir asociaciones de términos que puedan ser consideradas equívocas o heréticas. De hecho, a partir del Concilio de Trento se prohíbe en América la publicación en náhuatl de temas que traten sobre idolatrías, uno de los motivos por el que la *Historia general* no fue publicada. Pero podemos decir que la obra gana terreno, y es que Sahagún considera toda evidencia a fin de aportar una explicación del mundo náhuatl que “ilumine” concepciones oscuras para el mundo europeo. Sin embargo, no podemos resumir el trabajo del franciscano a una traducción en la misma línea que las que realizaban en Europa, en donde se contaba con textos escritos en caracteres latinos y con diccionarios sobre las principales lenguas europeas.

Aquí no se trata de analizar la traducción, ya que habría que referirse al texto en náhuatl, sino de reconocer los pro-

---

<sup>93</sup> M. Ballard. *De Ciceron à Benjamin*. Traducteurs, traductions, réflexions. Arras, Presses Universitaires de Lille, 1992, p. 97.

cedimientos utilizados para identificar objetos de conocimiento a través de la búsqueda de términos en español para nombrarlos. Esta identificación en general no es complicada pues sigue el camino trazado por el proyecto de diccionario enciclopédico, describe el objeto y asocia los rasgos comunes con el referenciado por el término en español, pero no siempre es el mismo procedimiento, a veces da el término de entrada y después la traducción, como en este fragmento en el que habla del calendario adivinatorio, el *tonalmatl*:

El primero día de los trece es del primer caracter que se llama *cipactli*; el segundo, de otro caracter que se llama *ácatl*, que quiere decir “caña”; el tercero día es de otro caracter que se llama *calli*, que quiere decir “casa”; el cuarto día es de otro caracter que se llama *cuetzpalin*, que quiere decir “lagartija”; el quinto día es de otro caracter que se llama *cóatl*, que quiere decir “culebra”, el sexto día es de otro caracter que se llama *miquiztli*, que quiere decir “muerte”[...]<sup>94</sup>

En estos casos los términos se recubren totalmente, lo que se denomina una isolengua, es decir, un equivalente cuya función es la de decir que hay sentido.<sup>95</sup> Este procedimiento, de identificación de equivalencias, era útil en los términos que se referían a entidades, por decirlo así, concretas y que existían en la sociedad de origen del franciscano; “conejo” se refiere a un animal que presenta las mismas características que el denominado en náhuatl “tochtli”. Pero en general podemos observar que el franciscano no se deja llevar por la

<sup>94</sup> *Ibid.*, L. 4, p. 233.

<sup>95</sup> Auroux, *op. cit.*, p. 59.

idea de que las palabras nahuas y las españolas se recubren. El procedimiento comparativo, constantemente presente, identifica similitudes y también diferencias por medio del empleo de adverbios: “como”, “a manera”, etcétera, que relativizan el equivalente, como en este fragmento que describe las ofrendas a Macuilxóchitl:

Hacían también una cerimonia que hacían cinco tamales. Son **como** panes redondos hechos de maíz, ni bien rollizos, ni bien redondos, que se llamaban “pan de ayuno”.<sup>96</sup>

O este fragmento del libro 8 en el que se describen los platillos consumidos por los señores:

Otros tamales comían que se llaman *íztac tlatzíncuitl*; éstos son muy blancos y muy delicados, **como**, digamos pan de bamba o de la Guillena [...] Otra **manera** de gallina comían que llaman *cihuatotollalehuatzalli*, quiere decir “codornices asadas” [...]<sup>97</sup>

El franciscano es consciente de las dificultades de la traducción por lo que la descripción es ideal para dar una “imagen” del objeto al público lector. Es interesante observar cómo una vez hecha la comparación “hispanisa” ciertos términos para en adelante utilizarlos y dar fluidez al discurso. Es el caso del náhuatl *tamalli*, el cual pierde el absolutivo y se evoca en adelante como “tamal”.

---

<sup>96</sup> *Ibid.*, L. 2, p. 50.

<sup>97</sup> *Ibid.*, L. 8, p. 513.



Otro caso es encontrar un equivalente en español, a partir de la comparación, y utilizar posteriormente la traducción propuesta, como en este fragmento referente al *calmécac*:

Después que el niño se iba criando, los padres que tenían deseo que viviese, para que su vida se conservase, prometíanle al **templo donde se servían los dioses** [...] Si le prometían a la casa que se llama *calmécac*, para que sirviesen a los dioses [...] Y había de vivir en castidad y guardarse de todo deleite carnal y vivir con las vírgines religiosas que se llamaban las hermanas, que vivían **en el monasterio que se llama *calmécac*** que vivían encerradas. Y cuando el niño o niña era prometido de meterle en el **monasterio** [...] <sup>98</sup>

En este fragmento podemos ver la equivalencia que Sahagún establece entre el *calmécac* y monasterio a partir de la identificación de rasgos comunes. Así, un lugar en el que “se adoran los dioses”, se “vive en castidad” y “se vive encerrado”, no puede ser más que un monasterio, en la opinión del autor. Pero aun aquí, el procedimiento comparativo guarda un carácter genérico, es decir, el *calmécac* es sólo un tipo de monasterio. Digamos que se trata de un caso límite, pero en el cual podemos observar ya una proyección de las instituciones de la sociedad de la que proviene el traductor. ¿Pero qué pasa en el caso de prácticas y concepciones que conforman el objeto central de la *l'Historia general*. La técnica es la misma, búsqueda de rasgos comunes, pero el problema toma otras connotaciones.

---

<sup>98</sup> *Ibid.*, L. 6, p. 437.

La traducción, como se ha dicho, es concebida no como un metalenguaje sino como una isolengua,<sup>99</sup> sin embargo en el trabajo de Sahagún lo que encontramos es un metalenguaje no para hablar de otra lengua sino de una cultura. Podemos hablar más bien de conceptualización; establecer un paralelo con el proceso de gramatización de lenguas a partir del latín. Las categorías de esta lengua pierden su identidad particular para convertirse en una especie de metalengua que servirá para analizar otras lenguas. Es verdad que el trabajo de análisis gramatical es de carácter empírico, las categorías utilizadas están determinadas por el material encontrado, se constata que tal o tal lengua presenta flexiones o que le faltan. Pero también es verdad que la gramática tradicional europea no se concebía como una actividad humana propia a un momento particular, sino como un modelo del espíritu humano generalizable a todas las lenguas, y su aplicación a las lenguas indígenas se acompañó de la voluntad de introducción de un orden que fue desposeyendo a los indios de su lengua, sobre todo, cuando en el siglo xvii las gramáticas se van simplificando cada vez más.<sup>100</sup> El problema que se le presentaba a Sahagún no tenía equivalente en la elaboración de diccionarios y de gramáticas por los humanistas. Estos últimos poseían textos escritos por los locutores de las lenguas tradicionalmente trabajadas que habían sido glosados a lo largo de varios años, y de una u otra forma normalizados y uniformizados culturalmente en una perspectiva judeo-cristiana. Esto

---

<sup>99</sup> Rey, A., *op. cit.*, p. 40.

<sup>100</sup> "Le don de la syntaxes" en *Langues et cultures en Amérique espagnole coloniale*, *op. cit.*, p. 48.

permitía encontrar la palabra justa para hablar de concepciones religiosas, aun y cuando en esta misma tradición se plantearan problemas, como el señalado por el traductor de Bartolomé el D'anglais, cuando dice que el vocabulario de las edades en latín y en francés no se recorta uno a uno.<sup>101</sup> Para Sahagún no se trata de una traducción de términos, lo que es complejo inclusive en lenguas emparentadas, sino de una primera puesta en texto de una cultura desconocida en esos momentos. Para esto utiliza un modelo de análisis lingüístico, en el cual trata de reconocer unidades discretas, significantes en un *continuum* social, objetos que por su repetición se dejan aprehender en su individualidad.

Varios autores han aceptado que en el trabajo de Sahagún existe una proyección de la terminología religiosa que le hace hablar de “demonios”, de “brujos”, etcétera, sin embargo hay que reconocer que este proceso no es una simple transposición de objetos y de terminología. Las palabras deben separarse de su sentido original para funcionar como conceptos y categorías, así el término “matrimonio” es usado para identificar y nombrar un paso de la vida social del hombre y no como un sacramento de la Iglesia católica. Es un proceso como el de la utilización de los términos “dativo”, “genitivo” para identifi-

---

<sup>101</sup> Le traducteur de Bartholemy l'anglais se pose le problème de l'existence de mots qui n'ont pas un correspondant en français comme dans ce passage: “L'aage de l'enfant ((occ. infancia se fine au viième an et la se commence le second aage que nous appellons enfance en françoiz, maiz en latin on l'appelle puericia (occ. id<sup>o</sup>) et en ce appert il que il y a plus grant deffaulte de langage en françoiz que en latin. Car il y a vii aages nommés par divers noms, desquels il n'en y a que troiz en françoiz: c'est assavoir enfance, jeunesce et viekkesce. Et par ce on puet penser quele paine ce de translater latin en françois.”, citado por M. Salvat en “La traduction des ouvrages scientifiques latins au xiv siècle” en *L'écriture du savoir*, cahiers Didiers n° 3, Association Diderot, l'Encyclopédisme et autres, 1991, p. 107-114, p. cit. 112.

car las reglas de la lengua. Las palabras “matrimonio”, “bautismo”, “confesión”, “infierno”, se convierten en conceptos, en su sentido de genéricos, que permiten la inclusión de casos particulares de realización y pensar una realidad novedosa perdiendo, en ese movimiento, una parte del sentido original que les dio la civilización que los forjó.

Podemos observar este proceso en la utilización que el franciscano hizo de los términos “infierno”, “cielo” y “paraíso” para traducir las referencias espaciales del “más allá” que aparecían en los discursos de los ancianos, recopilados por él. Sahagún traduce los términos empleados en la descripción de los indígenas como: “infierno” para “mictlán”, “paraíso” para “tlalocan” y “cielo” para “la casa del sol”. ¿La concepción de los mexicanos del destino final de las almas era una concepción trídica de la misma manera que la cristiana (cielo-infierno-purgatorio)? No es seguro, pero lo cierto es que el franciscano así lo entendió o así creyó percibirlo a partir de las informaciones dadas por los indígenas, ya que la delimitación de los objetos de conocimiento y la elección de los términos para definirlos, ha obedecido a la asociación de características comunes. Veamos cómo trata la descripción de *tlalocan*:

La otra parte a donde decían que se iban las ánimas de los defuntos es el *paraíso terrenal* que nombra *Tlalocan*, en el cual hay muchos regocijos y refrigerios sin pena ninguna. Nunca jamás faltan las mazorcas de maíz verde, y calabazas y ramitas de bledos, y axí verde y jitomates, y frisoles verdes en vaina y flores... Y así decían que en el *paraíso terrenal* que se llamaba *Tlalocan* había siempre jamás verdura y verano [...] <sup>102</sup>

---

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 222.

Un lugar en el que no hay que trabajar para alimentarse, donde la vida es agradable y la naturaleza pródiga, no puede ser más que el paraíso terrenal. Aunque en esto podemos observar la proyección del paraíso cristiano, la comparación no se remite a una simple asimilación en el libro 11, en el que también hay una referencia al “paraíso terrenal”, cuando se habla de un animal llamado *ahuizotl*, asociado a los dioses *tlaloques*, podemos notar la diferencia entre el paraíso cristiano y el indígena:

Donde a pocos días, el agua echa fuera el cuerpo del que ahogado, y salen sin ojos, sin dientes y sin uñas. Todo se lo quitó el *ahuizotl* [...] hacíalo saber a los sátrapas los ídolos y ellos solos le sacaban [...] y si por ventura alguno de los seglares quería sacar aquel cuerpo del agua, también se ahogaba en el agua o le daba gota artrítica. Decían que este así moría era por una de las dos causas: o porque era muy bueno, y por su bondad los dioses Tlaloques lo querían llevar a su compañía al Paraíso Terrenal, o porque por ventura tenían algunas piedras preciosas y por esta causa le mandaban enojados contra él y también le llevaban al Paraíso Terrenal.<sup>103</sup>

El paraíso terrenal indígena es tanto un lugar de recompensa y de gozo, como de castigo, o al menos es lo que se puede deducir cuando se dice que los dioses *tlaloques* se llevaban a los hombres muertos ahogados porque eran muy buenos y los querían junto a ellos, o porque los querían castigar por poseer piedras preciosas. Sin embargo, la definición de *tlalocan*, como paraíso terrenal, también obedece a su ubicación

---

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 721.

especial. Cuando el franciscano habla de los orígenes de los mexicanos nos dice:

En venir hacia la melodía a buscar el Paraíso terrenal no erraban, porque opinión es de los que escriben que esta debajo de la línea equinoccial; y en pensar que es un altísimo monte tampoco yerran, porque así lo dicen los escritores que el Paraíso terrenal está debajo de la línea equinoccial y que es un monte altísimo que llega a su cumbre cerca de la luna.<sup>104</sup>

De la misma manera serán clasificados los otros conceptos espaciales. Sahagún traduce “cielo” e “infierno” a partir de las posiciones espaciales “encima” y “abajo” que pueden ser identificadas en algunos fragmentos de los discursos de un noble a su hijo:

Y los hace padres y madres del sol, para que ellos les den de comer y beber, no solamente al sol, que ésta encima de nosotros, pero también a los dioses del infierno, que están debaxo de nosotros.<sup>105</sup>

A la posición “encima” de la casa del sol se añaden otras características positivas, como lo podemos leer en otro fragmento del discurso de un padre a su hijo:

Dixieron los viejos que el sol los llamo para sí y para que vivan con él *allá en el cielo* y para que le regocijen y canten en su presencia y le hagan placer. Éstos están en continuos placeres con el sol; viven en

---

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p.326.

continuos deleites, gustan y chupan el olor y zumo de todas las flores sabrosas y olorosas; *jamás sienten tristeza, ni dolor, ni disgusto, porque viven en la casa del sol donde hay riquezas y deleites.*<sup>106</sup>

Sin embargo, a pesar de la ubicación espacial “arriba” y las características positivas que motivan la traducción por “cielo”, las connotaciones religiosas, idolátricas, de esta representación también son evidentes. La casa del sol es el lugar al que llegan los hombres muertos en sus vidas y las mujeres muertas en el parto, de las cuales se dice en el libro 6:

Y aunque la muerte de estas mujeres que se llamaban *mocihuaquetzque* daba la tristeza y lloro a las parteras cuando murían, pero los padres y parientes della alegrábanse, porque decían que no iba al infierno, sino iba a la Casa del Sol, y que el Sol, por ser valiente, la había llevado para sí.<sup>107</sup>

La distancia entre la concepción cristiana del cielo y la indígena está marcada. Pero esta manera de utilizar conceptos tan cargados de connotaciones culturales no puede darse sin riesgos de asimilación, y es en la descripción del *mictlán* y su traducción como “infierno” en donde mejor se puede observar la tendencia a superponer las dos concepciones. El “infierno”, como lo vimos, es definido por la oposición “abajo” del cielo. Esta pareja de oposición “cielo/infierno”, tal como aparece en los *huehuetlatolli* es muy cercana a la de cielo/ tierra de las oraciones cristianas. Observemos este fragmento de una “oración”, dirigida al dios Tláloc:

---

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 379.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 410.

Ningunas ofensas han hecho, ni saben lo que es pecar, ni han ofendido *a los dioses del cielo y del infierno* [...] ni tenemos con qué decir ni con que escusar, ni con que resistir a lo que está determinado contra nosotros *en el cielo y en el infierno*.<sup>108</sup>

La descripción del “infierno” o *mictlán* presenta características que pueden ser interpretadas negativamente, como en este ejemplo:

E ya os fuisteis al lugar oscurísimo que no tiene luz, ni ventanas, ni habéis más de volver, ni de salir de allí.<sup>109</sup>

El infierno es definido como un lugar sin luz, oscuro, húmedo, evocado también como la “caverna del agua”. Y hay momentos en los que el *mictlán* indígena, al igual que el “infierno” cristiano, se vuelven un lugar de castigo por los actos censurables cometidos en vida, como aparece en este fragmento de un discurso pronunciado en el momento de una serie de prácticas que Sahagún identifica como una “confesión”:

Ya has agora presentándote delante de nuestro señor humanísimo y amparador de todos, al cual ofendiste y enojaste y provocaste su ira contra ti. El cual mañana u este otro día te *ha de sacar de este mundo y ponerte debaxo de sus pies, y te enviará a la universal casa del infierno* [...] allí te será dado todo lo que mereciste en este mundo, según la justicia divina, y lo que demandaste con tu obra de miseria, trabajo y enfermedad [...] por ventura ¿enseñaste ha aquellas cosas con que atormenta y

---

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 330.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 219.



conque aflige para que las veas con tus ojos en este mundo? No, por cierto, porque los *tormentos y trabajos espantables conque atormenta en el otro mundo* no son visibles, no los pueden ver los que viven en este mundo.<sup>110</sup>

Pero el infierno indígena no es el infierno cristiano, eso es evidente en otros fragmentos de los discursos indígenas, en los cuales éste es evocado como lugar de descanso; en este fragmento el discurso de un padre a su hija encinta:

Estos viejos y viejas, padres y madres de los casados, que aquí están [...] ignorando lo que en su ausencia se hace, porque ya están en el recogimiento y encerramiento que nuestro señor los puso. *Ya son idos a reposar en la casa donde todos tenemos que ir, que está sin luz y sin ventanas, que ya están dando descanso a su dios del infierno, Mictlantecuhtli.*<sup>111</sup>

Esta diferencia entre los dos conceptos espaciales, a pesar de las asimilaciones que se deslizan, es reforzada por el acento puesto en la distinción de dos conceptos diferentes en cuanto al acceso a estos lugares. Sahagún nos dice al respecto:

Lo que dijeron y supieron los naturales antiguos y señores desta tierra de los defunctos que se morían, es que las ánimas de los defunctos iban a tres partes. La una es el infierno, donde estaba y vivía un diablo que se decía Mictlantecuhtli, y por otro nombre Tzontémoc... Y las ánimas que iban al infierno eran las que morían de enfermedad, agora fueran principales o señores o gente baja.<sup>112</sup>

---

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 325-327.

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 402-403.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 125.

Es interesante notar que si Sahagún utiliza términos con una fuerte connotación cristiana, es también muy riguroso cuando se trata de separar la concepción cristiana, que define el acceso a estos lugares en términos de acciones individuales, que emanan del libre arbitrio, mientras que para los indígenas, en la visión que nos presenta la *Historia general*, son las condiciones de la muerte las que definen el destino final de las “almas”.

Ahora bien, es posible observar que los términos “infierno”, “cielo” y “paraíso terrenal” puedan ser considerados como traducciones en la medida que Sahagún entiende que existen en náhuatl tres términos que segmentan la representación del “más allá”. Hay tres nombres que tienen un equivalente en español. ¿Pero qué sucede en el caso de lo que el franciscano llama “comunión”, “confesión”, “bautismo”, “casamiento”? Aquí la definición de traducción es límite y el trabajo de conceptualización se vuelve particularmente visible. En estos casos tenemos un conjunto de acciones segmentadas y nombradas. Se trata de distinguir complejos de experiencia y de aplicarles un concepto para darles un sentido y, sobre todo, para entender. Así, por ejemplo, lo que él llama “bautizo” no se refiere a un sacramento cristiano, sino a un acto de purificación por medio del agua, definido por un diccionario como el de Calepino en el sentido de “inmersión”, “mojar”. Sahagún distingue en el conjunto de prácticas llevadas a cabo por la partera, secuencias que responden a esta definición, y nos presenta las palabras pronunciadas con la administración del agua:<sup>113</sup>

---

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 417.

[...] láveos ella; limpieos el que está en todo lugar, y tenga por bien apartar de vos todo el mal que traís con vos desde antes del principio del mundo. Vaya fuera apártese de vos lo malo que os han apegado vuestra madre y vuestro padre.

Esto indica que la idea de purificación con la administración del agua, presente en estas palabras, se encuentra justificada en la medida que existe, según las palabras reportadas por Sahagún en el mismo libro, la idea, entre los mexicas, de que el semen puede “empecer”, dañar el feto. A las mujeres embarazadas se les recomienda, a partir de un cierto estado del embarazo, abstenerse de las relaciones sexuales ya que podrían dañar al niño. El agua tendría como objetivo limpiar al recién nacido de la “suciedad que causa el acto carnal”,<sup>114</sup> sin embargo, cuando la traducción nos dice limpiar “el mal que traís desde el principio del mundo”, se piensa en el concepto cristiano del “pecado original”. ¿Cómo podemos explicarnos tantas coincidencias entre el discurso indígena y el cristiano?

El término “comuni6n” es citado una vez y sólo en el libro 2, a diferencia de los otros que habían sido ya mencionados en el libro 6 de los discursos, y aparece en el siguiente contexto:

Y cuando hacían fiesta a este dios (Omacátl), que era de noche **comulgaban**. Y para esta **comuni6n** los principales y teuxpixques, y los que tenían cargo de los barrios, hacían de masa una figura de un hueso grueso, redondo y largo como un cobdo, y llamábanle el hueso de

---

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 397.

este dios. Y antes de que comulgasen, comían y bebían pulcre. Después de haber comido y bebido, en amaneciendo, al que era la imagen deste dios punzábanle en la barriga con alfileres o con cosa semejante y lástimabanle. Hecho esto repartían aquella figura de hueso [...] y dividíanla entre sí, y comían cada uno lo que le cabía. Y todos estos que aquí **comulgaban** se tenía por dicho y entendido que el año que venía, en esta fiesta habían de contribuir para hacer la fiesta.<sup>115</sup>

¿Se trata de una traducción o de una interpretación? ¿Cómo pudo Sahagún aplicar los nombres de los sacramentos cristianos en un contexto considerado idolátrico? ¿Por qué el término no fue utilizado para hablar del consumo ritual de los sacrificados? Si buscamos la definición que el Calepino da del término podemos proponer una explicación, aun y cuando podemos observar en primer lugar que no lo traduce a las lenguas vulgares, sólo aparece el sentido griego y hebreo de la siguiente forma: “idem quod communitas, vel participation”. La definición no tiene un sentido cristiano en tanto que “compartir el cuerpo de cristo” sino como “repartición” en el marco de la República romana. Las citas de Cicerón y de Ovidio que aparecen van en este sentido. Hablan del derecho de ciudadanía que implicaba la pertenencia a una comunidad de culto.<sup>116</sup> Sahagún hizo, tal vez, el acercamiento entre un acto que implicaba entre los mexicanos la participación de los barrios con el que entre los romanos definían la pertenencia a una comunidad, a un barrio, a una congregación. Es posible entonces que es la acción de compartir en comunidad

---

<sup>115</sup> *Op. cit.*, L. 1, cap. XV, p. 52.

<sup>116</sup> Scheid J., artículo “Rome”, en *Le grand Atlas des religions*, Francia, Editado por Encyclopaedia Universalis, 1988, p. 247.

que lo lleve a aplicar el término de “comuni3n”. Aceptar una explicaci3n de este tipo nos indica que el referente antiguo se encontraba influyendo m3s all3 de las comparaciones entre las divinidades antiguas y las de los mexicanos. Podemos pensar tambi3n que si no lo aplica en el marco de los sacrificios humanos es porque percibe la diferencia entre consumir una “figura” representando una entidad divina y el consumo de un “cuerpo”. Hay que insistir en el hecho de que el t3rmino s3lo aparece una vez, pero no as3 los de “bautismo” y “confesi3n”. Es en este sentido que vemos que el trabajo de Sahag3n responde a una conceptualizaci3n en la cual se trata de distinguir conjuntos de experiencias y aplicarles un t3rmino para darles sentido pero, sobre todo, para entender.

Esta concepci3n de la traducci3n parece primar en la 3poca. En 1566 aparece el tratado sobre la traducci3n de Sebastiano, en el cual la concepci3n de la traducci3n como una hermen3utica ha ganado terreno “en la medida en que ella obliga a interpretar y a clarificar textos originales con la ayuda de otra lengua”.<sup>117</sup> Aunque esta idea de la traducci3n exist3a desde hac3a mucho tiempo y en la lexicograf3a latina era considerada como un m3todo, entre otros, para aclarar el sentido de las palabras,<sup>118</sup> lo que es una novedad en Sebastiano es que 3l lo propone como un procedimiento para abordar los tratados sobre temas espec3ficos tanto de textos cl3sicos como en lenguas vern3culas, para aclarar el sentido de las

<sup>117</sup> *De ciceron 3 Benjamin. Traducteurs, traductions, r3flexions*, Arras, Ed. Presses universitaires de Lille, 1992, p. 97, “dans la mesure o3 elle oblige 3 interpr3ter et clarifier le texte d’origine 3 l’aide une autre langue”.

<sup>118</sup> Weijers, O., *Dictionnaires et rep3rtoires au Moyen-3ge; une 3tude du vocabulaire*, Belgique, Brepols, 1991, p. 84.

palabras y de las ideas que tratan. Sahagún se propone así, con su traducción, una explicación del mundo náhuatl que proyecte luz sobre concepciones oscuras para el mundo europeo. Sin embargo, él innova el método en la medida en que su traducción es practicada sobre textos en náhuatl, recopilados bajo su dirección, y que le habían sido transmitidos en forma oral. Lo que él necesita no es una simple nomenclatura, una isolengua, sino una metalengua con la cual producir conocimientos nuevos conceptualizando.

Ahora bien, para esto necesitaba que estos conceptos existieran de antemano y que pudieran ser extendidos a nuevas realidades. El calepino le ofrece esta posibilidad, es decir, que el diccionario propone conceptos que buscan equivalencias en lenguas distintas y no sólo una terminología. Esto permite separarlos de su utilización en el contexto del mundo cristiano aun y cuando éste último ha impreso su marca. El término “infiernos”, en plural, era utilizado en el renacimiento para hablar de la morada de los muertos en la antigüedad y cuando Calepino da cuenta, señala su falsedad, pero documenta el sentido. En su *Dictionarum* se puede leer en la entrada “infernus” el sentido de “infra”, “d'en bas”, “abajo”, para “bautismo”, “inmersión” y para “eucaristía” el sentido griego y hebreo de “acción de gracias”.

La otra condición para usar este concepto es la idea aristotélica según la cual lo que expresa son los “universales” que no pueden ser reducidos ni a las imágenes sensibles de las que es extraído, no al lenguaje que lo vehicula.<sup>119</sup> La concepción medieval, que se extiende al Renacimiento, es que

---

<sup>119</sup> Ricoeur, P., artículo “signe et sens” en *l'Encyclopaedia Universalis*.

el lenguaje es sustancialmente el mismo, a pesar de las diferentes lenguas, las mismas categorías pueden ser aplicadas para conocerlas, la diferencia en el léxico es un accidente.<sup>120</sup>

Ahora bien, el problema no es tanto el de la utilización de términos tan cargados de connotaciones, ya que de una manera u otra habría que encontrar palabras para hablar de esas realidades, sino la situación de comunicación en la que se desarrollaba el trabajo del franciscano. Es decir, que el trabajo de identificación de unidades no se hizo como para el diccionario de Calepino, sobre textos escritos por los mismos locutores de esas lenguas. Los hablantes colaboraron, es cierto, pero la dirección del proyecto era de Sahagún, lo que implicaba, como para la elaboración de gramáticas y diccionarios, la introducción de un principio de organización extranjero a las concepciones de los hablantes.

Hemos visto que aunque Sahagún intenta mantener las concepciones separadas, los límites de su hermenéutica están presentes. Lo vemos, por ejemplo, no restringir el sentido de infierno a su acepción de “abajo” y deslizar el sentido de “castigo” o cuando habla del bautismo dejar entender la idea de un “pecado original”. Dos posibilidades se abren. Por un lado, podemos pensar que hay sobreinterpretación de la parte de Sahagún. L. Villoro, cuando habla de la adaptación de las instituciones nahuas al orden nuevo que predica el franciscano, dice que vacía las formas sociales indígenas de su contenido pagano cuando traduce. ¿Se refiere a que estas formas sólo aparecen en el texto en español o a su traducción de

---

<sup>120</sup> Lyons, J., *Introducción en la lingüística teórica*, Barcelona, Teide, 4a. ed., 1971, p. 14-15.

la cultura? También podemos preguntarnos si no responden a una influencia cristiana sobre los informantes. Como lo han señalado los especialistas de la tradición oral, ésta es cambiante, adaptable, viva. En la medida en que la escritura no la ha fijado, el discurso se encuentra en constante reestructuración, asimilando nuevos elementos. Así, es posible que cuando Sahagún recopila los discursos de los ancianos, éstos ya hayan integrado algunos términos del discurso cristiano.

#### 2.4 EL CONTEXTO TEXTUAL

El procedimiento, innovador en su tiempo, utilizado por Calpino para elaborar su diccionario, consistía en la introducción de fragmentos de textos en los que se usaba la palabra cuyo sentido se quería ilustrar. Por ejemplo, en la definición de la palabra *Ritus*:

“Ovid. 2. East.Hinc populi ritus edicice-renouos. Tacitus.lib. 2. Nisi certam ante diem profanos ritus exuillent...”.

Este procedimiento se explicaba desde hacía tiempo para lo que se denominaban las distinciones, y era usado para el estudio de la *Biblia*. Después se se empleó para realizar glosarios, como apoyos para la lectura de los manuscritos.<sup>121</sup> Dicho procedimiento suponía que sólo significaban las partes mayores del discurso (nombres, verbos, adjetivos y adverbios), que constituían la “materia”, como lo señalaba

---

<sup>121</sup> Weijers, O., *op. cit.*, p. 121.



Santo Domingo, mientras que el resto de componentes contribuían al significado total de la frase, imponiendo sobre la “materia” una “forma”.<sup>122</sup>

Sabemos que Sahagún utilizó esta técnica, pues en los borradores de la *Historia general*, que Francisco del Paso y Troncoso llamó *memoriales en tres columnas*, se observan, en el centro, a la derecha del texto en náhuatl, algunas reflexiones lingüísticas, y a la izquierda observaciones sobre la cultura y en la *Historia general* lo hace patente:

Otra cosa hay en la lengua que también dará desgusto al que la entendiere, y es que de una cosa van muchos nombres sinónimos, y de una manera de decir o de una sentencia va dicha de muchas maneras. Esto se hizo aposta por saber e escrebir todos los vocablos de cada cosa y todas la maneras de decir de cada sentencia. Y esto no solamente en este libro, pero en toda la obra. Vale.<sup>123</sup>

Este análisis contextual tuvo desarrollos muy finos que deja ver cómo Sahagún tuvo conciencia del carácter polisintético del náhuatl. Tenemos, por ejemplo, esta observación que conserva en la traducción sobre los diferentes significados de la palabra *teutl*, según el contexto morfosintáctico en el que aparece:

De manera que al sol le llaman *téutl* por su lindeza: al mar también, por la grandeza y ferocidad. Y también a muchos de los animales los llamaban por este nombre por razón de su espantable disposición y braveza.

---

<sup>122</sup> J. Lyons, *op. cit.*, p. 447.

<sup>123</sup> *Ibid.*, Nota al lector, libro 7, p. 478.

Donde se infiere que este nombre *téutl* se toma en buena y en mala parte. Y mucho más se conoce esto cuando esta en composición, como en este nombre *teupiltzintli*, “niño muy lindo”, *teupiltontli*, “muchacho muy travieso o malo”. Otros muchos vocablos se componen de esta misma manera, de la significación de los cuales se puede conjeturar que este vocablo *téutl*, quiere decir “cosa estremada en bien o en mal.”<sup>124</sup>

En este fragmento se nota un ejemplo del carácter empírico de la observación y del análisis lingüístico, ya que da cuenta de la existencia de palabras base que cambian de sentido, según su distribución, su “composición” sin contar todavía con más metalengua que el modelo gramatical del latín. Pero la *Historia general* nos transmite raramente los análisis lingüísticos. En el fragmento citado, se explica una concepción del dominio religioso, y lo lleva a exponer el porqué de la presencia en el panteón mexicano, tanto de lo que Sahagún considera hombres notables, como de elementos de la naturaleza, por ejemplo las montañas.

Pilar Maynez hace un estudio del vocabulario náhuatl sobre la magia y la religión en la *Historia general* en el que encuentra cerca de mil palabras nahuas en aproximadamente 4 mil contextos.<sup>125</sup> En el análisis distingue los siguientes procedimientos:

- 1) Compación. A es B: “Cihuacoatl es nuestra madre Eva”.
- 2) Comparación con el adverbio “como”: “Este *epcoacuacuiltzin* era como maestro de ceremonias.”

---

<sup>124</sup> *Ibid.*, L 11, p. 677-678.

<sup>125</sup> *Op. cit.*, p. 59 y 18.

- 3) Utilización del enunciado adjetivo: “Tezcatlipoca muchas veces se transforme en un animal: que se llama *coiutl*: que es como lobo.”
- 4) Sinonimia por disyunción “o”: “Los *tlaiacanques* o cuadrilleros daban bozes para que se juntasse todo el pueblo.”
- 5) Traducción literal: “Izcalli quiere decir crecimiento”.
- 6) Inversión de términos: a) “El libro de la adivinanzas: se llamaba *tonalamatl*”, b) “la diosa de las medicinas, y medicos, y madre de todos nosotros se llama *ioalticitl*”
- 7) Aposición: “Luego los mercaderes ponjan ordenados los papeles que eran a ce coatl: *dios del camino*”.
- 8) Fenómeno del náhuatl registrado por Sahagún. Transferencia de nombres por contigüidad de sentido, un elemento recibe la misma denominación que otro a través de relaciones de significado: “Eran muy devotos y grandes oradores –los toltecas– adoravâ a un solo señor que tenjan por dios, al cual le llamaban *quetzalcoatl*, cuyo sacerdote tenja el mismo nombre que también le llamaban *quetzalcoatl*”.
- 9) El onomatopeya, aparece fundamentalmente en el vocabulario de la fauna: “Ay una avecillas en esta tierra, que se llaman *cocotli*, y todos los españoles llaman las tortolillas... llamâse *cocotli* porque cuando cantan dicen coco coco: comen semillas de las yerbas y también chian, no se casa mas de una vez y cuando muere el uno el otro, siempre anda llorando y solitario: diciendo coco, coco”.
- 10) La inclusión de formas diversas de denominación para el mismo significado o cercano por medio de la adición repetitiva: a) “Capítulo quinto, del lenguaje que usaban cuando oraban al mayor de los dioses, llamado *tezcatlipoca, titlacanoa, moquequelo*”. Ejemplo del mismo fenómeno pero con el adverbio “también”: (Refiriéndose al bautismo: b) “Y a esto llaman *pillaoano*: y también le llaman *tlacoçolaquj* lo que quiere dezir posicion o ponjimiento de la criatura en la cuna”.

La identificación de estos contextos sirve a la autora para hablar de lo que denomina la transculturación lingüística y encuentra que la *Historia general* es uno de los primeros testimonios de la incorporación de nahualismos en el español mexicano. Independientemente de que esto parezca justo, podemos decir que el procedimiento tiene su origen en el proyecto de diccionario y en el modelo a partir del cual lo proyecta.

Sin embargo, lo que encontramos en la *Historia general* son, por así decirlo, las glosas, esto es las observaciones sobre el uso de las formas que aparecerían más tarde en el diccionario, si éste hubiese sido elaborado. En los ejemplos citados podemos distinguir diferentes niveles en la enunciación, que serán retomados cuando hablemos de las interpretaciones del autor:

A) Aquellos cuyo sistema de referencia es extranjero al de los locutores, es el caso en los ejemplos 1, 2, 3 y 4.

B) Aquellos cuyo sistema de referencia es interno a la lengua meta, como el ejemplo 5.

C) Aquellos cuyo sistema de referencia se encuentra en el universo cultural de los locutores como en los ejemplos 6, 7, 8, 9 y 10.

D) Aquellos en los cuales dos sistemas de referencia, el del franciscano y el de los locutores se superponen. Aunque el nivel primero sea la voz del misionero, podemos localizar la enunciación en la enunciación, es el caso del ejemplo 6.b.

Estos ejemplos son pertinentes para mostrar cómo la *Historia*

*general* se encuentra más en el terreno de las cosas que en el de las palabras. Es cierto, sin embargo, que como él mismo lo dice, la versión en náhuatl aporta los materiales, proporcionados por los mismos locutores, para ilustrar el uso de las palabras. Esto es evidente fundamentalmente en el libro 6 de los *huehuetlatolli*, en él Sahagún elabora una lista de metáforas utilizadas por los oradores, como en este fragmento:

*Ontetepéhuac, onchachayáhuac*. Esta letra quiere decir: “derramáronse, esparciéronse piedras preciosas”. Por metáfora se dice del que predicó muy bien o del que oró entre los senadores y señores. Dicen dél: *ontetepéhuac, onchachayáhuac*: “piedras preciosas echó por aquella boca”.<sup>126</sup>

Estas distinciones fueron elaboradas a partir de un *corpus* bastante amplio de identificación de usos, así lo muestra el mismo libro:

*Huel chalchiúhtic, huel teuxiúhtic, huel acátic, huel ololiuhqui*. Esta letra quiere decir: “Finos chalchihuites, finos záfiro muy bien labrados, unos largos, otros redondos”. Por metáfora quiere decir: “hizo una platica o un sermón como finas piedras preciosas muy primamente labradas.”.<sup>127</sup>

Y un capítulo más adelante:

¡Oh hombre sabio y venerable! Por cierto vos habeís dicho palabras muy preciosas y de grande estima, las cuales dexaron muy guardadas y atesoradas como cosas muy preciosas los señores y reyes que

<sup>126</sup> *Ibid.*, L. 6, cap. XLIII, p. 459.

<sup>127</sup> *Ibid.*, L. 6, cap. XLIII p. 458.

nos precedieron, porque son palabras de madres y padres de la república, **preciosas como piedras ricas que se llaman chalchihuites y záfiro y otras piedras preciosas.**<sup>128</sup>

Como podemos observar, una vez que la metáfora ha sido identificada y comentada, la introduce directamente. Este procedimiento se halla fundamentalmente en el libro 6, constituido por discursos en estilo directo, en el resto de los libros de la *Historia general* vemos un deslizamiento de las palabras a las cosas con el uso del estilo indirecto libre, como en este ejemplo:

Más, decían que esta cuarta casa de este signo *nahuiécatl* era de mal aguero. Todos se guardaban de reñir y tropezar. Tenían temor si alguno tropezaba o se lastimaba o reñía. Decían que siempre le había de acontecer, porque aquel signo así lo demandaba.<sup>129</sup>

Aquí encontramos una reformulación de las palabras pronunciadas, el sujeto de la enunciación está presente en la sintaxis misma del enunciado, que nos proporciona un discurso narrativizado. El uso del discurso indirecto libre se distingue por la economía que hace de los verbos introductores del discurso y puede provocar una confusión sobre quien habla. Sahagún mismo dice que él escribe lo que entendió de lo que le fue dicho; aquí otro ejemplo:

Siguese la manera que tenían los mercaderes antiguamente en sus

---

<sup>128</sup> *Ibid.*, L. 6, cap., XLIII, p. 346.

<sup>129</sup> *Ibid.*, L. 4, cap. XIII, p. 249.

mercaderías. Cuando los mercaderes comenzaban en el Tlatilulco de México, era señor uno que se llamaba Cuacuauhpitzáhuac, y los principales tractantes eran dos: el uno se llamaba Izcoatzin y el otro tziuhtecatzin. La mercadería déstos por entonces eran plumas de papagayos [...]<sup>130</sup>

Este fragmento se encuentra ya completamente narrativizado y el autor organiza totalmente el discurso. Este aspecto será retomado más adelante, lo importante aquí es plantear la hipótesis de que aparentemente el libro 6 es el que respondió al proyecto de diccionario. Posiblemente en 1558, al elaborar el proyecto de la *Historia general* por petición de Francisco del Toral, al franciscano le fue solicitado otro tipo de trabajo y cambió el modelo. Es este segundo modelo el que buscamos en la segunda parte de este trabajo.

Por ahora, al revisar lo que fue este proyecto de diccionario podemos señalar algunos problemas que, de alguna manera, también se presentarán en el resto de la obra y que concierne a la recopilación de los materiales. En el modelo de calepino, como ya se ha dicho, los textos de “la lección de poetas” fueron redactados por esos poetas y, en este caso, podríamos preguntarnos si el texto en náhuatl posee las mismas características que la versión en español. Algunos estudiosos de la obra de Sahagún, notablemente Garibay, dice que el texto en náhuatl pertenece a los alumnos de Sahagún y que la versión en español es del franciscano. Esta afirmación ha sido cuestionada, sobre todo por Todorov, quien piensa que toda la obra corresponde al franciscano. No podemos asumir

---

<sup>130</sup> *Ibid.*, L. 9, cap. I, p. 539.

una posición al respecto, porque habría que revisar el texto en náhuatl, pero hay lugar para algunas reflexiones o más bien preguntas.

Las observaciones de Garibay y de León Portilla sobre la traducción, se refieren en especial a los fragmentos no traducidos o pasajes que no fueron claros para Sahagún y de los cuales hace una traducción inexacta, equivocada o resumida. Sin embargo, nunca han hablado sobre diferencias de forma en la enunciación. Sería interesante revisar en la versión en náhuatl cómo se presentan los niveles de enunciación, quien los toma a su cargo. Posiblemente si Sahagún redactó en náhuatl lo hizo desde la manera en que él lo dominaba, y sus alumnos los revisaron. Esto es importante ya que no es lo mismo un texto escrito por un locutor nativo de la lengua que por alguien que la ha aprendido como segunda lengua. No se trata de una descalificación sino de estilo. Es decir, que si el franciscano retomó el sentido de los términos nahuas desde emisiones orales, éstos sufrieron una reorganización al pasar a lo escrito.

Calepino cuando cita a los poetas latinos, lo hace en una doble función. Por un lado se trata de ayudar al lector en su empleo de los términos y en su trabajo de traductor, pero por otro lado representan también la prueba de la justeza del equivalente propuesto. El utilizador del diccionario puede constatar por él mismo que el equivalente propuesto corresponde bien a la palabra original, mientras que en la *Historia general* no hay constatación posible, pues la oralidad es *volatus volandi*, y que el contexto propuesto fue elegido e interpretado por Sahagún. Inclusive los elaboradores de diccionarios del náhuatl hacen un trabajo de confrontación entre



las diferentes versiones producidas en el siglo XVI. Esto sería importante si la *Historia general* fuera un diccionario o una enciclopedia, nosotros creemos que responde a otro modelo—esto será revisado más adelante—, por el momento nos interesa ver cómo el modelo de Calepino influyó en algunos procedimientos.

## 2.5 LOS CAMPOS CONCEPTUALES

El trabajo de recopilación de materiales de Sahagún para “conocer todo el lenguaje”, le obligaba a revisar la sociedad mexicana bajo todos sus aspectos, en el sentido en que un diccionario debe dar cuenta de los usos comunicativos de una comunidad de hablantes. Así cada libro de la *Historia general* responde a la búsqueda de vocabulario específico, por ejemplo en la introducción del libro 12 dice:

Aunque muchos han escrito en romance la conquista de esta Nueva España, según la relación de los que la conquistaron, quiséla yo escribir en lengua mexicana, no tanto por sacar algunas verdades de la relación de los mismos indios que se hallaron en la conquista, cuanto por poner en lenguaje de las cosas de la guerra y de las armas que en ella usaban los naturales, para que de allí se puedan sacar vocablos y maneras de decir propias para hablar en lengua mexicana”.<sup>131</sup>

En este texto hace patente su intención de dar a conocer el vocabulario propio de la guerra y de las armas. Pero ¿podría-

---

<sup>131</sup> *Op. cit.*, Introducción libro 12, p. 817.

mos decir que la fragmentación en libros y capítulos sólo responde a las necesidades lexicográficas? La pregunta es compleja y nos regresa, por un lado, a la concepción existente en la época entre las palabras y las cosas nombradas y, por otro, a la idea de que el franciscano inició su trabajo como un proyecto de diccionario pero que éste se transformó en otro proyecto.

En todo caso, la fragmentación en libros establece campos conceptuales. No hablamos de campos semánticos, ya que esta noción, teorizada por los estudios semánticos actuales, tiene definiciones precisas. Se refiere al establecimiento de significados a partir de las relaciones sistemáticas de valor tanto sintagmáticas como paradigmáticas. La noción de campo semántico se establece a partir de una lengua precisa ya que después de los trabajos de Sapir y Whorf, se reconoce que cada lengua tiene sus propias formas de categorización de la realidad.<sup>132</sup> Si, como dice U. Eco,<sup>133</sup> la teoría de los campos semánticos tiene limitaciones empíricas ya que no se ha logrado hasta ahora circunscribir algunos subsistemas (colores, clasificaciones botánicas, términos meteorológicos, etcétera) puesto que por la naturaleza misma de los procesos semióticos los campos se encuentran sometidos a los fenómenos de aculturación, de crisis de valores, etcétera (como lo vimos para la oralidad), también es cierto que esta teoría ha puesto en evidencia los problemas del establecimiento de equivalencias entre lenguas.

---

<sup>132</sup> Sapir, E.

<sup>133</sup> Eco, U., *Tratado de semiótica general*, México, Nueva Imagen-Lumen, 1978, p. 146.

Ésta es una de las limitaciones de Sahagún ya que el siglo xvi no puede reconocer esta realidad dada su visión universalista de las entidades lingüísticas. Sus campos conceptuales no obedecen al orden de la lengua y la cultura que estudia, sino a un modelo predeterminado que va llenando con los conocimientos de los mexicanos. Su fragmentación de la sociedad mexicana proviene de la visión del mundo propia a su sistema cultural e imprime los límites de su modelo, introduciendo un principio de orden extranjero a los locutores aunque trata de atenuar este proceso, podemos leer esta preocupación en la siguiente declaración del libro 10:

No llevo en este tractado la orden que otros escritores han llevado en tratar esta materia, más llevo la orden de las personas, dignidades y oficios y tractos que entre esta gente hay, poniendo la bondad de cada persona y luego su maldad, con copia de nombres sustantivos, adjetivos y verbos, donde hay gran abundancia de lenguaje muy propio y muy común entrellos.<sup>134</sup>

Parece paradójico que sea en el libro en el cual se reconoce la mayor influencia europea donde expresa su preocupación por respetar el orden y la lógica de la sociedad mexicana. Sin embargo, Sahagún no se refiere a la oposición vicios/virtudes de corte escolástico, sino al nombre de los oficios y jerarquías.

Si es cierto que el proyecto de diccionario marca la escritura de la *Historia general*, su objetivo, como ya lo habíamos

---

<sup>134</sup> *Ibid.*, Introducción, libro 10, p. 538.

mencionado, no es éste, sino la cultura mexicana, como podemos observarlo en el siguiente fragmento del libro 8:

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.<sup>135</sup>

El objeto de este libro son “las costumbres”, pero la concepción de la relación entre las palabras y los objetos hace que el franciscano utilice las técnicas de análisis lingüístico para aprehender la realidad mexicana y que se introduzca a ella a través de las palabras. La realidad que él aprehende es la realidad del discurso.

Ahora bien, el hecho de que el proyecto de diccionario se encuentre subyacente le da a la *Historia general* la particularidad descriptiva del tratamiento enciclopédico. Pero, como vimos, no elabora un discurso sobre las palabras sino sobre las cosas, ya que los diccionarios se organizaban, como ahora, en orden alfabético, y la enciclopedia no lo es por el tratamiento enciclopédico, sino por otros criterios como los principios de unidad y de exhaustividad,<sup>136</sup> que se reflejan en el orden temático. Como ya se ha dicho la *Historia general* se organiza a partir de un índice que le ha valido su caracterización de enciclopedia inspirada en el modelo medieval. Es necesario revisar de cerca esta caracterización y los problemas que suscita para entender la obra del franciscano.

---

<sup>135</sup> *Ibid.*, Introducción, libro 8, p. 494.

<sup>136</sup> Porset, “L’encyclopédie et la question de l’ordre. Réflexion sur la leicalisation de connaissances au XVIII<sup>e</sup> siècle”, dans *L’encyclopédisme, op. cit.*, p. 253-261.

### CAPÍTULO 3

## EL ORDEN DE LAS COSAS

### 3.1 EL PENSAMIENTO ENCICLOPÉDICO

**S**i bien es cierto que el término “enciclopedia” no aparece sino hasta el siglo XVI, desde la antigüedad helénica existe el proyecto de conjuntar todo el conocimiento en una sola obra, idea expresada en latín bajo el nombre *encyclios discipline*.<sup>137</sup> De esta forma existen una serie de obras producidas en la antigüedad y en la Edad Media, clasificadas como enciclopedias “avant la lettre”. Es decir, que si bien no fueron elaboradas bajo esta definición, los estudiosos de estos trabajos reconocen que sus objetivos correspondían a los que hoy se adjudican a este género. Gandillac concluye en un volumen dedicado a las obras de la Edad Media, que és-

---

<sup>137</sup> Grimal, P., “Encyclopédies antiques”, en *encyclopédies et civilisations*, Cahiers d’histoire mondiale, *op. cit.*, p. 482-518.

tas fueron enciclopédicas “sin saberlo y, por así decirlo, por accidente”, en la medida en que respondieron a la exigencia formulada por los enciclopedistas del siglo XVIII: “levantar el catálogo exhaustivo del saber y de los medios de acción del hombre sobre la naturaleza –construir dialécticamente una visión total del ser y del porvenir”.<sup>138</sup>

Aunque es verdad que estas obras comparten una concepción del saber que supone la posibilidad de conjuntarlo en una obra, también es cierto que sus características, intereses y su visión del mundo y de los objetos de conocimientos dependen del contexto en el que fueron elaboradas. Y es por esta diversidad que para algunos autores, la definición de enciclopedia en tanto que acumulación de conocimientos es reduccionista.<sup>139</sup> En este trabajo no se pretende entrar en esta discusión, nos interesa presentar las bases epistemológicas bajo las cuales las obras antiguas y medievales, clasificadas con el concepto de enciclopedia, fueron elaboradas. Se trata de revisar la relación que ha sido establecida entre éstas y la *Historia general de las cosas de la Nueva España*.

La concepción del conocimiento que estas obras conllevan se encuentra en estrecha relación con la época y el horizonte geográfico del que provienen. La actividad intelectual de Aristóteles, dice Pierre Grimal, se desarrolla en un mun-

---

<sup>138</sup> Gandillac, M., “Encyclopédies pré-médiévales”, dans *encyclopedies et civilisations*, op. cit., p. 518. dresser le catalogue exhaustif du savoir et des moyens d’action de l’homme sur la nature -construire dialectiquement une vision totale de l’être et du devenir”.

<sup>139</sup> Aussi bien H. Meschonic, dans *Des mots et des mondes*. Paris, Hatier, 1991, que A. Salsano, dans son article sur l’encyclopédisme aujourd’hui dans *l’enclopaedia universalis*, califient cette vision comme reductioniste sans pourtant avancer des arguments pour soutenir leur critique.

do que las conquistas de Alejandro Magno acaban de abrir hacia Asia y África y del cual el filósofo emprende el conocimiento y el inventario a partir de la observación de las propiedades de las cosas. La *Historia naturalis* de Plinio, por su parte, reposa sobre una enorme cantidad de fuentes diversa, extractos de escritos que él recopila. Su trabajo se piensa como un balance del saber antiguo con la idea de que se han alcanzado los límites del mundo. Esto es, permite que piensen que es posible establecer ya la suma de conocimientos a partir de los textos existentes, puesto que ya todo ha sido escrito. El carácter libresco de la enciclopedia que se instituye en esta época se acentuará con el paso de los años. La concepción medieval del conocimiento hereda los textos antiguos y desarrolla una concepción del conocimiento como revelación con San Agustín. Para esto se desarrollan dos métodos principales: un método escolástico en lo que concierne a la *expositio* y un método filológico para la investigación. El conocimiento experimental no tiene lugar puesto que los antiguos ya heredaron lo que había que conocer.<sup>140</sup> Pierre Thuiller, en un artículo sobre las técnicas y la ciencia en Hugues de Saint Victor, explica la imposibilidad de esta época para desarrollar un conocimiento basado en la observación y la experimentación. El trabajo del artesano y del agricultor se consideraba como una imitación de la naturaleza, ésta era el modelo y lo que se produjera era “artificial”. La filosofía sólo podía conocer a partir del modelo original, y este ya había sido explicado por los antiguos que había que leer, glosar,

---

<sup>140</sup> Bréhier, E., *Histoire de la philosophie* I, Antiquité et Moyen Âge., Paris, Ed. Quadrige, PUF, 1991, p. 567.

interpretar. Esta actitud hacia el conocer no se transformó sino hasta que los artesanos y los técnicos lograran un lugar preponderante y contribuyeran a “transformar la jerarquía de saberes y sus relaciones recíprocas. Estos practicantes, no sólo consolidaban su posición profesional, orientada cada vez más al comercio, sino que se arriesgaban a criticar y a cuestionar los saberes librescos”.<sup>141</sup>

En el siglo II de la latinidad, se tratan temas de alquimia, astrología, magia, demonología.<sup>142</sup> La Edad Media, por su parte, recupera los saberes de la antigüedad pero en el marco de la exégesis bíblica. Agustín de Hipona pregona la utilidad que para el cristianismo tiene el conocimiento de las ciencias y las artes transmitidas por la antigüedad pagana. Los primeros trabajos de la Edad Media se desarrollan en un mundo que se ha empobrecido con la caída del imperio romano y en el que existe el sentimiento de pérdida. El análisis gramatical, la etimología y la glosa, se convierten en las técnicas necesarias para recuperar un saber ya perdido, las únicas capaces de llevar al conocimiento del origen de las cosas. “Uno entiende rápidamente la naturaleza de una cosa una vez que se conoce el origen de su denominación”. Son obras que se sitúan entre dos mundos, el pagano y el cristiano, y se dan como tarea la salvaguarda de una lengua que empieza

---

<sup>141</sup> Thuillier, P., “Technique et science: le message de Hugues de Saint Victor”, dans *La recherche*, No. 240 (février, 1992), p. 178. “transformer la hiérarchie des savoirs et de leurs relations réciproques. Non seulement ces praticiens consolidaient leurs positions professionnelles dans une société de plus en plus orientée vers le commerce et l’industrie, mais ils se risquaient toujours davantage à critiquer ou à concurrencer les savoirs livresques.”

<sup>142</sup> Fontaine, J., “Isidore de Seville et la mutation de l’encyclopédie antique”, dans *encyclopédies et civilisations, op. cit.* p. 521. “stocke” en attente les matériaux antiques réduits à l’unité de base du mot” en attendant de nouvelles synthèses.



a “corromperse” y cuyo método, dice J. Fontaine, “acumula los materiales antiguos reducidos a la base de la palabra” en espera de nuevas síntesis.<sup>143</sup>

El cristianismo produce cambios en la orientación del enciclopedismo antiguo; San Agustín e Isidoro de Sevilla son los representantes de esta corriente, influenciados por el platonismo. Pero la obra de Isidoro de Sevilla, los *Orígenes*, escrita en el siglo VII, no presenta aún el orden temático que será la marca de la enciclopedia medieval, ya que como su nombre lo indica se inclina por el origen de las cosas más que por la naturaleza. Los cinco primeros libros se dedican a la gramática, la retórica y el *quadruuium*; la medicina, el derecho aparecen después de las ciencias sagradas. En éstas incluye también otras manifestaciones religiosas como el judaísmo, el paganismo y las herejías. En el siglo XI el orden medieval hace su aparición. Los *Orígenes* de Isidoro de Sevilla es revisados por Raban Maur, quien reemplaza la división original en 20 libros por otra de 22, como los libros del Antiguo Testamento y cambia el orden, pasando al principio los dedicados a las ciencias sagradas. Instituye el orden descendente que va de las cosas divinas a las terrenales. Estos cambios no son aceptados y *Orígenes* será reeditado con el orden original pero en adelante el trabajo enciclopédico presentará este orden temático.

En efecto, en el siglo XIII, los cambios sociales y económicos repercutirán en el campo del conocimiento. La lectura se difunde entre los señores y se edita una serie de manuscritos

---

<sup>143</sup> *Ibid.*, 519-538. “On comprend plus rapidement la nature d’une chose, une fois connue l’origine de son nom”.

que pretenden, una vez más, hacer la síntesis de los conocimientos existentes. Estas obras dejan de preocuparse por los orígenes de las cosas y buscan “su naturaleza, la fuente de su actividad y las leyes que las gobiernan”.<sup>144</sup> Se produce un deslizamiento de las palabras a las cosas y se acumula un saber sobre los *res* clasificado en el orden jerárquico de la creación. Su objetivo no es un saber teológico, éste tiene lugar puesto que el universo cosmológico de la época se encuentra impregnado por una concepción en la que todo lo viviente depende del Señor, pero se trata de obras de vulgarización del conocimiento existente. No representan una ruptura con el saber anterior, sino una síntesis que toma en cuenta el saber antiguo, el de los primeros enciclopedistas de la Edad Media pero también del saber popular. Están dirigidos a los clérigos y a los letrados y su orden temático está presente, según Gandilliac, sólo en el índice, ya que al interior existe una desigualdad de temas tratados. Este orden temático suponía que existe en las cosas un orden natural y otro sobrenatural que había simplemente que jerarquizar. El orden alfabético aparecerá más tarde, cuando las cosas y los seres se conciban como entes independientes, en desorden y rebeldes al verdadero conocimiento.<sup>145</sup>

A esta época pertenece la obra de Barthelemy l'Anglais o Deglanville, que según algunos autores habría influenciado el trabajo de Sahagún. La obra se propone dar a conocer

---

<sup>144</sup> Michaud-Quintin, P., “Les petites encyclopédies du xiiième siècle”, en *Encyclopédies et civilisations*, op. cit. p. 581. “leur nature, la source de leur activité et les lois qui les gouvernent”.

<sup>145</sup> Lemoine, M., “L'oeuvre encyclopédique de Vincent de Beauvois (xiiième siècle)”, dans *La pensée encyclopédique au Moyen-Âge*, Neuchatel, Ed. de la Baconnière, 1966, p. 49.

“la naturaleza y las propiedades de las cosas”, tal y como han sido estudiadas por los santos y los filósofos. Las propiedades son definidas como “la consecuencia de las sustancias”.<sup>146</sup> Se trata para el autor de clasificar los objetos siguiendo las categorías de sustancia, forma, materia y de lo que en razón de su naturaleza es infinito o finito, mortal o inmortal. La influencia del platonismo es latente en una jerarquización que va de lo perfecto a lo imperfecto o cargado de materia. Así, se clasifica a los seres por su naturaleza. Lo que se entiende por enciclopedia medieval organiza el conocimiento siguiendo el carácter, las propiedades de los objetos y no las ciencias que las estudian. Esto supone una visión de conjunto sobre el universo, una perspectiva de totalidad y de exhaustividad contraria a una visión fragmentada como la de la división en ciencias.

Para P. Michaud Quintin, después de esta época no volverá a haber proyecto enciclopédico entendido como “Una vista de conjunto metódica y ordenada de los conocimientos humanos”,<sup>147</sup> sino hasta el Siglo de las Luces y eso aun y cuando sea en el siglo xvi que aparece el término “encyclopaedia”. Lo que encontramos en el Renacimiento son tratados especializados en diferentes dominios y cuyo estatuto enciclopédico es bastante controvertido.<sup>148</sup> Según J. F. Maillard, aun si el proyecto sigue existiendo, su realización no responde a “la nomenclatura rigurosa de disciplinas constitutivas de la en-

<sup>146</sup> Michaud-Quintin, P., *op. cit.*, p. 584.

<sup>147</sup> Michaud-Quintin, P., *op. cit.*, p. 587 y 595.

<sup>148</sup> Ceard, J., “encyclopédie et encyclopédisme à la Renaissance” en *L'Encyclopédisme, actes du colloque de Caen 12-16 janvier 1987*, Éditions Klincksieck, Paris, 1991, p. 57-68.

ciclopedia tradicional”, sino que se convierte en “erudición y acumulación de conocimientos, gusto por la colección de curiosidades”.<sup>149</sup> Tal vez lo que sucede es que, como lo vimos en Sahagún, corresponde a un tratamiento enciclopédico y no a una enciclopedia concebida como “el proyecto de erigir el catálogo exhaustivo de saberes y de medios de acción del hombre sobre la naturaleza”.

En efecto, el Renacimiento conoce transformaciones en el dominio del saber y de los géneros. El método filológico, la escolástica y la recopilación de informaciones en los textos, sin desaparecer totalmente presentarán intersticios en los cuales los saberes empíricos tomarán lugar. Los saberes librescoes serán cuestionados por el desarrollo de las técnicas, pero otros eventos se encuentran a la base de las transformaciones. Gandilliac habla de la revolución cosmológica que se revela con Galileo y con ello la noción de espacios infinitos y del contacto con nuevas civilizaciones a partir del descubrimiento de América. Rupturas con el saber de la época que requieren nuevos inventarios de lo “real” y nuevas síntesis que terminan en el ideal enciclopédico del siglo xvii. El mundo otra vez se ensanchaba y la actividad de escritura daba cuenta de esto. Aparecen obras como *Le thrésor de l’histoire des langues de cet univers*, de Claude Duret, que describe 55 lenguas entre algunas amerindias o el *Tratado de Cosmología* de Waldseemüller, en 1507, el primero en representar el nuevo continente a partir de los datos de Cristóbal Colón y de Américo Vespucio.

---

<sup>149</sup> Maillard, J. F., “Fortunes de l’encyclopédie à la fin de la Renaissance” en *l’Encyclopédisme, op. cit.*, p. 319-326.

Tantos eventos que cuestionan los saberes considerados por la Edad Media como adquiridos y que rebasan la explicación religiosa, saberes geográficos, lingüísticos, botánicos que exigen, como lo señala J. F. Maillard, la búsqueda de “una estructura que les convenga y un discurso especializado”.<sup>150</sup> La época asiste a la ruptura de los géneros tradicionales y a la fragmentación de los saberes, lo que impide en ese momento la síntesis enciclopédica que deberá esperar aún un siglo. Una obra como la de Etienne Dolet, *Comentarii linguae latinae*, editada en 1538, se presenta como una especie de enciclopedia de los *realia* de la antigüedad romana, organizada en cinco rubros: la guerra, la navegación, la agricultura, el cielo y el cuerpo humano.<sup>151</sup> El orden temático medieval desaparece y la relación entre las palabras y las cosas se redefine. Dolet la presenta en estos términos: “[en esta obra] no sólo se puede entender el sentido de las palabras sino también contemplar la naturaleza de las cosas y sobre cualquiera de ellas encontrar una imagen precisa y una representación efectiva de las acciones humanas”.<sup>152</sup> Dolet plantea la nueva dirección de construcción del saber, la naturaleza de las cosas no se encuentra en las palabras que las nombran, se necesita también visualizar los objetos y la relación que los hombre tienen con ellos. Aparece el tratamiento enciclopédico de los objetos, es decir, su descripción.<sup>153</sup>

---

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 321.

<sup>151</sup> Ceard, J., *op. cit.*, p. 58.

<sup>152</sup> *Ibid.*, “Non seulement on peut, y comprendre le sens des mots, mais on y peut contempler la nature des choses, et sur n’importe laquelle, trouver une image précise et une représentation effective des actions humaines”.

<sup>153</sup> Calepino, A., *Dictionarum*.

Ahora bien, si estas revoluciones en el saber modifican el orden temático y el tratamiento de los objetos, no implican aún el abandono de la mitología cristiana a la cual se quieren ligar los descubrimientos. Esto significa la voluntad de guardar su carácter universalista y su relación con el texto. Los autores de estas “enciclopedias especializadas” utilizan los escritos de los hombres que se encuentran en el terreno de los descubrimientos: los viajeros, los misioneros, los soldados. Los tratados siguen recopilando informaciones que han sufrido una primera sistematización.

Es, tal vez, por este carácter de segundo tratamiento de la información que para algunos autores estas obras se sitúan en la línea enciclopédica. Alain Rey, cuando habla de las diferencias entre enciclopedias y diccionarios, define el proyecto enciclopédico señalando que independientemente del orden, temático o alfabético, la enciclopedia constituye un discurso de carácter didáctico que engloba saberes socialmente legitimados y que busca la intertextualidad, es decir que la enciclopedia ofrece un saber sobre las “cosas” resultado de un trabajo de comparación de los conocimientos existentes, ya sistematizados y textualizados una primera vez.<sup>154</sup>

El modelo medieval comparte las características de intertextualidad, y de saberes socialmente legitimados que Alain Rey adjudica al discurso enciclopédico, pero a diferencia de los proyectos enciclopédicos posteriores que conocen una diversidad de fuentes, se mantiene ligada a las *autoritas* y su concepción del saber es la “revelación”, reconoce la existencia de un orden dado en los objetos. Sin embargo, que sea

---

<sup>154</sup> Rey, A., *op. cit.*

medieval, renacentista o de las luces, el discurso enciclopédico tiene una vocación universalista y da cuenta de saberes socialmente legitimados.

En este contexto y regresando al trabajo de Sahagún, podemos plantearnos las preguntas siguientes: ¿Cuál era la concepción de Sahagún de los objetos sobre los cuales se proponía construir un saber? ¿Su concepción corresponde a la de la Edad Media o nos encontramos frente a una posición renacentista? ¿Los conocimientos de los sujetos del nuevo continente podían ser considerados como universales? ¿Hasta dónde llega la influencia de la enciclopedia medieval?

### 3.2 LO UNIVERSAL Y LO RELATIVO

Cuando uno se refiere al orden temático para establecer la relación entre la *Historia general* y la enciclopedia medieval, se acude a la característica más aleatoria del discurso enciclopédico, como lo acabamos de revisar. Es, sin embargo, innegable que el orden clasificatorio utilizado por el franciscano responde a la jerarquización establecida por el modelo medieval que va de lo divino a las cosas del hombre. No obstante, es posible relativizar esta influencia. El contexto en el cual Sahagún desarrolla su trabajo de escritura, lo confronta a una serie de problemas que el discurso enciclopédico no conocía, fundamentalmente en la recopilación de las informaciones. Por otro lado, habría que considerar que Sahagún es un hombre del siglo XVI, época marcada por los cambios que Gandilliac propone como de nuevos paradigmas del conocimiento, y el franciscano se encuentra

en el corazón mismo de ese nuevo mundo del cual él contribuye a elaborar el conocimiento. Se trata aquí de analizar esta particularidad, los problemas enfrentados, las modificaciones que debe practicar en relación con el modelo y las consecuencias que tiene en cuanto a la concepción de los objetos de conocimiento.

Los objetos, dice Borel, son formas, significaciones. Los discursos en lengua natural tienen, o más bien esquematizan objetos pensados.<sup>155</sup> El conocimiento de lo real pasa por el lenguaje y éste es una construcción cultural, un principio de clasificación cuyo corte conceptual varía con cada lengua.<sup>156</sup> De esta forma, cuando nos confrontamos a una sociedad diferente a la nuestra y cuyas “actuaciones” escapan a nuestra comprensión, nombrar es darles sentido aun y cuando esta denominación se superponga a la de la sociedad observada.

¿Cómo concibe Sahagún sus objetos? ¿Para él se trata de palabras o de objetos? ¿Cómo concibe él la relación entre ambas? La *Historia general* se distingue por su utilización de la descripción y un discurso descriptivo indica sus objetos por un tema título que indica la clase-objeto de la cual va a tratar y desata una serie de expectativas en el lector virtual que serán modificadas o confirmadas a lo largo de la lectura. El título de una obra, compuesta por palabras de una lengua, pone en relación con una noción primitiva que activa tanto en el codificador como en el decodificador, precon-

---

<sup>155</sup> Borel J. M., “objets de discours et représentation” en *Langages* 103, (septembre 1991), p. 36-50.

<sup>156</sup> Lévi-Strauss, C., *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 12.



trucciones culturales.<sup>157</sup> Se trata de analizar el tema-título de la obra de Sahagún con la finalidad de revisar las preconstrucciones que evoca en el lector de la época.

De entrada el término “Historia” nos remite a un sentido que no tenía en el siglo xvi las mismas connotaciones de ahora. La etimología del término refiere a *histor*, el testigo que ha visto y que en consecuencia sabe.<sup>158</sup> Éste es el sentido que parece tomar en las obras que se producen en América. Si nos damos cuenta, la mayoría de estas producciones la utilizan. Es lo que se puede leer en *La historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, de Bernal Díaz del Castillo, la intención declarada es del que puede decir la “verdad”, ya que es testigo directo. La realidad de América, puesto que no se encuentra inventoriada por los *autoritas* necesita de la observación directa con toda la subjetividad que implica y en este contexto toma la delantera en relación al saber libresco.

El calepino, diccionario de la época, nos da esta definición:

Historia. historia {gal. Histoire. Ital. & hisp. Historia...} Latinae narratio, & rerum gestarum expositio.

Según R. Barthes, “narratio” se refiere a la exposición de algo que se hizo o que se pretende fue hecho. La *narratio* comprende dos partes, los hechos y las descripciones. La *narratio* es una preparación para la argumentación. La *expositio* se refiere

<sup>157</sup> Adam, J. M. y Petitjean, *Le texte descriptif*, París, Nathan Université, 1989.

<sup>158</sup> Calame, C., *op. cit.*

a la interpretación de los textos.<sup>159</sup> El término “general”, consignado por el mismo diccionario, se refiere a “universal”.

Generales, le, universalis, ad omnes pertines, {Gal. general, universel, Ital. Generale, universale, Hisp. Cosa general...}<sup>160</sup>

La elección del término “cosas” es más complejo, pues nos remite a las *res* de la enciclopedia medieval. En el siglo XIII aparecen cuatro obras: *De rerum natura* o *compendium philosophiae* (anonyme); *De naturis rerum*, de Thomas de Cantimpré; *De naturis rerum* d’Alexandre Neckman, y *De proprietatibus rerum*, de Barthélemy l’Anglais. En estos manuscritos se trata, como lo vimos en el apartado anterior, de hablar de la naturaleza de las cosas, de sus leyes que se encuentran dadas y que hay que ordenar. La obra de Sahagún, más bien habla de “la historia general de las cosas”. Si tomamos el sentido que los términos tenían en la época, podremos ver que el título se refiere a la encuesta, al testimonio sobre aquello de lo que se es o se fue testigo, a hechos y descripciones de lo que pasó o se pretende que pasó desde una perspectiva general, universal referente al hombre. Los últimos componentes del término “de la Nueva España” precisan las expectativas que podía crear la obra. El lector virtual podía esperar una descripción de hechos y de objetos de estos lugares. El análisis del índice puede, a su vez, mostrarnos cómo la utilización del término general, que remitía a universal, daba de entrada un esquema bajo el cual se “mostraban”.

---

<sup>159</sup> Barthes, R., “L’ancienne rhétorique, dans *Recherches rhétoriques*, Communications N° 16, Éditions du Seuil, 1970.

<sup>160</sup> Calepin, A., *op. cit.*

Cuando D. Robertson establece las similitudes entre el trabajo de Sahagún y el modelo medieval, más precisamente la enciclopedia de Barthélémy l'Anglais, lo hace a partir del índice. Él encuentra las similitudes pero también las diferencias que, como ya se ha dicho, se refieren fundamentalmente a los libros 6 y 12. El índice del *De proprietatibus rerum* se presenta así:

Cuadro 2

ORDEN	OBJETOS	LIBROS
Seres inmateriales	Dios	1
	Los ángeles	2
Los que están destinados a unirse a un cuerpo	Las almas humanas	3
	El cuerpo humano	4
	Sus partes o miembros	5
	Las edades de la vida	6
	Sus enemigos, enfermedades, venenos	7
	El universo y los astros	8
	El tiempo	9
El mundo de abajo	Los cuatro elementos de la teoría aristotélica de la materia y de las formas	10
		11
	El aire y los fenómenos meteorológicos	12
	Los pájaros que los pueblan	13
	El agua y los peces	14
	La geografía general	15
	La geografía regional	16
	Las piedras y metales	17
	Los vegetales	18
	Los animales	19
	De los accidentes (los sentidos)	

La organización de la obra citada se funda en la naturaleza de las cosas y no en las ciencias, por lo que la estructura obedece a la jerarquía de los elementos. De los ligeros, sin

materia, pasando por los que están compuestos de ambos y abajo de la escala los que sólo están constituidos de materia.<sup>161</sup>

El índice de la *Historia general* sigue un camino parecido:

**Cuadro 3**

<b>ORDEN</b>	<b>OBJETOS</b>	<b>LIBROS</b>
Sobrenaturales	Dioses	1
	Fiestas, templos, sacrificios, calendario	2
	Del origen de los dioses	3
	Augurios y abusiones	4
	Artes adivinatorias	5
Hace volumen en sí	Retórica, filosofía moral y teología de estas gentes mexicanas	6
Cosas naturales	Astrología y filosofía naturales	7
	Señores, reyes y gobernadores y personas principales	8
	Mercaderes y artesanos del oro, piedras preciosas y ricas plumas	9
	Vicios y virtudes, miembros del cuerpo, enfermedades y medicamentos, de las naciones que han venido a poblar estas tierras	10
	Cosas más bajas	Propiedades de animales, pájaros, peces, árboles, hierbas, flores, metales, piedras y colores.
	De la guerra cuando esta nación fue conquistada	12

Podemos observar, tal y como lo señala D. Robertson, una jerarquización de temas que va de lo que se considera no material, sobrenatural, a las cosas que contienen materia. El libro 6 no encuentra lugar en este orden y los clasifica como “haciendo volumen en si mismo”. De este modo, en lugar de

<sup>161</sup> Ribemont, B., “L’encyclopédie médiévale et la question de l’organisation du savoir”, en *L’écriture du savoir*, Cahiers Diderot núm. 3, La butte, 1990, p. 95-106, p. cit., 102.

la triada tradicional, tenemos una división en cuatro partes. También encontramos en Sahagún la introducción de disciplinas como la filosofía, ahí donde Barthelemy L'Anglais sólo presenta elementos. Así mismo el volumen sobre las cosas sobrenaturales contiene cinco libros, mientras que el modelo sólo cuenta con dos y el de las cosas naturales se sintetiza en uno, donde Barthelemy L'Anglais presenta diez. Los libros sobre las cosas del hombre son siete en el *De proprietatibus rerum*, y sólo cuatro en la *Historia general*. Esta contabilidad permite una revisión de lo que se entendía por las "cosas" de la Nueva España y de cómo se concebía su naturaleza. Es interesante observar cómo el corte conceptual de la época, desde cómo lo ve el franciscano, se superpone al de la sociedad que se convierte en objeto de observación.

Si las cosas sobrenaturales ocupan tanto espacio, es porque nuestro autor ahí introduce cuestiones que no eran tratadas en las enciclopedias de la Edad Media o que no se encontraban en este apartado. El tiempo, el universo y los astros forman parte en la enciclopedia modelo, de las cosas destinadas a unirse a un cuerpo, es decir de lo natural. Sahagún reconoce el carácter "natural" de la división del tiempo practicada por los mexicanos, y anota que presenta parecidos con el utilizado por los europeos, sin embargo en el libro 7 que trata de la astrología y filosofía naturales le dedica un lugar reducido. Recibe un lugar más importante en los libros de las cosas sobrenaturales dado que rige las fiestas, consideradas éstas idolátricas por su relación con el calendario adivinatorio, el *tonalmatl*. La astrología en las enciclopedias medievales estaba considerada como parte de las cosas con materia puesto que se basaba en la lectura del

movimiento de los astros, pero el *tonalmatl* es considerado supersticioso:

Cosa muy sabida es que los astrologos llamados *genethliaci* tienen solicitud en saber la hora y punto del nacimiento de cada persona [...]. Estos astrologos y adivinos fundan su adivinanza en las constelaciones y planetas y, por esta causa tolérase su adivinanza y permítase en los reportorios que el vulgo usa [...]. Estos naturales de toda Nueva España tuvieron y tienen gran solicitud en saber el día y hora del nacimiento de cada persona para adivinar las condiciones, vida y muerte de cada persona. [...] Esta manera de adivinanza en ninguna manera puede ser lícita, porque no se funda en la influencia de las estrellas, ni en cosa ninguna natural, ni su círculo es conforme al círculo del año [...]<sup>162</sup>

Es por estas consideraciones que clasifica lo relativo a la concepción del tiempo en las cosas sobrenaturales. Y si esto es así, es porque la naturaleza de las “cosas de la Nueva España” es sobrenatural pero idolátrico.

En este mismo orden encontramos un libro dedicado al origen de los dioses, lo que en la época de Barthelemy L'Anglais ya no era relevante para el enciclopedismo medieval. Como vimos, los orígenes interesan en la primera Edad Media, en los tiempos de san Agustín de Hippona y de Isidoro de Sevilla.

Los libros de las cosas del hombre y de la naturaleza o de las cosas más bajas, comprenden pocos libros en relación al modelo medieval, y en éstos también hace elecciones que se plantean cómo interrogantes, sobre todo la parte dedicada a

---

<sup>162</sup> Sahagún, *op. cit.*, L. 4, p. 231-232.

las partes o miembros del cuerpo humano. ¿Por qué Sahagún hace el inventario del léxico pero decide no traducirlo? Algunos autores piensan que para el franciscano sólo tenía un interés lingüístico, lo que parece justo, pero tenemos el libro 12, en el cual el autor hace explícita su intención de hablar de las cosas de la guerra, “no para sacar verdades”, sino para obtener vocabulario especializado, pero traduce el relato por la razón de que:

[...] los que fueron conquistados supieron y dieron relación de muchas cosas que pasaron entre ellos durante la guerra las cuales ignoraron los que los conquistaron, por las cuales razones me parece no ha sido trabajo superfluo el haber escrito esta hestoria [...]<sup>163</sup>

No será así porque para Sahagún las partes del cuerpo humano ya fueron inventariadas por el saber europeo y lo que él encuentra es sólo una nomenclatura? López Austin, en *Cuerpo humano e ideología*, cuando hace mención de las fuentes coloniales, Sahagún incluido, dice que dan cuenta de este aspecto de manera muy limitada, ya que las presentan como un cuadro estático como puede serlo un vocabulario.<sup>164</sup> ¿Por qué la cosmovisión del cuerpo no llamó su atención siendo que en los documentos que recopila se hace mención, por ejemplo, del empleo que los guerreros o los chamanes hacían de los restos de las mujeres muertas en el parto y qué decir de los ritos sacrificiales? ¿Su esquema interpretativo no logró establecer las relaciones?

---

<sup>163</sup> Sahagún, *op. cit.*, p. 817.

<sup>164</sup> López Austin, A., *Cuerpo humano e ideología*, México, UNAM, 1980, Tomo 1, p. 27.

Lo cierto es que Sahagún escoge la información que recopila y la que traduce. Si buscamos en las expectativas que evoca tanto el título de la obra como de los libros, podremos observar que la definición de los sujetos y del espacio sobre el que habla es insistente, y es también una diferencia en cuanto al modelo medieval. Podemos esquematizar con un cuadro:

**Cuadro 4**

<b>ASPECTOS DEL OBJETO</b>	<b>SUJETOS</b>	<b>ESPACIO</b>
Las cosas		De la Nueva España
Dioses	que adoraban LOS NATURALES	Desta tierra
Calendario, fiestas y ceremonias, sacrificios y solemnidades	Que ESTOS NATURALES Hacían a honra de sus dioses	Desta Nueva España
Fábulas y ficciones	Que ESTOS NATURALES tenían acerca de sus dioses	
De la astrología judiciaria o arte adivinatoria indiana		
De los agüeros y pronósticos [...] para adivinar las cosas futuras		
De las oraciones con que oraban a los dioses y de la retórica y filosofía moral y teología		
De la astrología y filosofía natural	Que alcanzaron ESTOS NATURALES	De la Nueva España
De los reyes y señores y de la manera que tenían en sus elecciones y en el gobierno de sus reinos		
De los mercaderes, oficiales de oro y piedras preciosas y plumas ricas y de los miembros de todo el cuerpo [...] y de las enfermedades y medicinas y de las naciones que han venido a poblar	DESTA GENTE INDIANA	Estas tierras
Que es bosque y jardín y vergel	De la LENGUA MEXICANA	
De cómo los españoles conquistaron		Estas tierras



En el cuadro es evidente la introducción del sujeto: “los naturales”, “esta gente mexicana” y la delimitación del espacio: “de estas tierras”. Esto no es precisado por el discurso enciclopédico ni medieval ni el de las luces, los conocimientos de los que estas obras dan cuenta son “verdades” cuyo valor no es cuestionado. Son conocimientos legitimados o considerados como tales por la sociedad desde la que escriben y para la que escriben. P. Grimal dice que los enciclopedistas antiguos redactan sumas de conocimientos de las sociedades para la cual trabajan en la elaboración el pensamiento y que sólo accidentalmente dan cuenta de otros pueblos.<sup>165</sup> Por ejemplo, Poseidonios que después de hablar de astronomía y matemáticas hace observaciones etnológicas sobre las “costumbres” de los bárbaros, su historia y la de las ciudades que atraviesa, sin embargo, se trata de informaciones marginales tratadas a través de la visión de la sociedad para la cual escribe.

Los enciclopedista medievales se proponían el inventario de conocimientos acumulados a lo largo de varios siglos de civilización escrita, y cuya veracidad no estaba en cuestión, considerados universales. El enunciado-título de Sahagún es cercano al que utiliza la antropología: “Brujería, oráculos y magia en los Azandés”, “Los argonautas del pacífico sur”. En éstos, la especificación de los sujetos y del espacio habla de la relatividad de los objetos de los que se va a tratar. Nuestro autor utiliza un esquema que será llenado con los conocimientos de los “naturales de estas tierras”. Se trata de saberes que sólo son válidos en este universo.

---

<sup>165</sup> Grimal, P., *op. cit.*

Así, aun conservando el orden jerárquico que va de lo sobrenatural a lo natural, nuestro autor se confronta a objetos que no poseen la misma “naturaleza universal” que la de los enciclopedistas medievales. Lo sobrenatural divino y lo sobrenatural idolátrico no tienen la misma naturaleza, el primero es verdadero y universal, mientras que el segundo es falso y relativo. Es verdadero sólo en el sentido de que existe, pero como una falsa creencia, es decir, en la realidad de los indios. De ahí que tenga que modificar el esquema medieval. La astrología natural es un objeto enciclopédico que no encuentra y llena el espacio con lo que en su opinión puede hacer lugar de:

[...] algunas fábulas no menos frías que frívolas que sus antepasados les dejaron del sol y de la luna y de las estrellas y de las cosas elementales [...] Y así se tradujo en lengua española, en baxo estilo y en bajo quilate de entendimiento, pretendiendo solamente saber y escribir lo que ellos entendían en esta materia de astrología y filosofía natural, que es muy poco y muy bajo.<sup>166</sup>

López Austin señala la intención del misionero de confrontar el saber occidental con el de sus informantes. Busca información sobre las esferas celestes, la rotación universal, el origen de la variación de temperaturas, etcétera, sin poder obtener respuestas.<sup>167</sup> Los objetos de la enciclopedia no existían en esa realidad y los saberes de los indios eran sus saberes a ellos, relativos.

---

<sup>166</sup> *Ibid.*, L. 7, p. 478.

<sup>167</sup> López Austin, “the research...”, *op. cit.*, p. 135.

Es evidente que la aplicación del modelo presenta problemas. La *Historia general*, a pesar de su orden temático, no comparte con el discurso enciclopédico medieval las características que mencionamos. Éste no influye en la concepción de los objetos como dados naturalmente, necesitarían sólo ser ordenados a partir de una jerarquía. Tampoco comparte el método para recopilar sus informaciones, como se revisa en el apartado siguiente.

### 3.3 LAS FUENTES Y LAS AUTORIDADES

La revisión del orden temático en relación al modelo medieval, puede con sus limitaciones dar cuenta de las grandes estructuras de la *Historia general* y de algunos temas. Cuando revisamos las elecciones estilísticas en relación al enunciador y su enunciado podemos ver que no sólo el modelo medieval no puede dar cuenta de este aspecto, sino que se aleja aún más. Inclusive, en este aspecto se afirma aún más el carácter de relatividad de los objetos de la investigación.

Estas elecciones estilísticas, en las que el enunciador se borra del enunciado y queda como resultado una descripción impersonal, aparecen desde las primeras páginas. El autor le da la palabra a los sujetos mediante el estilo directo y el indirecto como en esta descripción del tigre:

El tigre blanco **dicen** que es capitán de los otros tigres, y es muy blanco. Hay otros que son blanquecinos, manchados de prieto.<sup>168</sup>

---

<sup>168</sup> *Op. cit.*, L. 11, p. 679.

Esta actitud está lejos de la que los enciclopedistas de la Edad Media tienen hacia su enunciación, como podemos observarlo en este fragmento de Barthelemy L'Anglais hablando de los sueños:

El sueño es una cierta disposición del que duerme, que imprime de manera imaginaria en sus espíritu los aspectos de ciertas cosas y hasta de sus próximos. Esto sucede de diversas maneras: cf. **Gregoire**<sup>1</sup>et **Macrobe**, *Le songe de Scipion*<sup>2</sup>. En razón del lazo y la unión entre el alma y la carne, sucede en efecto, que las disposiciones y las pasiones que nacen del cuerpo lleguen al espíritu por un cierto aferramiento de la carne al alma; es por eso que **uno** ve habitualmente en sueños las imágenes de las cosas que **uno** ha experimentado despierto; los animales también sueñan: cf. **Aristote**, *livre 3*, porque el perro sueña, lo prueban sus ladridos mientras duerme [...] Los sueños indiferentes (para el conocimiento del futuro) son causados por la complejidad del que duerme: Es así que el sanguíneo sueña eventos felices, el melancólico cosas tristes, el colérico fuego, el flemático lluvia, nieve, agua y así cada uno según su complejidad, su sexo, su edad [...] **como lo dice Constantín** [...] <sup>169</sup>

El fragmento es argumentativo, tenemos los conectores lógicos “en razón de”, “es por eso”, pero también podemos observar la inclusión del enunciadore en el enunciado a través del pronombre “uno”. Lo que es dicho vale también para él. Se trata de enunciados de carácter universal, son verdades fundadas en el *autoritas*. La autoridad proporciona el dato

---

<sup>169</sup> L'Anglais, B., *Les propriétés des choses*, fragmento citado en *Archives de l'occident*, Tome I, por O. Guyotjeannin, Paris, Fayard, 1992, p. 734-735. Los subrayados son nuestros.

y su interpretación. Barthelemy L'Anglais lo precisa en su introducción cuando dice que su objetivo es dar a conocer "la naturaleza y las propiedades de las cosas diseminadas en las obras de santo y de filósofos". No se trata de producir un saber nuevo, sino de dar a conocer el que ya existe.

El autor de la *Historia general*, al contrario, es muy cuidadoso de separar lo que dicen los otros de lo que él piensa o cree, procedimiento que conviene a saberes que sólo podían ser asumidos por la gente que los habían "inventado" y en ese sentido relativos. La enciclopedia medieval, como ya se ha señalado, utilizaba un método escolástico, basado en la argumentación y en las autoridades.

Sahagún no puede utilizar un método parecido ya que la realidad de la que habla no ha sido aún registrada. Ningún registro escrito lo menciona, los existentes no pueden hacer esa función, porque no son considerados una escritura o porque no se tiene acceso a los códigos con los que fueron elaborados, pero también porque son registros de la colectividad, sin autor y no pueden hacer función de *autoritas*. Estos registros son empleados por Sahagún y sus informantes, y los usarán para responder a las preguntas del misionero, pero la autoridad es dada a los informantes y no a las "pinturas".

Esto no impide que Sahagún utilice autoridades en su escrito. Por ejemplo, esta cita de la *Biblia* en el apéndice del libro 1 en el que refuta las creencias de los mexicanos y se refiere a san Agustín:

No tuvo por cosa superflua 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 la fábulas y ficciones vanas que los gentiles

tenían acerca de sus dioses fingidos, pudiesen fácilmente darles a entender que aquellos no eran dioses ni podían dar cosa ninguna que fuese provechosa a la criatura racional.<sup>170</sup>

Estas referencias, sin embargo, no proporcionan el dato, son el marco de interpretación. En Sahagún asistimos a la “ruptura” entre el concepto de “autoritas” y el de fuente. El primero es indiscutible, mientras que el segundo debe ser sometido a la confrontación con la realidad misma o con otros documentos. Sahagún es consciente de esta limitación y así la plantea, al mismo tiempo que explica su forma de acceder a las informaciones que conforman su obra:

Todos los escritores trabaxan de autorizar sus escripturas lo mejor que pueden, unos con testigos fidedignos, otros con otros escriptores que antes dellos han escripto, los testimonios de los cuales son habidos por ciertos; otros con testimonios de la Sagrada Escriptura. A mi me han faltado todos estos fundamentos para autorizar lo que en estos doce libros tengo escripto, y no hallo otro fundamento para autorizarlo sino poner aqui la relación de la diligencia que hice para saber la verdad de todo lo que en estos libros he escripto. [...] Hice en lengua castellana una minuta o memoria de todas las materias de que había de tratar. [...] Hízose de esta manera: en el dicho pueblo hice juntar a todos los principales [...] Habiéndolos juntados propúseles lo que pretendía hacery, pedíles me diesen personas hábiles y experimentadas con quien pudiese platicar y me supiesen dar razón de lo que les preguntase. [...] Todas las cosas que conferimos me las dieron por pinturas, que aquella era la escriptura que antiguamente

---

<sup>170</sup> Sahagún, *op. cit.*, L. 3, p. 201.

usaban, y los gramáticos las declararon en su lengua, escribiendo la declaración al pie de la pintura. Tengo aún agora esto originales.<sup>171</sup>

Esta preocupación es constante y la expresa a lo largo de la presentación de sus datos:

En este libro se verá muy claro que lo que algunos émulo han afirmado, que todo lo escrito en estos libros, antes deste y después deste, son ficciones y mentiras, hablan como apasionados y mentirosos, porque lo que en este libro está escrito, no cabe en entendimiento hombre humano el fingirlo, ni hombre viviente pudiera fingir el lenguaje que en el está. Y todos los indios entendidos, si fueran preguntados, afirmarán que este lenguaje es el propio de sus antepasados, y obras que ellos hacían.<sup>172</sup>

En este fragmento se escuchan otras voces; las de los que cuestionan su trabajo, lo que no es extraño puesto que originarios de una tradición que se apoya en lo escrito. En esto Sahagún innova, contrariamente a Las Casas que elige la argumentación, el franciscano se inclina por la descripción, o como lo hemos llamado, por el tratamiento enciclopédico. Si hay trabajo enciclopédico, éste es más cercano del de Aristóteles, en el sentido de que un inventario primero de lo real se impone. Pero entre estos dos autores hay dieciocho siglos de distancia de los cuales dieciséis son de cristianismo.

Si es cierto que el modelo medieval contribuyó aportando un esquema que debía ser llenado con los saberes de los

---

<sup>171</sup> *Ibid.*, L. 2, p. 77-78.

<sup>172</sup> *Ibid.*, L. 2, p. 306.

indígenas, también es claro que esta colaboración es limitada. El franciscano modifica el esquema y en ese sentido es renacentista. La naturaleza de los objetos, tal y como los presenta el franciscano es ser, en gran parte idolátricos, así hemos buscado otros modelos, sugeridos por algunos autores, en otros campos del saber en la misma época que puedan dar cuenta de la concepción de los objetos y del método utilizado por el franciscano para recopilar su información.<sup>173</sup> La *Historia general* es un testimonio descriptivo, que muestra los objetos, no tanto como una enciclopedia, en el sentido exacto de su definición, sino en un tratamiento enciclopédico de los objetos. Es decir, responde a las expectativas creadas por los términos que componen el tema-título, según las definiciones de la época. En esa medida es necesario revisar qué es un tratamiento enciclopédico, cuál es la relación que establece entre las palabras y las cosas, análisis pertinente en la medida en que, por un lado, el franciscano tiene también un objetivo lingüístico y, por otro, la única fuente contemporánea citada por Sahagún es el diccionario de Ambrocio Calepino.

---

<sup>173</sup> Bernard, C. y S. Gruzinski, *De l'idolâtrie*, op. cit., p. 6-7.



*Claramente consta que este artificio de contar fue  
invención del Diablo, para hacerlos renovar el pacto  
que con el tenían, de cincuenta en cincuenta y dos años,  
amedrésentandolos con la fin del mundo  
y haciéndolos entender que el alargaba el tiempo  
y les hacía merced dél, pasando el mundo adelante*  
Fray Bernardino de Sahagún

## SEGUNDA PARTE

### EL DISCURSO INQUISITORIAL Y LA ALTERIDAD



## LA INQUISICIÓN Y LAS IDOLATRÍAS EN NUEVA ESPAÑA

### 4.1 LAS INSTANCIAS INQUISITORIALES EN NUEVA ESPAÑA

El objetivo de esta segunda parte es mostrar las relaciones entre la representación del “otro” en la Europa del siglo XVI y la que se puede encontrar en la *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Se trata de buscar en la obra de Sahagún, las bases epistemológicas que le permitieron al autor la elaboración de un saber sobre la sociedad mexicana. El análisis del texto y de las secuencias de enunciados para reconstruir la esquematización de una sociedad, no puede hacerse sino a condición de remitir la obra a un paradigma en el dominio de los conocimientos de que se trata. La *Historia general*, como toda obra, pertenece a un universo discursivo con el que debe compartir características conocidas normalmente como reglas genéricas. Como se ya se vio, ese estatus genérico es difícil de establecer para la obra, sin

embargo, es posible decir que temáticamente se sitúa en la producción de representaciones del “otro”. A partir de ese supuesto, tomamos el discurso inquisitorial como un referente porque es en ese campo que en el siglo xvi se construye un saber sobre las otras sociedades, en tanto que diferentes, a partir de las prácticas religiosas. Pensamos, entonces, que la *Historia general* lleva las huellas de esta representación del “otro”. Cuando hablamos de transposición de métodos y de categorías provenientes de los tratados de supersticiones en los trabajos de los misioneros en América para el estudio de las idolatrías, no pensamos en la institución inquisitorial como aparato judicial, sino en el dominio del trabajo intelectual. La idea, por otro lado, no es nueva, ha sido sugerida en varios trabajos. Uno ya citado, como el C. Bernard y S. Gruzinski, *De l'idolâtrie*, hace referencia. Estos autores analizan las aplicaciones y las adaptaciones que del concepto de “idolatría” hicieron los hombres que se dieron como tarea la comprensión y el estudio de las sociedades del nuevo mundo y que dio como resultado la creación de las idolatrías mexicana y peruana. Si bien es cierto que Bernard y Gruzinski no hablan específicamente del discurso inquisitorial, éste se encuentra presente, ya que la “idolatría” en tanto que “herejía” es uno de sus objetos centrales. Por otro lado, la obra citada se ocupa más de las conceptualizaciones que de los métodos y las técnicas mientras que en este trabajo se trata de buscar, a través las expresiones textuales, la transposición de un “saber hacer” para la aproximación de la diferencia.

Cuando decimos que no enfocamos la institución es también porque la Inquisición no funcionó en América como en Europa. El territorio comprendido por el Santo Oficio

en el continente era inmenso, sin medios de transporte adaptados, sin los efectivos necesarios para desarrollar sus actividades. Otros elementos de carácter cultural y administrativo, además de los conflictos entre los miembros de la Iglesia, seculares, regulares y autoridades, se suman a estos problemas.<sup>174</sup>

El establecimiento de las judicaturas inquisitoriales se llevó a cabo en varios periodos. En 1522, se instala una instancia monástica dirigida por los misioneros franciscanos y dominicanos, quienes por la bula papal de 1522, conocida como la *omnimoda*, recibieron los poderes inquisitoriales. Después, en 1533, esta instancia se vuelve episcopal, con Zumárraga a la cabeza, hasta 1571, fecha en la cual se instaura el Santo Oficio. Es también en este año que, por un decreto de Felipe II, la población indígena queda fuera de la jurisdicción del Santo Oficio. Se consideraba que había ingresado recientemente a la fe, lo que no impidió, a lo largo del siglo XVI, una serie de conflictos entre los encargados de la jurisdicción de estas poblaciones para vigilar su ortodoxia religiosa. Con este decreto, ochenta por ciento de la población quedaba fuera de las instancias inquisitoriales. La institución se aplicaba así a sus dominios tradicionales: blasfemos, fornicadores, judíos y mauros convertidos, y fundamentalmente la herejía protestante. La producción intelectual en estos dominios, no tendrá grandes aportes de este lado del Atlántico, se retomará lo que había sido teorizado en el viejo continente. El trabajo intelectual, el más creativo es el que se desarrolló alrededor de las poblaciones indígenas.

---

<sup>174</sup> Alberro, S., *Inquisición y sociedad en México. 1571-1700*, México, FCE, 1988.

En efecto, el desarrollo de las actividades inquisitoriales se vio confrontado en el siglo XVI, al problema de qué actitud y qué acciones tomar hacia la religiosidad indígena. ¿Había que reprimir o convencer? ¿Se podía juzgar a los indígenas en el marco de las herejías siendo convertidos recientes? Se pueden distinguir dos periodos en la actitud de los evangelizadores. Un primer periodo, 1524-1529, en el que los misioneros juegan con los dos métodos, al lado de una persuasión masiva, llevan a cabo una campaña de destrucción de templos y de códices, además de la instrucción de varios procesos por idolatría, sacrificios humanos, sodomía y poligamia como se observa en la ejecución de cuatro indígenas en 1524.<sup>175</sup> Uno de los procesos, más sonado, fue el de don Carlos Ometecuhtli, *cacique* de Texcoco en 1539 que le costó el puesto al inquisidor Zumárraga. Este último instruyó 19 procesos por idolatría entre 1536 y 1543. A partir de estas fechas la prudencia se impone en el tratamiento de los indios en sus prácticas religiosas. Este periodo corresponde a la necesidad de combatir la concepción considerada politeísta de los mexicanos, según la cual cuando conquistaban un pueblo, integraban las divinidades al panteón de los vencedores. Para los misioneros el objetivo se redefine y se trata de persuadir a los vencidos que en la nueva religión esto no es posible.<sup>176</sup> Es posible también que el cambio de actitud haya sido marcado por un mejor conocimiento de los pueblos nativos ya que los primeros estudios que profundizan sobre las sociedades indígenas inician hacia 1533-1537 con

---

<sup>175</sup> Greenleaf, R., *L'Inquisition en Nouvelle-Espagne*, México, FCE, 1995

<sup>176</sup> Duverger, Chr., *La conversion des indiens de Nouvelle-Espagne*, Mayenne, Éditions du Seuil, 1987.

el *Tratado de las antigüedades mexicanas*, obra perdida que se atribuye a fray Andrés de Olmos. Se puede suponer que la actitud represiva de los primeros tiempos sea resultado de una falta de conocimientos sobre esta sociedad, y que se haya adoptado una actitud demasiado influenciada por la concepción de “*idolâtre*” que reinaba en la sociedad española del siglo *xvi* y que se quiso combatir con los mismos métodos utilizados del otro lado del Atlántico.

En todo caso es interesante observar la actuación de los misioneros, en periodos distintos, la utilización de los métodos, con las readaptaciones motivadas por el contexto, que habían sido utilizados para la evangelización de las poblaciones europeas. Por ejemplo, a su llegada organizan, en 1524, con los encargados de los templos nahuas, discusiones para convencer, a través de la argumentación, de la supremacía del Dios cristiano, sobre los falsos dioses. Los argumentos son muy parecidos a los que se le recomendaban al obispo de Winchester, Boniface, para la evangelización de las poblaciones “*bárbaras*” de Irlanda, en una época en la que la iglesia tenía aún vocación misionera en el viejo mundo.<sup>177</sup> Estas discusiones entre los misioneros y los nahuas

---

<sup>177</sup> Conseils de l'évêque de Winchester à Boniface sur la méthode d'évangélisation (723-724) dans *Archives de l'occident, op. cit.*, p. 103- 107. “ Aussi ai -je décidé, avec une dévôte bienveillance, de faire quelques suggestions à ta sagesse, qui te montrent mieux, à mon sens, par quels raisonnements être plus à même de vaincre l'obstination des rustres. Ainsi, tu ne dois pas accumuler contre eux les arguments contredisant les généalogies de leurs dieux, même faux, mais les laisser exprimer leur opinion sur ceux-ci, qu'ils disent engendrés d'autres, par le rapprochement de l'époux et de la femme: et comme cela tu prouveras aussitôt que leurs dieux et déesses, qui sont nés à la façon des hommes, sont plutôt des hommes, pas des dieux [...] Autre argument à produire: si leurs dieux sont tout-puissants et bienfaisants et justes, ils ne récompensent pas seulement ceux qui les adorent, mais aussi punissent ceux qui les méprisent. Et si ces deux types d'interventions se font sur

se desarrollaron en la lengua de éstos últimos con la ayuda de traductores y llegaron hasta nosotros por una versión compuesta por Sahagún y sus alumnos del colegio de Santa Cruz de Tlatelolco.<sup>178</sup> Los evangelizadores emprenden rápidamente el aprendizaje de las lenguas indígenas y con esto los métodos desarrollados en las misiones en Europa. Existe un texto del siglo xiv, firmado por el dominicano Ricoldo, que expone las reglas para la evangelización de las “naciones extranjeras”. Este documento precisa la recomendación de aprender las lenguas, de conocer bien los argumentos de las “sectas” y, sobre todo, de adoptar una actitud humilde y desinteresada.<sup>179</sup>

Los métodos de los evangelizadores no son una simple acumulación empírica de experiencias, sino que se van mo-

---

terre, pourquoi donc épargnent-ils les chrétiens, qui détournent le monde presque tout entier de leur culte et renversent leurs idoles? Et alors qu’eux, les chrétiens, possèdent les terres fertiles et les régions qui portent le vin et l’huile et abondent de toute autre richesse...”

<sup>178</sup> Une étude du livre des colloques, accompagné d’une traduction a été fait par M. Chr. Duverger, *op. cit.*

<sup>179</sup> Conseils aux missionnaires du dominicain Ricoldo (mort en 1320) parus dans son *libellus ad nationes orientales*, dans *Archives de l’Occident*, *op. cit.*, p. 455-459. “Il faut pour finir exposer quelques règles générales, qui sont grandement nécessaires aux frères que l’on envoie aux nations étrangères; ces règles je les ai apprises par expérience [...] Première règle: il faut savoir qu’est absolument inopportun de prêcher ou débattre de la foi avec des étrangers par l’intermédiaire d’un interprète, car les interprètes ordinaires, même s’ils connaissent assez les langues pour la vente et l’achat de denrées et la vie en commun, sont ignorants en matière de foi [...] Les frères doivent donc eux-mêmes bien apprendre la langue, et j’ai dû apprendre au milieu des Arabes non seulement leur langue mais aussi leur dialectique [...] Quatrième règle: dans toute secte, il faut commencer par débattre et conférer avec les plus notables de la secte; car les membres inférieurs et simples, même s’ils se laissent convaincre par les frères, ne demeurent ni ne persévèrent (dans leurs nouvelles opinions) mais se laissent facilement entraîner (en arrière) par leurs évêques et autres supérieurs, etcétera [...]



dificando en relación al contexto en el que son aplicados.<sup>180</sup> Como ya se había señalado, el mayor rasgo distintivo del trabajo que llevaron a cabo, es el estudio de las poblaciones que se acababan de descubrir. Esta determinación es ampliamente ilustrada por la respuesta del fraile Juan de Tecto cuando fray Martín de Valence, les pregunta qué han hecho desde que llegaron: “aprendemos una teología que San Agustín había ignorado completamente”.<sup>181</sup> Para esto emprenden el aprendizaje de las lenguas indígenas y la descripción de las sociedades. Estos estudios son un elemento nuevo en la historia de la evangelización tanto por la extensión de los trabajos producidos como por el desarrollo de los métodos utilizados. Es importante tener claro que si los estudios así producidos forman parte del proyecto evangelizador, éstos no deben confundirse con los métodos empleados para producirlos.

En efecto, el contexto de la evangelización en Nueva España no es el de las experiencias anteriores. La vocación evangelizadora de la Iglesia pasa por varias épocas y los métodos llevan la huella de estas situaciones. Se puede decir, *grosso modo*, que en la etapa de evangelización de las poblaciones “bárbaras” de Europa existe una actitud persuasiva y conciliante que tiende al sincretismo. Se utiliza la palabra como método de conversión y se negocia con las religiones paganas. Por ejemplo, en países celtas, los druidas son los encargados de la cristianización y su intervención se traduce por

---

<sup>180</sup> Bénichou, C., “À propos d’une dette méthodologique” en *Naissance de l’ethnologie? Anthropologie et missions en Amérique XVIème-XVIIIèmes siècles*. Paris, Les Éditions du Cerf, 1985, p. 23-42.

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 41.

la aparición de una serie de santos curanderos, cuyos rasgos no son muy diferentes de los de las antiguas deidades.<sup>182</sup> En general se trata de convertir a los dirigentes de estos pueblos que, una vez integrados a la nueva religión, traen consigo a las poblaciones que dirigen. Los métodos en esta época tienen aún la huella de las concepciones paganas y mágicas que llevan, por ejemplo, a un Aldebert a mostrar “una carta que pretendía haber recibido de Cristo mismo a través de los ángeles” como elemento de persuasión.<sup>183</sup>

En el siglo xvi, la situación ha cambiado. Una vez que Europa está unificada en el cristianismo, se trata de evangelizar fuera de las fronteras así definidas. Estas experiencias de las que Guillaume de Rubrouck (1253-1255) y Jean de Plancarpin (1246-1247) son precursores en país mongol, no se sostiene por las armas. En general se desarrolla junto con el comercio, y el dominicano Ricoldo, cuyos propósitos citamos más arriba, habla de las dificultades para hacerse traducir por los comerciantes que no dominan el vocabulario complejo de la religión. La situación hace que la humildad sea obligatoria. Las relaciones entre los misioneros y las poblaciones que se proponen convertir no llevan la huella de una situación jerarquizada, dominantes dominados.

En América es diferente. Los misioneros realizan un trabajo en el marco de la dominación de los españoles de las poblaciones originarias y, si es cierto que representan la cara amable de la conquista, también es cierto que son sostenidos por ella. Si bien hacen un trabajo que retoma las estrategias

---

<sup>182</sup> Holstain, J.

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 27.

desarrolladas en las experiencias anteriores, es notable el uso del diálogo, la persuasión y el estudio de lenguas y “costumbres”, y también cuentan con el aparato necesario para reprimir dado el caso. Ya se dijo cómo se llevaron a cabo varios procesos en el marco de la Inquisición monástica. El desarrollo de tales instancias hubiese sido inimaginable en el país mongol. Es verdad que los misioneros se aventuraron varias veces en tierras no conquistadas, únicamente con su determinación evangelizadora, como Olmos, en Tampico, en donde funda un monasterio del que proyecta la evangelización de Florida, pero en esta tarea las misiones y las tropas se van sucediendo. Así, si los indígenas quedan fuera del marco de la Inquisición, su existencia da un marco a través del cual un discurso sobre “no cristianos” se desarrolla, hablamos de una época en la cual las discusiones sobre la “pureza de sangre” hacen furor.

Ahora bien, si la evangelización de América se encuentra marcada por la situación de dominación, la represión no es sistemática. El trabajo de los misioneros da como prioridad la conversión por el adoctrinamiento y el reconocimiento de las formas de idolatría sin los cuales el aparato judicial no puede ser aplicado. Solange Alberro señala que la Inquisición en América no podía contar con la denuncia de las herejías por parte de la población indígena porque se necesitaba primero que conocieran el significado.<sup>184</sup> Ahora bien, si el aparato judicial está de alguna manera limitado por las disposiciones que le impiden efectuar juicios masivos, el discurso inquisitorial sobre las supersticiones aporta los elementos nece-

---

<sup>184</sup> Alberro, S., *op. cit.*, p. 26.

sarios para la esquematización de las sociedades indígenas. Cuando Juan de Tecto habla de una teología que san Agustín ha ignorado, es también porque en esta teología existe un discurso sobre los paganos y sus dioses en tanto diablos. Este discurso demonológico se transforma en su aplicación en el nuevo mundo; y esto es lo que se trata de revisar.

#### 4.2 LOS EXPERTOS EN DEMONOLATRÍA

Considerar que la Inquisición proporciona un marco explicativo al estudio de las sociedades indígenas, sólo es verdad si consideramos a esta institución no sólo como un aparato represivo, sino como un discurso que explica las diferencias religiosas desde su particular punto de vista y proporciona así una metodología para su estudio. La lucha contra la influencia del demonio debe pasar por el conocimiento de las formas que toma este último. La mirada actual que podemos tener de esta institución y sus métodos represivos, como aparato judicial, hace difícil poder verla también como un dominio en el que se construye un saber y que, aun reconociéndolo, se nos presente como irracional y disparatado, y los hombres que le son asociados como obsesivos y sádicos cuyo único objetivo hubiese sido el de satisfacer sus pulsiones. Es verdad que esto forma parte también de lo que sabemos ahora sobre la actuación de algunos inquisidores. Sin embargo, también podemos preguntarnos ¿cómo es posible que hombres como Andrés de Olmos, del cual se reconoce la tolerancia y el trabajo llevado a cabo, hayan participado en encuestas inquisitoriales como la de Logroño? Sólo pode-

mos imaginarlo si reconocemos que el discurso inquisitorial resume y expresa las bases mitológicas de una Iglesia que se encuentra en busca de racionalidad. En el siglo XVI la Iglesia ya no es la misma que la que le daba un espacio a la actividad druidica, sino que está en un momento en el que busca deshacerse de lo que denomina “supersticiones”, creencias sin base natural, inclusive es la época en la que el “milagro” es objeto de una mirada cuidadosa, sin que la existencia del diablo sea cuestionada. Erasmo, que teniendo una mirada compasiva por las brujas y negando la posibilidad de que puedan realizar los actos de los que se les acusa, no niega el poder maligno. Uno de los defensores de las brujas en el siglo XVI, Johann Weyer, se propone mostrar que las confesiones que estas mujeres hacen sobre las prácticas diabólicas, no son sino el producto de una enfermedad llamada “melancolía”, y como enfermas no pueden ser llevadas a juicio en la corte secular, ya que los crímenes de los que se les acusa son sólo el producto de sus imaginaciones enfermas, pero acepta que sean juzgadas por las autoridades eclesiásticas ya que la enfermedad no les borra el libre albedrío y exime del crimen espiritual de haber renunciado a Dios Conscientemente.<sup>185</sup> Más allá de los excesos de algunos inquisidores, la existencia del demonio es uno de los pilares de la Iglesia, y el discurso inquisitorial que combate las supersticiones, es también, paradójicamente, el que resume los conocimientos sobre el diablo, sus formas y su actuación.

---

<sup>185</sup> Levack, B. P., *La grande chasse aux sorcières, En Europe aux débuts des temps modernes*. Mayenne, Ed. Champ Vallan, 1991.

La Corona hizo la mejor elección al enviar a las órdenes regulares en América para el trabajo que se proponía. Hay que tomar en cuenta que el primer obispo y jefe de la Inquisición episcopal en México fue el franciscano Juan de Zumárraga, quien había sido nombrado, en 1527, inquisidor especial en el país vasco para la extirpación de la brujería y de las supersticiones, y eso porque además de sus cualidades religiosas, hablaba la lengua del país.<sup>186</sup> Para esta misión se hizo acompañar por fray Martín de Castagnega y fray Andrés de Olmos. Hay en esta decisión una filosofía de la evangelización y una concepción del tipo de trabajo que se tenía que llevar a cabo: la lucha contra las idolatrías, cuyo conocimiento profundo era necesario como condición para ganarla.

Los estudios sobre las sociedades que había que convertir empiezan temprano. Sabemos que en 1547, Olmos había compuesto ya un *Arte de la lengua náhuatl*, al que había añadido una recopilación de los discursos de los ancianos, los *huehuetlatolli*, y que en 1533 saca su *Tratado de hechicerías y sortilegios* en lengua náhuatl. Este trabajo consistía en una adaptación del tratado elaborado por fray Martín de Castagnega sobre las supersticiones en la región vasca. Fray Andrés de Olmos dice haberlo compuesto por:

[...] teniendo alguna noticia de semejantes hechizerías y abusiones que entre estos naturales indios simples afirman aver y en su manera no menos dañosas a las almas y cuerpos que las que en estos cristianos viejos, dice el libro acaecer o aver acaecido [...] tomé el trabajo de

---

<sup>186</sup> Prefacio de Agustín G. Amezúa del libro de Fray Martín de Castagnega, *op. cit.*, p. v-vi.

sacar del dicho libro lo que pareció hazer mas al caso para éstos, dejando lo demás como lo podrán ver cotejándolo y añadiendo en lengua mexicana algunas otras cosas a maneras de experiencia muestra diversas aver o exercitar los hechiceros de esta Nueva España.<sup>187</sup>

G. Baudot se pregunta por qué Olmos adoptó la forma y la sustancia de esta obra siendo que contaba con los conocimientos suficientes sobre la sociedad mexicana para componer una obra más elaborada.<sup>188</sup> Se puede decir que es sin duda la expresión de la universalidad de la categoría de “diablo”.<sup>189</sup> Pero si para Sahagún esta categoría forma parte de su aparato conceptual, si aporta un “sentido”, una “sustancia”, la forma, al contrario, se expresará de manera diferente. Las prácticas de los “idólatras” de la Nueva España, si bien tienen el mismo origen, la misma causa, se presentan con formas nuevas que hay que aprender a reconocer.

Estos estudios para la conversión de los indígenas expresan una actitud que puede parecer contradictoria. Si estudian y escriben sobre las lenguas y las sociedades es para combatir y hacer desaparecer las falsas creencias, para poder argumentar y controlar la conducta de los convertidos, pero al mismo tiempo para fijar prácticas que ellos consideran provienen de la experiencia positiva sobre el mundo natu-

---

<sup>187</sup> Olmos, Fray Andrés de, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, México, UNAM, 1990, p. 3.

<sup>188</sup> *Ibid.*, Introducción de G. Baudot, “Para el autor del tratado de antigüedades mexicanas y de la suma que le reclamara el gran Las Casas ¿No había acaso una tremenda ironía en ir a extraer de un manual de demonologías castellanas la sustancia y la forma de su última obra escrita para los mexicanos? Y, sin embargo, ésta es la realidad que fluye de la lectura del Tratado de hechicerías y sortilegios”, p. xxv.

<sup>189</sup> Levack, B. P., *op. cit.*, p. 40.

ral: formas de gobierno, saberes sobre las propiedades de las plantas, de los elementos, códigos de moralidad, etcétera. En una palabra, una cierta identidad de “nación”. Sabemos que los franciscanos tuvieron como proyecto hacer del náhuatl una especie de *lingua franca* y que se oponían a la adopción de los indígenas de las “costumbres” de los españoles. Se puede ver ahí lo que varios autores han llamado el sueño milenarista, el proyecto de construir la nueva sociedad, pero también se observa que esto coincide con el discurso que se manejaba ya en la Europa cristiana, es decir, que la cristianización no exigía de ninguna manera la desaparición de las características de una identidad étnica, siempre y cuando ésta no se opusiera a la cultura cristiana. Para saber que una cultura podía contradecir los principios de la Iglesia había que estudiarla a profundidad.

Este principio evangelizador se encuentra, en América, atravesado por la discusión sobre la “pureza de sangre” que tenía lugar en Europa. En esta discusión se enfrentan dos corrientes: una posición que considera que la “idolatría” se acompaña de caracteres “perversos”, que se heredan de padre en hijo, y otra que recuerda que todos los hombres deben ser salvados por el bautismo, el cual borraría todos los “vicios” de origen.

La concepción que predica que el bautismo borra las diferencias entre los hombres no deja lugar al concepto de “raza”. Pero es cierto que un discurso racial se desliza bajo el concepto de herencia y se expresa en una posición de intolerancia hacia las lenguas, que no sean las habladas por los “Viejos Cristianos”, y que como dice Lebrija “acompaña al imperio”. Es, sin duda, esta situación la que provoca que la obra de Sa-



hagún cause malestar con su concepción de lo que se podría denominar tolerancia hacia la "etnicidad". Más adelante se retomará este aspecto. Por el momento se trata de enfatizar la especialización de los misioneros en los estudios sobre las sociedades y en el discurso demonolátrico.

#### 4.3 LA ESCRITURA COMO CONJURO

Cuando Sahagún escribe su obra se fija como objetivo primero el conocimiento de las poblaciones nativas y de sus prácticas. Su estudio tiene que aportar los materiales necesarios para la evangelización sobre varios aspectos. Antes que nada, la lengua como medio para la prédica, para el trabajo de persuasión y de enseñanza de la nueva religión. Para utilizarlo no sólo es necesario conocer la lengua, hablarla y entenderla, en tanto sistema lingüístico, sino las cosas que nombra. Idea expresada por Calepino en el diccionario del que se habló en el capítulo precedente. Es en este sentido que se propone elaborar un trabajo sobre "las cosas", pero si el trabajo de análisis lingüístico, como ya se dijo, representaba un dominio en el cual existía una tradición en la investigación y se habían desarrollado métodos que permitían un trabajo más objetivo y efectivo, en el dominio del estudio de las sociedades y de las "costumbres", las cosas son diferentes. Ahí, las encuestas se encuentran impregnadas del discurso demonológico.

Este discurso se expresa en los manuales y los tratados de supersticiones, género que abunda en la época. En ellos la escritura es concebida como una forma de lucha,

una tradición que supone que el combate tiene que pasar el estudio de las sociedades. Expresión de una actitud racional en donde el objeto debe ser pensado, explicado, analizado para poder ser combatido, aun si las categorías de análisis están fundadas en una mitología de la creación del mundo que nos puede parecer ahora irracional. La *Historia general* se inscribe en esta tradición, de ella hereda una visión del mundo, categorías, concepciones y métodos.

Sin embargo, la *Historia general* no es un tratado de supersticiones renovado, ni siquiera se apega a las reglas del género, como lo veremos más adelante. Sí está influenciada, pero su alcance es más vasto. El enorme trabajo de imaginación y de adaptación al contexto particular de las sociedades indígenas le hará rebasar el marco de los tratados. El universo del discurso de la *Historia general* no son las herejías sino las idolatrías, lo que exige otro tratamiento. Se trata de un universo en el que la palabra del evangelio no ha sido aún predicada, aunque Sahagún se lo pregunta en algunos momentos. Por ejemplo, cuando cree reconocer por observaciones propias o trasmitidas por otros, algunos signos de una evangelización precedente.

Es necesario distinguir a grandes rasgos, los principios fundamentales de esta forma de aprehender la diferencia, de la particular construcción de la alteridad que conlleva, para confrontarla a la que será aplicada en América. Esta confrontación no tiene por objetivo hacer una mera transposición de la visión del otro sino la de identificar el punto de partida de los estudios llevados a cabo por los misioneros y en particular la de nuestro autor, así como las transformaciones que sufre el modelo en su aplicación a realidades diferentes.

## LA INQUISICIÓN Y LAS DESVIACIONES DEL CULTO

### 5.1 EL DOMINIO INQUISITORIAL

Es necesario preguntarse si se puede identificar en la práctica inquisitorial un discurso sobre lo que se denomina ahora la alteridad. Varios autores han señalado la existencia, en la lucha de la Inquisición contra la herejía y las supersticiones, la oposición entre una cultura clerical, letrada e ilustrada y una cultura popular, iletrada y marcada por las prácticas precristianas. Podemos referirnos a los trabajos de Schmitt, en particular *L'hérésie du saint lévrier*.<sup>190</sup> En esta obra el autor sigue las huellas de la dominación de la cultura popular oral y de su represión por la cultura clerical.

---

<sup>190</sup> Schmitt, *L'hérésie du Saint Lévrier; Guinefort guérisseur d'enfants depuis le XIII<sup>e</sup> siècle*.

Las peripecias de esta lucha se expresan en la elaboración de diversas obras escritas en la época por especialistas en donde se pueden identificar una serie de categorías, de conceptualizaciones y de método, a través de las cuales se pretendía describir y censurar, no sólo las prácticas sospechosas de los “viejos cristianos”, sino las de los judaizantes y los musulmanes. La Inquisición constituye un campo, por así decirlo, especializado para el estudio y el combate de las prácticas denominadas heréticas. El herético proviene en general de otra definición cultural, los convertidos o los que conservan prácticas precristianas: la misma definición conceptual se utilizará para resolver las contradicciones internas, como es el caso de los Cátaros, los Iluminados o los protestantes.

Lo que se observa es que la Inquisición y las necesidades de su práctica le darán un sesgo al estudio de la alteridad tal y como había sido practicada en la antigüedad y en los relatos de los viajeros. Este campo se volverá más sutil y complicado del hecho de los criterios para diferenciar en “nosotros” y los “otros” ya no serán las instituciones políticas, las lenguas, las fronteras geográficas o las “costumbres” diferentes como en la antigüedad griega y latina,<sup>191</sup> sino la doble oposición entre cristianos y no cristianos o infieles y buenos o malos cristianos o heréticos.

En el primer tipo de oposición se juega la diferenciación frente a los “infieles” en una lucha que contribuirá a la uni-

---

<sup>191</sup> La actitud hacia los pueblos considerados diferentes de parte de los viajeros griegos y latinos de encuentra ampliamente explicada en dos obras: F. Hartog, *Le miroir d'Herodote; Essai sur la représentation de l'autre*, París, Ed. Gallimard, 1980 y A. Momigliano, *Sagesses barbares. Les limites de l'hellénisation*, París, François Maspero, 1976.

ficación de la Europa de la época. Este combate es el deber de los pueblos cristianos y del dominio de los gobernantes, la Inquisición no tiene jurisdicción, aunque sí puede opinar y recordar a los gobernantes que es su obligación. Es así que se puede leer en el *Manual de los inquisidores*, publicado en 1367 y reeditado en el siglo XVI, el comentario siguiente:

No hay ninguna duda del poder del papa sobre los cristianos. Puede castigar cuando hay infracción a la ley evangélica [...] Y Tomás precisa aún “hay infieles que nunca han recibido el don de la fe, como los gentiles o los judíos. Es su voluntad decidir y no pueden de ninguna manera ser forzados a volverse creyentes. Pero deben ser alejados de la Iglesia [...]. Es por eso que los fieles de Cristo le hacen la guerra frecuentemente a los infieles, no para reducirlos a creer (ya que aún prisioneros conservarían su libertad de creer o no) sino para que no pongan entres a la fe.<sup>192</sup>

Ahora bien, si es cierto que la Inquisición sólo se ocupa de los cristianos o para ser más precisos, de los pueblos cristianizados, esta población no presenta un carácter cultural homogéneo. Por una parte, se encuentran los infieles instalados en territorio bajo el poder de la Iglesia y que son instados a

---

<sup>192</sup> “Le pouvoir du pape sur les chrétiens ne fait aucun doute. Il peut punir lorsqu’il y a infraction de la loi évangélique [...] Et Thomas précise encore “il y a des infidèles qui n’ont reçu jamais le don de la foi, comme les gentils et les juifs. Ceux là ne doivent en aucune façon être forcés à devenir croyants; C’est à leur volonté d’en décider. Mais ils doivent être éloignés de l’église [...]. C’est pour cela que les fidèles de Christ font fréquemment la guerre aux infidèles, ils ne le leur font pas pour les réduire à croire (car même prisonniers ils garderaient leur liberté de croire ou de ne pas croire) mais pour qu’ils ne mettent d’entraves à la foi Eymerich, N, (1376). Le manuel des inquisiteurs, Réédité et glosé par Peña XVIème siècle, Paris-La Haye, Mouton éditeur, 1973.

convertirse y en ese sentido a ponerse bajo la jurisdicción de la Inquisición. Es el caso de los judíos y de los moros, quienes se convierten para escapar a la expulsión o a la persecución pero que no abandonan la práctica de su religión. Por otro lado, están los llamados “viejos cristianos”, para diferenciarlos de los convertidos y que provienen de los diferentes pueblos “bárbaros” o “civilizados” y traen consigo un mosaico de lenguas y creencias arrastradas a lo largo de la unificación de la Europa medieval. Así, es posible observar algunas regiones más afectadas que otras por las acusaciones de brujería. Es el caso de la región vasca, de la que Pierre de Lancre dice, hacia 1605, para explicar una cierta inclinación a la herejía, que esas gentes no son ni españoles ni franceses y que esto “da indiferencia a las costumbres”.<sup>193</sup> Pierre de Lancre se enuncia en un periodo en el que una cierta desconfianza instala hacia los grupos humanos que no se definen dentro de las fronteras que se están acomodando en esta época, convertidos o viejos cristianos.

No es sino hasta el siglo xvi cuando la población bajo la jurisdicción de la Inquisición es culturalmente heterogénea, infieles convertidos, viejos cristianos que provienen de los diferentes grupos “bárbaros” o “civilizados”, que traen consigo su herencia precristiana. En este contexto la Iglesia, como dice Ricard hablando del nuevo mundo, se vuelve una institución “supranacional”. Es decir que los límites de su influencia no coinciden con los límites étnicos o de los de las naciones que se están constituyendo o están

---

<sup>193</sup> Citado por Caro Baroja en *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza editorial, 1969, p. 205.

por constituirse. En esta Europa, la Iglesia se levanta por sobre las fronteras lingüísticas y culturales, sin renunciar a la unificación cultural de la cual será el instrumento. Hace del latín su *lingua franca* y se da como prioridad la unificación del rito cristiano. Éste es uno de los objetivos de la creación de la Inquisición.

En este camino el aparato conceptual teológico para explicar las diferencias rituales se va transformando. En la primera etapa de la evangelización, cuando la Iglesia lleva a cabo compromisos con las religiones, la visión sobre éstas pone en juego el carácter diabólico de los antiguos ritos, pero el “diablo” en tanto que categoría explicativa responde a la idea de “engaño”, el concepto de “pacto” consciente con el demonio que releva el libre albedrío, aún no se utiliza. En la medida en que la Iglesia se convierte en una institución poderosa, una concepción más intolerante se instala. La Inquisición, como ya se mencionó, fue creada en primer lugar para luchar contra las herejías cátara y Vaudoise, es decir, para arreglar los litigios sobre el ritual surgidos en su interior y los problemas de poder. Es, en cierto sentido, un arma política. Es sólo más tarde que se empieza a ocupar de las prácticas consideradas como supersticiosas y la brujería se volverá uno de sus objetos centrales. Si esta última fue un sujeto de preocupación desde los inicios, no era un objeto de persecución prioritario y no constituía tampoco el objeto de un discurso especializado. San Agustín y santo Tomás hablan de ella pero como un sujeto marginal. No será sino hasta el siglo XIII que las miradas se empiezan a dirigir hacia ésta con una atención que irá creciendo para tomar toda su amplitud en los siglos XVI y XVII. En este momento el concepto de herejía,

que englobaba todas las prácticas combatidas por la Inquisición, será asociado al de superstición y se dirigirá hacia las prácticas populares, artes adivinatorias, ritos de fertilidad, etcétera.

El estudio de la constitución de un campo del saber especializado alrededor del combate de prácticas diferentes puede ser analizado a través de la producción de la época. Éste se vuelve evidente si miramos el número de obras producidas sobre este dominio a lo largo del funcionamiento de la institución inquisitorial, a título de ejemplo se pueden citar, *El manual de los inquisidores*, de Eymerich (1376); *El Malleus malleficarum*, de Sprengers e Institutoris (1486); *El diccionario de los inquisidores*, anónimo (1494); *El libro sobre las supersticiones, contra los maleficios y los sortilegios que tanto ruido hacen en el mundo*, de Don Martin d'Andosilla (1517); el *Tratado en el que se reprehevan todas las supersticiones y hechicerías*, de Pedro Ciruelo (1530-38); el *Tratado de los sortilegios e los vanos conjuros y abusiones*, de Fray Martín de Castagnega (1529), en el que colaboró fray Andrés de Olmos. Sólo citamos algunos títulos, pero el número es elevado, entre ellos los más especializados, como los tratados sobre los ritos judaizantes,<sup>194</sup> sin contar los *exempla* y los archivos de la Inquisición. Esta producción puede darnos una idea de la intensa actividad intelectual alrededor de lo que a finales de la Edad Media y durante el Renacimiento se denominaba la herejía, la brujería y las supersticiones y que a finales del siglo XIX y principios del XX recibirá el nombre del folclor.

---

<sup>194</sup> Kamen (H), *Histoire de l'inquisition espagnole*, Paris, Albin Michel, 1966.



El emblema de estos trabajos puede ser resumido con la fórmula: conocer bien para combatir mejor. Es en estos términos que Sprenger e Inſtitutoris presentan su trabajo:

En medio de estos males, nosotros los inquisidores, Jacques Sprenger y su estimado colega, delegados por la sede apostólica para exterminar una herejía tan pestilencial, aunque los más humildes portadores de la palabra divina militantes en la orden de los predicadores, hemos buscado con un corazón piadoso y afligido, qué remedio, que consuelo hay que administrar a los mortales y hemos juzgado a bien, ante cualquier otro remedio, emprender humildemente este libro.<sup>195</sup>

En el siglo XVI, el proyecto sigue vigente en los mismos términos, es así que Pedro Ciruelo dice:

Mas porque manifiestamente veo quanta necesidad ay que ellas sean bien declaradas y reprovadas, porque hazen mucho daño, y son causa de la perdición de muchas animas chriftianas, y efte mal se continua por muchos dias y años: He deliberado con buen zelo de caridad, como deuo a todos mis naturales proximos de España escribir este otro libro en nuestra lengua. En el qual mas particularmente se trata la materia de las supersticiones y hechizerias vanas, para auisar a todos los buenos christianos y temerosos.<sup>196</sup>

---

<sup>195</sup> "Au milieu de ces maux, nous inquisiteurs, Jacques Sprenger et son cher collègue, délègues par la siége apostolique pour exterminer une hérésie que si pestilentielle, quoique les plus petits parmi les porteurs de la parole divine militant dans 'ordre de prêcheurs nous avons cherché d'un coeur pieux et affligé quel remède, quel soulagement il faudrait administrer aux mortels, et nous avons jugé bon avant tout autre remède d'entreprendre humblement ce livre "Sprenger (J) et Inſtitutoris (H), *Le marteau de sorcières*, Paris, Ed. Jérôme Millon, 1990, p. 11.

<sup>196</sup> Ciruelo, P. (1530-38), *Tratado en el qual se reprehevan todas las supersticiones y hechicerías*.

Asistimos al proyecto y su puesta en marcha de hacer de la escritura y del testimonio un instrumento para terminar con las prácticas definidas como heréticas, pero también para preservar su memoria por si volviesen a resurgir. Es posible observar como estas obras se van siguiendo la huella y retomándose unas o otras, a veces casi hasta el plagio. En ellas se acumulan los conocimientos, partiendo de testimonios antiguos al que se le añaden los nuevos en una reestructuración de los esquemas. Es como si el hecho de poner las prácticas por escrito las obligara a desaparecer del mundo de referencia pero a sobrevivir en la memoria.

Todos los estudios van en el mismo sentido: caracterizar, inventariar, describir la “diferencia” identificada en términos de culto desviado.

## 5.2 LA ALTERIDAD COMO TEOLOGÍA

El objetivo de la Inquisición, como ya se señaló, es el de unificar el culto cristiano y el combate de todo aquello que atente contra las líneas establecidas. Aquellos que osaban desviarse, se consideraban heréticos. Para éstos, los estudios de las herejías, que Baudot denomina la “demonología”,<sup>197</sup> se arman de categorías y conceptualizaciones que le permiten dar una explicación unificada de prácticas diversas, lo que ahora se llama un paradigma. Es así que brujas, judíos, moros, magos, astrólogos, alquimistas y religiosos que critican a la institución se encuentran englobados en el mismo con-

---

<sup>197</sup> Baudot (G), *Utopie et histoire au Mexique*, Toulouse, Privat, 1977.

cepto: los heréticos. Pero esta unidad explicativa no impide el reconocimiento de prácticas diversas, que es necesario describir para poder distinguirlas y combatir las. La unidad no es más que un paradigma a partir del cual se puede explicar su existencia. Detrás se encuentra el demonio al que Dios deja actuar por motivos que no hay que buscar, aunque en filigrana se dibuja la necesidad de dejar al hombre ejercer la capacidad de razonar de la que fue dotado.

Los heréticos son definidos como todos aquellos que atacan la doctrina cristiana y sus dogmas, los que pueden ser detectados por sus actos de palabra y obra. Peña, en sus comentarios a la obra de Eymerich, precisa:

Si Eymerich habla de “palabra” es para significar que además de la palabra, el comportamiento testimonia de las disposiciones interiores en materia de fe [...] Serán considerados heréticos aquellos que llevan a cabo **actes** propiamente heréticos. Por ejemplo solicitar el concetimiento (cátaros), adorar a los demonios, comunicar con los heréticos según sus **rites**, etcétera.<sup>198</sup>

Se puede decir que la increencia y la herejía son objetos empíricos, observables, pasibles de ser aprehendidos a través de la descripción. Para esto se ponen a trabajar los conceptos de “rito”, “culto”, “observancia”, “latría”, “dulía”. La “diferencia” se construye poco a poco en términos de des-

---

<sup>198</sup> “Si Eymerich parle de “parole” c’est bien pour signifier qu’outre la parole, le comportement extérieur témoigne de dispositions intérieures en matière de foi... Seront considérés hérétiques ceux qui accomplissent des **actes** proprement hérétiques. Par exemple solliciter le consciement (cathares), adorer les démons, communiquer avec les hérétiques et selon leurs **rites**, etcétera. Eymerich, *op. cit.*, p. 54.

viación del culto cristiano unificado. *El diccionario de los inquisidores* nos proporciona esta información en la rúbrica de supersticiones:

La primera especie de superstición consiste en rendir a Dios un culto que le es debido, pero a rendirselo de manera indebida, es el caso de los que rinden hoy a Dios el culto previsto por la Antigua Ley. El segundo consiste en rendir un culto divino a las creaturas o a otro dios. Este segundo comprende diferente numerosas formas: el culto a los demonios, su invocación, los pactos con el diablo [...]<sup>199</sup>

La herejía es, en primer lugar, una desviación del culto, un rito llevado a cabo de manera equivocada aun si es al mismo Dios, el culto a otras entidades viene en segundo lugar. El rito, por su parte, es observable, es una categoría empírica a partir de la cual, confrontándola con el culto acertado, se puede deducir la herejía. El mismo diccionario nos da la definición de rito:

Rito, costumbre, observancia, son todo uno. La diversidad de costumbres y ritos de observancias en la misma fe, es un motivo de escándalo para los infieles. En sentido estricto el rito es el uso observado para la solemnidad de un acto. Era un ritual en los Romanos, lavarse

---

<sup>199</sup> "La première sorte de superstition consiste à rendre à Dieu un culte qui lui est dû, mais à le lui rendre de façon indue, c'est le cas de ceux qui rendent aujourd'hui à Dieu le culte prévu par l'ancienne loi. Le second consiste à rendre un culte divin aux créatures ou à un autre dieu. Et cette seconde comprend de nombreuses espèces: le culte aux démons, leur invocation, les pactes avec le diable. *Le dictionnaire des inquisiteurs*, Paris, Galilée, 1981, p. 414. Los subrayados son nuestros.

las manos antes de entrar al templo después de haber copulado con una mujer [...]<sup>200</sup>

A partir de este concepto es posible clasificar a los diferentes tipos de heréticos y sistematizar sus prácticas. Caro Baroja, en *Les sorcières et leur monde*,<sup>201</sup> explica cómo hacia 1340, a partir de algunas declaraciones atribuidas a unas “brujas” tulusanas, aparece el término de *sabbat* para definir el conjunto de prácticas a las que se daban esas mujeres. La aparición del término representa un cambio en la concepción de la bruja, que de ser un caso aislado se vuelve un fenómeno colectivo, una secta. Los rituales que forman el *sabbat*, sin ser nuevos, van a constituir un sistema de prácticas.

Un inquisidor puede distinguir las diferentes clases de heréticos a partir de estos sistemas constituidos en conjuntos de prácticas. Así, es posible distinguir a los maniqueos porque nunca prestan juramento, observan tres cuaresmas por año, etcétera; a los vaudois, porque cuando entran a la mesa bendicen así: “Bendiga esta mesa él que bendijo los cinco panes de centeno y los dos pescados para los discípulos del desierto, etcétera”,<sup>202</sup> etcétera.

Sin embargo, el rito, llave maestra para la distinción de los heréticos no es efectivo en sí, es una forma vacía. Aunque observable, no tiene ningún efecto si no es sostenido

---

<sup>200</sup> “Rite, coutume et observance c’est tout un. La diversité de coutumes, de rites et d’observances dans la même foi est un motif de scandale pour les infidèles. Au sens strict le rite est l’usage observé pour la solennité d’un acte. Il était rituel chez les romains de se laver avant d’entrer au temple, après avoir copulé avec une femme... *Ibid.* p. 386.

<sup>201</sup> Caro Baroja, *op. cit.*, p. 109-132.

<sup>202</sup> Eymerich, *op. cit.*, p. 69, 137.

por el demonio. El rito es forma, constituido por una serie de gestos, de movimientos que provienen del pasado o que se suceden en un presente intemporal, sin historia, pero que no es trascendente sin la intervención de las fuerzas malignas. Así, tal y como lo mencionan Sprenger e Institutoris, el hecho de describirlos no lleva el riesgo de su proliferación, ya que el que sólo conoce el gesto pero que no tiene el apoyo del demonio no puede servirse de él.<sup>203</sup> Las únicas pruebas de herejía son la eficacia, el logro de los propósitos y la confesión. Es por esto que la cacería de brujos o de judíos, coincide frecuentemente con los desastres que golpeaban el continente en la Edad Media. Una mujer o un hombre no pueden transformar la materia para transformarse en animales o provocar un fenómeno climático si no es con el apoyo del diablo. Sin embargo, el rito es la única vía de acceso, entidad observable, para detectar la herejía. Peña en sus comentarios a la obra de Eymerich dice:

Si los signos exteriores de herejía han cambiado mucho desde los tiempos de Eymerich, no es menos verdadero que la herejía puede ser detectada a partir de algunos signos exteriores. La herejía, que escape absolutamente a esta regla, escapará por definición al control del inquisidor y no concernirá más que al tribunal divino.<sup>204</sup>

---

<sup>203</sup> Sprenger et Institutoris, *op. cit.*, p. 269.

<sup>204</sup> "Si les signes extérieurs d'hérésie ont beaucoup changé depuis les temps d'Eymerich il n'en demeure pas moins vrai que l'on peut détecter l'hérésie à quelques signes extérieurs. L'hérésie qui échapperait absolument à cette règle échapperait par définition au contrôle de l'inquisiteur et ne regarderait qu'au tribunal divin. Eymerich, *op. cit.*, p. 138.

Los estudios de la Inquisición renuncian a aprehender lo que se encuentra detrás del gesto, a la observación de la exterioridad, y a partir de ahí constituyen inventarios de movimientos repetitivos, intemporales cuyo significado es interpretado en comparación con los rituales instituidos, legitimados por la Iglesia cristiana. Es esto lo que hemos denominado la desviación del culto. Cualquier movimiento fuera del normado por las autoridades religiosas denota la “diferencia”. Éste es el papel que el rito, en tanto unidad del sistema, juega en la construcción de la alteridad. Es posible constatar esta lógica implacable en Eymerich:

se considera que alguien pasó o regresó al rito judaico si observa las ceremonias, las solemnidades y las fiestas, si hace, en suma, lo que los judíos hacen habitualmente.<sup>205</sup>

Y ser judío es ser diferente:

“El antiguo testamento contiene verdades que los judíos consideran de fe y que dicen respetar. Pueden ser reagrupados en dos grandes categorías. A) Las que son específicas de los judíos –y por ahí mismo diferenciales– en virtud de las cuales se distinguen de nosotros y nosotros los reconocemos como judíos y, en verdad como infieles”.<sup>206</sup>

---

<sup>205</sup> “On considère que quelqu’un est passé ou revenu au rite judaïque s’il observe les cérémonies, les solennités et les fêtes, s’il fait en somme ce qui font les juifs habituellement *Ibid.* p. 73.

<sup>206</sup> “L’ancien testament contient des vérités que les juifs considèrent de foi et qu’ils disent respecter. Elles peuvent être regroupés en deux grandes catégories. a) celles qui sont spécifiques aux juifs –et par là même différentielles– en vertu desquelles ils se distinguent de nous et nous les reconnaissons comme juifs et, en vérité comme infidèles. *Ibid.*, p. 75.

Asistimos a la construcción de la alteridad como teología. La diferencia establecida a partir del culto religioso del cual se realizan listas completas de vestimentas, alimentos, gestos, cantos, etcétera. Y que en razón de su asociación con los rituales se vuelven sospechosos. *El diccionario de los inquisidores* es muy claro al respecto:

La costumbre es la mejor interprete de la leyes... ahora bien la fe católica persigue a los heréticos, los apostatas, los que practican los ritos de antes. ¿Actúan según sus costumbres? Pero sólo deben ser salvaguardadas las costumbres universalmente admitidas, y a condición de que no sean contrarias a la fe.<sup>207</sup>

Esta teología de la alteridad es la cacería de las tradiciones que se oponen a la unidad cristiana. La base de su definición es religiosa. En este sentido no tiene por blanco a las “naciones” en tanto que definiciones culturales. Los españoles, los franceses, los portugueses, etcétera, pueden seguir siéndolo. Ni sus lenguas, ni sus prácticas son condenadas siempre y cuando no toquen el dominio de la fe. Si los mauros y los judíos son condenados en tanto naciones, es porque la frontera étnica y la religiosa coinciden. Se trata de “naciones” idolátricas. Las “costumbres”, como dice el *Diccionario de los inquisidores*, pueden ser conservadas pero cristianizadas. Se construyen capillas al lado de los manantiales y las fuentes,

---

<sup>207</sup> “La coutume est la meilleure interprète des lois...or la foi catholique poursuit les hérétiques, les apostats, ceux qui pratiquent les rites d’antan. Agissent-ils selon leurs coutumes? Mais seulement doivent être sauvegardées les coutumes universellement admises, et à condition encore qu’elles ne soient contraires à la foi *Le dictionnaire des inquisiteurs, op. cit., p.*



objeto de cultos precristianos, se colocan imágenes cristianas en lugar de las consideradas paganas, se instituyen sacramentos en prácticas que tenían un carácter secular, como el matrimonio. Las “costumbres” que se resisten a la cristianización serán clasificadas, descritas, estudiadas y reducidas a la noción de “herejía”.

### 5.3 LA ORALIDAD REGISTRADA

En esta parte se aborda el método de recolección de datos utilizado para alimentar los estudios sobre las desviaciones del culto, lo que lleva a la cuestión, verdaderamente compleja, de la verosimilitud de los testimonios. No se trata evidentemente de una confrontación entre la palabra y su referente en el mundo real, sino de establecer las relaciones entre el testimonio y su escritura. De una interrogación sobre el método y el texto.

La construcción de lo que se ha denominado la teología de la alteridad, se fue constituyendo a través del testimonio oral, tratado como datos que pasaban, para ser explicados, por la red de conceptos que revisamos anteriormente. Esta red, sin embargo, fue elaborada a partir de una tradición escrita en donde las Santas Escrituras tenían un lugar preponderante. Los textos se refieren a los padres fundadores pero también a los testimonios escritos griegos y latinos. En ellos se busca, como ya se precisó, más que explicar el gesto, a probar la existencia y la posibilidad real de las prácticas que se inventariaban a partir del testimonio oral. Por ejemplo, cuando Sprenger e Inquitores, describen la manera en que

las brujas golpean a las bestias y los campos con la tormenta y el granizo, inician su capítulo de esta forma:

En su apostillas sobre Job, Santo Tomás habla así: Hay que confesar que con el permiso de Dios, los demonios son capaces de desatar una perturbación del aire, de levantar los vientos y hacer caer fuego del cielo... En la *Fourmilière* Nider cuenta la historia de un hombre que habían arrestado. Cuando el juez lo interrogó sobre la manera que tenía para suscitar la granizada y las tempestades [...] él contestó [...] En cuanto a nuestro método, es el siguiente: Primero, en medio del campo usamos ciertas palabras para pedirle al jefe de los demonios [...] <sup>208</sup>

El capítulo prosigue añadiendo la experiencia de los autores sobre dos brujas, las cuales a su vez relatan sus prácticas sobre el mismo tema. Los autores precisan que las habían separado para que no pudieran comunicarse entre ellas y ponerse de acuerdo sobre lo que iban a decir, y dicen haber obtenido el mismo relato de las dos sin la menor desviación.

Esta forma de construcción del texto se pueden identificar tres niveles. Primero la referencia a una autoridad para afirmar la posibilidad de los fenómenos de los que se va a hacer testimonio, después una referencia, de carácter escrito

---

<sup>208</sup> "Dans ces postillas sur Job, Saint Thomas parle ainsi: il faut confesser, qu'avec la permission du Dieu, les démons sont capables de déclencher une perturbation de l'air, de faire se lever les vents et tomber le feu du ciel [...] Dans la *Fourmilière* Nider raconte l'histoire d'un homme que l'on avait arrêté. Pendant que le juge l'interrogeait sur la manière dont il se prenait pour susciter des grêles et des tempêtes [...] il répondit [...] Quant à notre méthode, elle est celle-ci: premièrement, au milieu des champs nous usons de certaines paroles pour demander au chef des démons .. Sprenger et Institutoris, *op. cit.*, p. 358-362.

también, de un caso y al final el testimonio oral basado en una experiencia directa. Es éste el camino para integrar el testimonio oral a la tradición escrita. El testimonio oral es obtenido con el procedimiento judicial y tratado como una confesión. Se puede reconstruir la estructura de la enunciación con el esquema siguiente:

**Cuadro 5**

<p><b>[SPRENGER DICE QUE:</b></p> <p>A) (SANTO TOMÁS DICE QUE) {OBJETO}}</p> <p>B) (NIDER DICE QUE) (UN DÉTENIDO DIJO QUE) {OBJETO}}</p> <p>C) (DOS BRUJAS LE DIJERON QUE) {OBJETO}}</p>
--

Esta forma de construcción del discurso sobre el objeto “herejía” es lo que ha hecho decir a varios autores que los testimonio o confesiones de los sospechosos les eran dictadas por el interrogador, quien ya sabía lo que quería escuchar, que la confesión no era sino una formalidad. Es verdad que la red conceptual a través de la cual se había caracterizado a la herejía era bastante cerrada y apenas dejaba lugar a la obtención y el registro “literal” de los testimonios. Sobre todo, hay que pensar en la importancia que la tortura y la certeza de ir a la hoguera tenían en estos relatos. Cuando B. Levack, en *La grande chasse aux sorcières*, habla de la tortura, dice que el carácter demoniaco de las prácticas confesadas por las mujeres acusadas de brujería sólo aparece en las de-

claraciones cuando ésta tenía lugar.<sup>209</sup> De esto deduce que el concepto de “brujería diabólica” es una construcción de la cultura letrada, pero que esta construcción se da en un proceso acumulativo en el que además de la intervención de los inquisidores, se añaden otros elementos, como la creencia popular en la magia. Las relaciones establecidas entre el registro de la oralidad y la red conceptual para su interpretación siguen caminos complejos que es necesario analizar.

La concepción del rito como ejecución de acciones observables, como signos visibles de una forma de pensar el culto, los hacía susceptibles de ser descritos, es decir, enumerados y esquematizados para colocarlos en un conjunto considerado como sistema más o menos coherente. Este sistema del cual Caro Baroja señala que es el resultado de una separación practicada por una Iglesia que tomó el poder, y que pasó de ser horizontal a vertical en una jerarquía de superior inferior.<sup>210</sup>

Lo que no correspondía al culto cristiano era inferior, ya que el demonio era un ser inferior. Sin embargo, esta red de conceptualizaciones jerarquizadas servía para sistematizar prácticas consideradas observables. Es decir que correspondían a experiencias que los que las declaraban decían haber vivido. Aunque se pueda hablar de falsos procesos, de acusaciones construidas, lo importante es que se trataba de prácticas y relatos que como dice J. Chiffolleau, no eran imaginadas sino imaginables.<sup>211</sup> Los relatos y las prácticas in-

---

<sup>209</sup> Levack, B. P., *op. cit.*, p. 26.

<sup>210</sup> Caro Baroja, *op. cit.*, p. 98.

<sup>211</sup> Chiffolleau J., “Sur la pratique et a conjuncture de l’aveu judiciaire en France du xiième au xvème siècle”, in *L’aveu. Antiquité et Moyen Âge*, Roma, édité par l’école française de Rome, collection EFR 88, 1986.

ventoriadas existían en las mentalidades de la época, como ecos de hechos alejados en el tiempo. Son el resultado de un intercambio entre las tradiciones orales y la cultura libresca de los clérigos. En esos relatos se pueden identificar estructuras mitológicas conocidas.<sup>212</sup>

El procedimiento inquisitorial más que “inventar”, deformaba declaraciones “reales” al hacerlas pasar por el sistema de interpretación preestablecido. Caro Baroja nos presenta un cuadro ilustrativo de esta situación:<sup>213</sup>

**Cuadro 6**  
BRUJERÍA

<b>Ciencia activa</b>	<b>Ciencia pasiva</b>
Lo que pensaban las brujas	Lo que se pensaba de las brujas
Posibilidad de llevar a cabo actos mágicos, encantaciones maléficas o benéficas bajo la protección de Diana, Hecate, Bensozia, etcétera.	Posibilidad de llevar a cabo actos maléficos culto al demonio.  Demonolatría

Un cuadro parecido puede ser elaborado para ilustrar las diferencias entre la concepción que los judíos y los moros tenían de sus cultos y la interpretación que hacían los inquisidores. En ellos más que una invención lo que hay es la huella de una deformación, producto del esfuerzo por comprender aquello que se encuentra fuera del sistema de referencias del que estudia.

Esta deformación no dependía sólo del sistema de referencias, otros elementos se añaden. Cuando J. C. Schmitt

<sup>212</sup> *Ibid.*, p. 373.

<sup>213</sup> Caro Baroja; (J), “Los astrologos y su clientela” en *Vidas mágicas e Inquisición*, vol. II, Madrid, Taurus, 1967, p. 180.

analiza el *exemplum* de Etienne de Bourbon, se topa con esta situación. El texto que analiza es, por llamarlo así, un reporte de la encuesta que el inquisidor llevó a cabo a propósito de un culto rendido a un **'lévrier**. El inquisidor recoge la leyenda con la cual se explica la génesis del culto y lo describe. A partir de ahí, J. C. Schmitt analiza la relación entre el relato que habrían hecho los campesinos y la transcripción que el inquisidor habría elaborado ya que, dice el autor del análisis, hay que reconocer que se trata de un texto producido por un miembro de la cultura intelectual. En el texto reconoce un tratamiento del espacio que no era el impuesto por las leyes genéricas del *exemplum*, y de donde sería posible deducir que fue impuesto por la narración de los campesinos y se trataría entonces de su relato.<sup>214</sup> Si, en este caso es posible distinguir los niveles de enunciación a partir de la confrontación de las normas de un género y otro, esto no siempre es posible. Frecuentemente la deformación no se encuentra solamente a nivel de la red conceptual, sino también en la transposición de los géneros textuales y ahí la distinción se vuelve más complicada ya que se adaptan en relación a la función que deben cumplir los destinatarios, etcétera.

La información recopilada por los inquisidores era fundamentalmente oral, pero no siempre era el caso. Los judíos, los musulmanes, los alquimistas, adivinos, magos, poseían textos en donde se iban a documentar los encuestadores de la Inquisición, así lo plantea Eymerich en este fragmento:

---

<sup>214</sup> Schmitt, J. C., *op. cit.*, p. 114.

Hay que distinguir tres tipos de invocaciones al diablo, si creemos lo que dice el libro que se titula *Les tables de Salomon* según las cuales los demonios invocados prestan juramento [...] Tres maneras y las misma de invocar a los diablos figuran también el libro atribuido al necromanciano Honorius, titulado *Tesoro de la necromancia*. Estos libros se los tomé a unos necromancianos que yo mismo capturé. Los leí y los hice quemar públicamente.<sup>215</sup>

Las mismas frases se escucharán 200 años después en América. Pero lo interesante es remarcar que estos métodos le abren, aunque difícilmente, un camino a la observación directa y a la recopilación del testimonio oral. Este método sigue utilizando el saber libresco propio a la época, pero le va dando un lugar a las informaciones que provienen de la oralidad. Se trata de relatos proporcionados por el rumor, lo que se ha escuchado de otro, la confesión y la experiencia en el campo. Esta transcripción se elabora a partir del caso individual, registro del interrogatorio, “tal persona dice hacer y decir tal cosa”, y va a acomodarse en un sistema con la construcción de un sujeto colectivo “las brujas dicen hacer y decir tal cosa”.

La temporalidad de los testimonios es manejada de forma particular, así este fragmento citado por Llorente en su *Histoire critique de l'inquisition* y retomado de los archivos de la Inquisición:

---

<sup>215</sup> “Il faut distinguer trois types d’invocations du diable, si l’on croit ce livre qui s’intitule *Les tables de Salomon* par lesquels les démons invoqués prêtent serment [...] Trois manières et les mêmes d’invoquer les diables figurent aussi dans le livre attribué au Nécromancien Honorius, intitulé *Trésor de la nécromancie*. Ces livres je les ai pris à des nécromanciens que j’ai moi même capturés. Je les ai lus et je les ai fait brûler publiquement Eymerich, *op. cit.*, p. 69.

El lunes, el miércoles y el viernes de cada semana se encontraban marcados por las asambleas, además de las grandes fiestas de la iglesia, como Pascuas, Pentecostés, Navidad, etcétera [...] En cada sesión de estas brujas, y sobre todo cuando había una recepción, el diablo toma la figura de un hombre triste, colérico, negro y feo, está sentado en un asiento elevado que es a veces dorado otras negro como el ébano y acompañado de todos sus accesorios con lo que puede hacer un trono majestuoso; lleva una corona con pequeños cuernos sobre el trasero y un tercero parecido en medio de la frente [...] <sup>216</sup>

Se trata de 30 páginas descriptivas en las cuales se registra la mínima acción, la vestimenta, los alimentos, etcétera. Una preocupación por la descripción cuidadosa en la que cada detalle, por mínimo que sea, se encuentra cargado de simbolismo y en la que se utiliza la trascripción “literal” de las palabras pronunciadas, en estilo indirecto, “dicen hacer”, pero sobre todo la utilización de un presente intemporal en el que cada acción quiere significar varias. Esta intemporalidad es reforzada por el hecho de que no se mencionan los orígenes de las prácticas ahí descritas. No hay, por así decirlo, relatos fundadores, la única mitología presente es la cristiana, explicativa del mundo. En esto el

---

<sup>216</sup> “Le lundi, le mercredi et le vendredi de chaque semaine étaient marqués par les assemblées, autre les grandes fêtes de l’église, comme Pâques, Pentecôte, Noël, etcétera... Dans chaque séance de ces sorciers, et surtout lorsqu’il y a réception à faire, le diable prend la figure d’un homme triste, en colère, noir et laid, il est assis sur un siège élevé qui est tantôt doré, tantôt noir comme l’ébène et accompagné de tous les accessoires qui peuvent faire un trône majestueux; il porte une couronne de petites cornes sur le derrière et un troisième qui est pareille, au milieu du front. Llorente J. A., Histoire critique de l’inquisition d’Espagne depuis l’époque de son établissement par Fernando V jusqu’au règne de Fernando VII, Paris, 1817, 4 vol. in -80, p. 431-461.



*exemplum* analizado por Schmitt con su construcción legendaria-culto, como él mismo lo señala, es más bien una excepción. A veces, para algunas prácticas citadas por textos muy antiguos, se pueden encontrar referencias sobre el origen, como en este fragmento citado por Eymerich:

[...] que el primer invento del arte mágico y matemático fue Zoroastro de quien se dice haber sido hijo de Noe, o bien que la magia comenzó con Nemrod quien les obligó a adorar el fuego [...]<sup>217</sup>

O bien se citan los orígenes para negar su carácter histórico o la validez de una argumentación basada en la tradición. En el *Diccionario de los inquisidores* se puede leer:

Los viejos que alcanzan edades muy avanzadas (senilis multis annis superstites) deliran frecuentemente y cuentan a veces viejas supersticiones sin saber ya lo que verdaderamente veneraban antes e ignoran lo que era aceptado en el tiempo de sus ancestros.<sup>218</sup>

La casi ausencia de transcripciones de las palabras pronunciadas por las mujeres acusadas de brujería para acompañar sus invocaciones es también notorio. Se encuentran muy pocas. Sólo se hacen algunas alusiones a las invocaciones o se dice que un tal ha pronunciado ciertas palabras pero sin

---

<sup>217</sup> “[...] que le premier inventeur de l’art magique et mathématique fut Zoroastre que l’on dit avoir été le fils de Noé, ou alors la magie commença avec Nemrod qui les obligea à adorer le feu [...] Eymerich, *op. cit.*, p. 232.

<sup>218</sup> “Les vieux qui atteignent de très grands âges (senilis multis annis superstites) délirent souvent et racontent parfois des vieilles superstitions sans plus savoir ce qu’ils vénéraient vraiment au temps jadis et ignorant ce qui était accepté au temps de leurs ascendants. *Le dictionnaire des inquisiteurs, op. cit.*, p. 414.

que se registren. Algunas excepciones, como en el tratado de fray Martín de Castagnega:

Ensartan sin orden y sin concierto multitud de palabras, y dicen, haciendo los signos, como amenazando la nube: *Per ipsum crucem, et in ipso cruce. Si ergo me queritis sinite hos abire, titulus triumphalis, miserere nobis.* E añaden con una confusión babilónica: *Eli, eli, la mazabathani, agla, aglata tretragrammaton, adonay, agios, o theos, ischiros, athanatos, elo-im,* y cuantos nombres hebraicos y griegos e incógnitos pueden hallar, como si en los vocablos que no entienden se encerrasen mayores secretos y misterios, y toviesen más virtud; o como si Dios fuese de la condición de los hombres, que siempre son más benívolos y iberales a los que en tierras extrañas en su lengua natural les hablan [...] <sup>219</sup>

En todo caso lo que se puede percibir en la mayor parte de los registros de confesiones consultadas o en las descripciones es una serie de gestos repetitivos, sin historia, sin palabras como una película muda. “El lenguaje de silencios y gestos no es retenido más que cargado de una ambigüedad criminal. Una mano en el vientre de la mujer embarazada puede hacer morir al niño; un recién nacido calentado en el fuego de la chimenea no puede ser más que ofrecido al diablo”. <sup>220</sup>

---

<sup>219</sup> Castagnega, Fray M. de, *Tratado muy sótil y bien fundado de las supersticiones y hechicería y vanos conjuros y abusiones y otras cosas tocantes al caso y de la posibilidad y remedio dellas*. Logroño 1529, Publicación de la Sociedad de Bibliófilos españoles, Segunda época, XVII, No. 356, Madrid, 1946.

<sup>220</sup> “Le langage des silences et de gestes n’est retenu que chargé d’une ambigüité criminelle. Une main sur le ventre de la femme enceinte ne peut que faire mourir l’enfant; un nouveau-né réchauffé au feu de l’âtre ne peut qu’être offert au diable” Dunat, A., *Introduction au livre de sprengers et Institutoris*, *op. cit.*, p. 66.

Es posible concluir que los testimonios ofrecidos por estos textos no son verdadera y formalmente invenciones, producto de la imaginación de los encuestadores, sino visiones deformadas por la interpretación que les hace entrar en un sistema explicativo diferente del que les dio origen. Deformadas por la estaticidad y las reglas discursivas que la escritura les impone.

Sin embargo también pensamos que es posible diferenciar varios grados de deformación en la esquematización de los objetos de conocimiento de la Inquisición. En efecto, la descripción de rituales no fue realizada de la misma manera en lo que concierne a las religiones poderosas como el judaísmo y el islamismo. El tratamiento fue diferente al de las prácticas como la brujería, las cuales representaban restos de concepciones mágicas y de creencias antiguas, y por lo mismo debilitadas.

En el caso del judaísmo y del islamismo, se trataba de religiones vivas e incluso vigorosas, en el sentido de contar con una amplia comunidad de practicantes. Se conservaba una tradición escrita. Eran capaces, al igual que el cristianismo, de asimilar y sistematizar elementos exteriores sin desintegrarse. Así, es posible observar que las prácticas que la Inquisición reporta sobre los judaizantes o los moros coinciden con los rituales instituidos al interior de éstas. Kamen presenta esta descripción, extracto de un llamado a la denuncia:

Si usted conoce personalmente o por decires, gentes que observan el sabat según la ley de Moisés, que se visten de ropa limpia o nueva, ponen un mantel limpio sobre la mesa o sábanas limpias en su cama los días de fiesta en honor del Rabat, y que no prenden luces a partir del

viernes en la noche, o que han purificado la carne que van a consumir haciendola sangrar en el agua [...] <sup>221</sup>

No sólo no se deformaba el rito judaico tal y como era practicado, sino que se daba el derecho de vigilar que los judíos mismos no se desviaran de la ortodoxia. Eymerich precisa que los judíos pueden convertirse al cristianismo, pero que no les es permitido modificar sus propios ritos bajo pena de ser perseguidos por herejía hacia su propia fe. Sin duda, este afán tiene por objetivo el que sigan siendo reconocibles por la observación de los gestos. <sup>222</sup>

En cuanto a las prácticas de los astrólogos, magos o alquimistas, la Iglesia vacila para condenarlos. En los comentarios de Peña se puede leer:

Noten que Eymerich habla de magos “heréticos” y no de magos en general. A justo título, ya que hay que distinguir dos categorías de magos. La magia matemática y la magia natural o elemental. En realidad una u otra pueden ser practicadas sin recurso al diablo; la matemática por medio de reglas aritméticas y geométricas... La magia natural consiste en producir efectos maravillosos por la composición y la unión de ciertas cosas. Algunos ejemplos: se produce por la magia

---

<sup>221</sup> “Si vous connaissez personnellement ou par ouï-dire des gens qui observent le sabbat selon la loi de Moïse se revêtant de linge propre ou d’habits neufs; ou mettant une nappe propre sur la table ou de draps propres dans leur lit les jours de fête en l’honneur du sabbat, et qui n’allument pas de lumière à partir du vendredi soir; ou qui ont purifié la viande qu’ils s’apprentent à manger en la faisant saigner dans l’eau. Kamen, H., *op. cit.*, p. 174-175.

<sup>222</sup> Eymerich, *op. cit.*

natural una mixtura que arde bajo el agua o que se inflama bajo los rayos del sol [...] <sup>223</sup>

El criterio de diferenciación sobre la intervención diabólica viene dado por lo “natural”. Aquello que la inteligencia del hombre puede producir sin hacer un llamado a las fuerzas sobrenaturales. En esta magia se reconoce la acción de los sabios y letrados. La Iglesia tardó mucho para condenarla. Caro Baroja cuenta que fue hacia 1505, con la bula de Sexto *V Calli et terrae* cuando la astrología judiciaria fue considerada como herética. En España esta bula no fue publicada sino hasta 1612 y en 1605, para el nacimiento de Felipe IV, fueron elaborados varios horóscopos. Sahagún en México dice que la astrología judiciaria es tolerada en España porque se apoya en criterios naturales y condena las prácticas adivinatorias indígenas porque no tienen base natural. Esta base natural son los astros. <sup>224</sup>

El umbral de los naturales estaba marcado por lo que se consideraba natural, prácticas como la producción de fenómenos climáticos o la curación sin utilización de plantas o la predicción del futuro entraban el mundo tenebroso de la brujería. Es en esta categoría que se encuentran los testimonios que pueden considerarse mayormente deformados. Si

---

<sup>223</sup> “Notez qu’Eymereich parle des magiciens “hérétisants” et non pas des magiciens en général. Et à juste titre, car il faut distinguer deux catégories de magie. La magie mathématique et la magie naturelle ou élémentaire. En réalité l’une et l’autre peuvent être pratiquées sans recours au diable; la mathématique au moyen de règles arithmétiques et géométriques ...La magie naturelle consiste à produire des effets merveilleux par la composition et l’union de certaines choses. Quelques exemples: on produit par la magie naturelle une mixture qui brûle sous l’eau ou qui s’enflamme aux rayons du soleil. *Ibid.*, p. 141.

<sup>224</sup> Sahagún, Fray Bernardino de, *op. cit.*, p. 231-232.

lo que se describía se puede llamar observable, no es en el sentido de un referente real. La concepción de esos trabajos de lo observable, no lo era en el sentido de “vivido” por el encuestador, sino lo observable “representado”, lo “vivido” transmitido de forma oral, lo contado. En la confesión, por ejemplo, se trataba de que el sujeto mismo describiera lo que había visto o de lo que había sido testigo.

El “hecho”, así reconocido, servía en adelante para que lo que leían los tratados pudieran reconocer y enunciar. Como dice Sophie Houdard en *Les sciences du diable* “ si las preguntas y respuestas no eran suficientes para convencer, había que pasar a la segunda parte, a los “hechos” contados, narrados, como si únicamente el relato fuera de cualquier marco racional, hacer surgir la verdad.”<sup>225</sup>

Los testimonios que pertenecían al mundo considerado como de la superstición y la brujería, eran los que provenían de la trasmisión oral. La gente que se consideraba inclinada a esas prácticas provenía en general de los sectores populares. Esta inclinación de la gente del pueblo era atestada por Eymerich:

El inquisidor prestará mucha atención a la condición de los que practican la alquimia; se mostrará mas flexible con el alquimista fortunado que con el alquimista pobre. El rico no se arreisga a la ruina

---

<sup>225</sup> “Si les questions et les réponses ne suffisaient pas à convaincre, il devait se rapporter à la deuxième partie, aux “faits” rapportés, racontés, narrés, comme si seuls les récits pouvaient, hors de tout cadre rationnel, faire éclater la vérité”. S. Houdard, *Les sciences du diable*, Paris, Les éditions du cerf, 1992, p. 52.

practicando la alquimia y no irá fácilmente hasta invocar la ayuda del diablo.<sup>226</sup>

Esta situación es sintomática de una capa social que lejos de la cultura letrada, conservaba tradiciones transmitidas oralmente de generación en generación y cuyas raíces se perdían en tiempos lejanos. Así es posible observar una actitud distinta hacia las prácticas atestadas por la escritura contrariamente a las transmitidas por la oralidad. Por un lado, las primeras tenían la oportunidad de ser diferenciadas en naturales y sobrenaturales, mientras que las segundas eran juzgadas con tabla rasa, antinaturales por definición y mayormente deformadas. En esto los encuestadores reaccionaban ante el reconocimiento de una de las características de la oralidad, su variabilidad. Es decir que se encuentra jugando la lógica cultural que le da al documento escrito su cualidad histórica, que servirá más tarde para distinguir entre etnología y folclor e historia.

La Inquisición en su trabajo de revisión de prácticas a excluir se dota de un método que le da un lugar al testimonio oral. Este método, como se dijo más arriba, parte de los saberes escritos para darse un marco de interpretación de las informaciones recopiladas. Informaciones provenientes de las confesiones de los sospechosos y de las declaraciones de los testigos, que son tratadas antes de ser incorporadas a los tra-

---

<sup>226</sup> "L'inquisiteur prêtera grande attention à la condition de ceux qui pratiquent l'alchimie; il se montrera plus souple envers l'alchimiste fortuné qu'envers l'alchimiste pauvre. Le riche ne risque pas de se ruiner en faisant l'alchimie et il peut facilement ne pas aller jusqu'à invoquer le diable. Eymersch, *op. cit.*, p. 30.

tados. Este procedimiento puede ser ilustrado con el esquema siguiente:

Cuadro 7

<b>LA ENCUESTA</b>	TESTIGO	VÍ A ALGUIEN HACER O LO ESCUCHÉ DECIR
	SUSPECTO	HICE O DIJE
<b>EL REGISTRO</b>	TESTIGO	DICE HABER VISTO O ESCUCHADO
	SUSPECTO	DICE HABER HECHO O DICHO
<b>EL TRATADO</b>	SUJETO COLECTIVO	DICEN O HACEN

A partir de estas características se pueden reconstruir las normas genéricas de los tratados. En cuanto a la función se definen por la existencia de un objetivo común, conocer las prácticas para combatirlas. Temáticamente constituyen un discurso sobre las diferentes formas de actuación del diablo, el cual se instituye en categoría explicativa central. La base conceptual se elabora a partir del testimonio escrito el *autoritas*, el cual no sólo proporciona el marco de interpretación, sino el dato mismo del cual el testimonio oral no es más que la realización que permite ampliar los datos. El producto del tratamiento de las informaciones es una mezcla de las representaciones que los actores y testigos hacen de sus actuaciones y las de los encuestadores. B. Levack llama a esto el concepto acumulativo de la brujería diabólica. Los manuales y los tratados registran las declaraciones de los condenados, éstos son consultados por los jueces para que puedan elaborar y aplicar las preguntas en los nuevos procesos a los sospechosos y testigos que, a su vez, los enriquecen y se va formando un círculo de respuestas y preguntas.



Para este trabajo es importante la reconstrucción de esta teología de la alteridad, su marco conceptual y los métodos, para confrontarla con la que será aplicada en América por los misioneros para el estudio de las sociedades indígenas.

## LA SOCIEDAD IDÓLATRA

### 6.1 LOS DOS ESTADIOS

Cuando los misioneros se proponen el estudio de las sociedades indígenas, cuentan ya con un marco de referencia. El tratado de supersticiones de fray Martín de Castagneda, elaborado en 1529 y publicado en 1530, nos da una idea del punto de partida de los estudios llevados a cabo, en él se puede leer lo siguiente:

Mas muchos de los sacrificios antiguos diabólicos y los mas solemnes, se celebran con sangre humana, ofreciendo, degollando, y sacrificando a sus propios hijos e hijas al demonio. Por ende, el demonio trayendo a la memoria los sacrificios pasados, en que le sacrificaban niños, y derramaban en los templos mucha sangre humana, como si en ello se deleítase agora por sus ministros, **lo mismo trabaja, como dicen que se hace entre los idólatras de la Nueva España,** y donde

esto públicamente no se puede hacer como es entre los cristianos, hace que los ministros, en la mas secreta y s6til manera que pueden, maten ni6os, como hacen muchas parteras y brujas [...] <sup>227</sup>

El hecho de que los misioneros lleguen al terreno con una categorizaci6n de las sociedades ind6genas implicar6 la aplicaci6n no s6lo de la red de conceptualizaciones, sino de las normas gen6ricas. El objetivo de llevar a cabo esos estudios es la erradicaci6n de las pr6cticas que van al encuentro de una posible imposici6n del rito cristiano y de una desviaci6n del mismo. Sahag6n, en su c6lebre prefacio de la *Historia general*, nos dice:

El m6dico no puede acertadamente aplicar las medicinas al enfermo sin que primero conozca de que humor o de que causa procede la enfermedad, de manera que el buen m6dico conviene sea docto en el conocimiento de las medicinas y en el de las enfermedades, para aplicar convenientemente a cada enfermedad la medicina contraria. Los predicadores y confesores, m6dicos son de las 6nimas; para curar de las enfermedades espirituales conviene tengan espiritia de las medicinas y de las enfermedades espirituales, el predicador de los vicios de la rep6blica, para enderezar contra ellos su doctrina, y el confesor, para saber preguntar lo que conviene y entender lo que dixesen tocante a su oficio, conviene mucho que sepan lo necesario para ejercitar sus oficios. <sup>228</sup>

Utiliza la met6fora de la enfermedad y de la medicina para las almas, presente en la caracterizaci6n del pecado en la

---

<sup>227</sup> Fray Martin de Castagneda, *op. cit.*, p. 54.

<sup>228</sup> Sahag6n, *op. cit.*, p. 31.

literatura medieval y postmedieval. Es en esos términos, como ya se citó, que Sprenger e Instructoris introducen su *Malleum meleficarum*, metáfora que sigue vigente algunos siglos más tarde.<sup>229</sup> En el tratado de Pedro Ciruelo se retoma en el prefacio de la edición de 1628: “Admirable preservativo, singularísimo antídoto y medicinal remedio de semejantes pestilencias: es este libro del doctísimo canónigo Ciruelo”.<sup>230</sup> La *Historia general* comparte también los llamados al público para que a partir de las informaciones proporcionadas, el que las reconozca pueda denunciarlas:

Al lector: Ruegote por Dios vivo, a quien quiera que esto leyese, que si sabes que hay alguna cosa entre estos naturales tocante a esta materia de la idolatría, des luego noticia a los que tienen cargo del regimiento espiritual o temporal para que con brevedad se remedie, y haciendo esto harás lo que eres obligado y si no lo hicieres cargarás tu 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.<sup>231</sup>

Así, su obra se presenta como un medio para combatir la idolatría y se inscribe en la tradición que hace de la escritura un arma para la unificación religiosa. Lo interesante, es estudiar como esta conceptualización se manifiesta en la

---

<sup>229</sup> Bériou, N., “La confession dans les écrits théologiques et pastoraux du XIII<sup>e</sup>me siècle: Médication de l’âme ou démarche judiciaire?”, dans *L’aveu: Antiquité et moyen-Âge*, *op. cit.*, p. 261-314.

<sup>230</sup> P. Ciruelo, *op. cit.*, Parecer y sentimiento del padre Vicente Navarro, de la Compañía de Jesús, Doctor en théologia y calificador del Santo Oficio de la Inquisición, a la edición de 1628.

<sup>231</sup> *Ibid.*, L. 1, p. 75.

esquematación de la sociedad mexicana, como determina su fragmentación a partir de categorías precisas.

El primer corte practicado por el franciscano es de orden temporal con la finalidad de delimitar su objeto de estudio y cuyo origen puede ser también remitido al paradigma de los tratados.

En el tratado de Pedro Ciruelo, publicado por primera vez en 1530, encontramos una imagen de las idolatrías y las supersticiones construida a partir de criterios temporales. Se divide la historia del mundo en un antes y después de Cristo. En el "antes", el diablo reinaba, los hombres eran idólatras y supersticiosos. Dios les dio varias oportunidades de cambiar que no aprovecharon. Fue necesario que Cristo descendiera a la tierra para echar al demonio e instalar la ley natural. El mundo ha conocido así dos etapas, una idólatra, regida por la superstición y otra regida por la ley natural.<sup>232</sup> Dos estadios de la sociedad se oponen con dos tipos de leyes, este enfoque permite concebir a las sociedades como totalidad.

En el estadio cristiano, sin embargo, se establece otra distinción que va a introducir una fragmentación. Ésta corresponde al antes y después del bautismo. Los que recibieron el sacramento de la fe han hecho un voto hacia Dios. Pero el diablo, que quiere seguir reinando, busca engañar a la gente y, con el permiso de Dios, sigue actuando. Esto explica que las supersticiones existan todavía y que aquellos que la practican sean considerados heréticos ya que traicionan el

---

<sup>232</sup> Ciruelo, P., *op. cit.*, Primera parte, cap. I.

voto hecho por el bautismo. La superstición es un remanente de otra época.

Se puede esquematizar esta temporalidad con un cuadro.

**Cuadro 8**

ANTES	CRISTO	DESPUÉS			
GENTILES		CRISTIANOS			
IDOLATRÍAS		UN SOLO DIOS			
SUPERSTICIONES		LEY NATURAL			
		<table border="1"> <tr> <td>ANTES INFIELES</td> <td>BAUTISMO</td> <td>DESPUÉS HERÉTICOS</td> </tr> </table>	ANTES INFIELES	BAUTISMO	DESPUÉS HERÉTICOS
ANTES INFIELES	BAUTISMO	DESPUÉS HERÉTICOS			

La *Historia general* aplica este principio de corte temporal. Su universo se sitúa en un estadio idolátrico. Las comparaciones recurrentes con los griegos, los latinos, los judíos, evocan este aspecto. La sociedad mexicana es enfocada con un “antes” y un “después”. La llegada de los españoles marca esta división temporal y representa lo que la llegada de Cristo a la tierra representó para la humanidad. Podemos observar la presencia de este corte a través del juego entre pasado simple, imperfecto y presente:

Este dios llamado Yiacatecuhtli hay conjeturas que **comenzó** los tratos y mercaderías entre esta gente, y así los mercaderes le **tomaron** por dios y le **honraban** de diversas maneras. Una de las cosas con que le **honraban** era que le **ofrecían** papel, y le **cubijaban** con el mismo papel donde quiera que **estaban** sus estatuas.<sup>233</sup>

<sup>233</sup> *Ibid.*, L. 1, p. 56.

Cuando Sahagún aborda su objeto lo sitúa temporalmente en un antes. Este antes correspondía a un estadio idolátrico en el que el diablo reinaba, así:

[...] Pero 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 [...]<sup>234</sup>

Se pueden distinguir en la *Historia general* dos universos del discurso. Por un lado el del enunciado, el mundo de referencia del objeto del libro, del cual habla y que establece sus límites en el “antes de los españoles”. Este universo es definido, como se dijo, como un estadio idolátrico. Por otro lado, tenemos el universo de la enunciación, referido en presente y delimitado por un “después de la llegada de los españoles”. En este también hay una división entre un “antes” y un “después”, pero que tiene como referente al bautismo:

¡Oh muchos más malditos y malaventurados aquellos que después de haber oído las palabras de Dios y la doctrina cristiana perseveran en la idolatría, y muchos más dignos de llorar los que después de bautizados y de haberse convertido a Dios tornan a hacer supersticiones, o a idolatrar! Todos los que tal hacen son hijos del Diablo y dignos de gran castigo en este mundo, y en otro de grande infierno.<sup>235</sup>

Los que regresan a la idolatría después del bautismo, son denominados “heréticos”:

---

<sup>234</sup> *Ibid.*, L. 3, p. 201.

<sup>235</sup> *Ibid.*, L. 1, p. 69.

Cerca de lo que antiguamente se usaba de que un hombre tenía muchas mujeres, son obligados a creerlo, predicándose como ordinariamente se les predica y, siendo en esto rebeldes, castigarlos como a **herejes**, pues hay oportunidad y poder eclesiástico y seglar para hacerlo.<sup>236</sup>

Sin embargo, es necesario remarcar el matiz, ya que no dice “heréticos” sino “como heréticos”, pero el paralelo es establecido.

El trabajo de Sahagún proyecta los criterios temporales teorizados por los tratados, pero a diferencia de éstos, para los cuales enunciación y enunciado se sitúan en el mismo universo, es decir, se habla de prácticas actuales provenientes de un pasado, la *Historia general* sitúa su campo del enunciado en el pasado con respecto al de la enunciación. Esta caracterización del régimen temporal es válida para la generalidad, sin embargo debe ser matizada ya que se encuentran algunos momentos en los cuales el universo del enunciado alcanza el momento de la enunciación. Por ejemplo, el libro 10 está en presente en casi su totalidad, salvo cuando habla “De las naciones que poblaron estas tierras”. Pero en general se presentan prácticas que existen aún en el momento de la enunciación, como podemos verlo en este fragmento del capítulo xxiii:

El que vende comales que son tortas de barro cocido para cocer las tortillas en ellas, moja muy bien la tierra y la soba, y mézclala con el floxel de las espadanas, y ansi della así beneficiado hace comales [...] <sup>237</sup>

---

<sup>236</sup> *Ibid.*, L. 10, p. 635.

<sup>237</sup> *Ibid.*, p. 619.



Regresaremos sobre esto más adelante, por el momento se trata de observar las características genéricas que impuso el marco de referencia. Los libros pueden ser clasificados a partir del corte temporal practicado:

**Cuadro 9**

<b>Antes</b>	<b>Llegada de los Españoles</b>	<b>Después</b>
ENUNCIADO	ENUNCIACIÓN	
LA SOCIEDAD IDÓLATRA		LA SOCIEDAD CRISTIANA
PASADO SIMPLE O IMPERFECTO		PRESENTE
<b>Libros</b>		<b>Libros</b>
<b>1, 2,3,4, 5,6</b>		<b>10</b>
<b>7,8,9,10,4,12</b>		<b>11</b>

Es posible observar que la mayoría de los libros que componen la obra se sitúan en un universo que ya no existe y de este hecho, tratados en pasado simple o imperfecto. Con esta opción metodológica, establece una frontera conceptual entre el estadio idolátrico y el estadio cristiano que le lleva a una visión relativista en el que las prácticas, las unidades de estudio, se explican en relación al sistema. El universo es definido a través de un corte que hoy llamaríamos sincrónico, delimitado por la separación entre el enunciado y la enunciación, la utilización de los tiempos verbales y los deícticos “yo”, “nosotros” “ellos.

En el prefacio del libro 1, es posible observar cómo el autor representa esta frontera y cómo se vuelve la base de una visión relativista:

Para predicar contra estas cosa y aun para saber si las hay, menester es de saber como las usaban en tiempos de su idolatría, que por falta

de no saber esto en nuestra presencia hacen muchas cosas idolátricas sin que las entendamos.<sup>238</sup>

Aquí se puede distinguir además de la separación conceptual de dos mundos, la búsqueda de sentido. ¿Cómo saber qué gestos, qué palabras, qué acciones son idolátricas? Las idolatrías y las supersticiones hay que reconocerlas en un *continuum* de prácticas, por decirlo así, inéditas aún si a veces encuentra algunas ya conocidas, como se percibe en este fragmento:

Acabándolos de horadar la orejas, llevábanlos los padrinos y madrinas a rodearlos por la llama de un fuego que tenían aparejado para esto, que en latín se dice *lustrare*, que es cerimonia que la Sagrada Escritura reprende.<sup>239</sup>

Sin embargo, a pesar de la identificación que hace de algunas prácticas con las atestadas por los saberes escritos de la época, tal y como lo hacen los tratados de supersticiones, en general se puede decir que reconoce la especificidad de las “supersticiones” indígenas y es éste su dominio de investigación. Esto nos deja ver la perspectiva que subyace a su investigación: las idolatrías tienen la misma definición, la misma sustancia, pero no la misma forma. Por ejemplo, los griegos eran idólatras pero no adoraban a los mismos dioses ni tenían los mismos ritos que los mexicanos. Las supersticiones contradicen las leyes naturales pero no se presentan bajo la

---

<sup>238</sup> Sahagún, *op. cit.*, L. 1, prólogo, p. 31.

<sup>239</sup> *Ibid.*, L. 2, cap. XXXVIII, p. 177-178.

misma forma. Reconocimiento, entonces, de una especie de relatividad cultural, aun si el principio de interpretación es universalista. Es algo que Olmos no reconoce, por lo menos en su tratado de supersticiones, más cerca del género.<sup>240</sup>

## 6.2 LAS SUPERSTICIONES

Ya se habló de la manera en que los tratados de supersticiones tratan la diferencia y hacen de las prácticas, los ritos, los gestos, las palabras los signos a través de los cuales leen la alteridad. La superstición se convierte en la noción clave dado que las sociedades que no conocen y no practican la “verdadera religión”, no obedecen las leyes naturales. La sociedad objeto de estudios de Sahagún, en tanto que sociedad idólatra, es enfocada desde esta perspectiva. La tarea del franciscano es la de aislar conjuntos de acciones y de buscar la finalidad que persiguen y los medios para alcanzarla. Por ejemplo, este fragmento del libro 11, cuando habla de las hierbas medicinales, registra una llamada *iztáuhyatl*:

Hay otra yerba medicinal que se llama *iztáuhyatl*. Es como axenxos de castilla. También es amarga la hoja o yerba, como axenxos de castilla. Molida y majada esta yerba muchas cosas aprovecha. Bebida, molida con agua, hace hechar la cólera y flema. También es buena bebida para los que están ahítos. También hacha fuera el calor demasiado interior. Y también purifica la urina. Y también aprovecha al que tiene ardor de la cabeza. También es provechosa molida, juntamente con los meollos

---

<sup>240</sup> Olmos Fray Andrés de, *Tratado de hachicerías y sortilegios*, op. cit.

de las ramas de la yerba que se llama *cuauhyayáhuatl*, para los que tiene angustias del corazón y por razón de algún humor que les oprima. Bébela cocida con agua, y sana. Hácese por todas partes en el campo.<sup>241</sup>

La misma hierba es registrada en el libro 2 pero desde otra perspectiva:

Todos los que estaban presentes en esta ofrenda y sacrificios tenían en las manos aquella yerba que llaman *iztáulhyatl* que es casi como axenxos de Castilla, y con ellas están oxeando, como quien oxea moscas sobre sus caras y de sus hijos, y decían que con esto oxeaban los gusanos para que no entrásen en los ojos, para que no se causáse aquella enfermedad de los ojos que ellos llaman "*ixocuillohualiztli*". Otros metían esta yerba en las orejas. También por vía de superstición otros traían esta yerba apuñada o apretada en el puño.<sup>242</sup>

La hierba tiene propiedades medicinales, naturales y es registrada en presente en esa categoría, pero en el libro 2 la refiere en pasado, ya que el hecho de llevarla en el puño y sobre todo en el marco de una fiesta de carácter idolátrico, no la hace funcionar de manera natural. Se trata entonces de una utilización supersticiosa. Podemos concluir que las "cosas", los objetos inanimados no son idolátricos en sí mismos sino en la medida en que participan de acciones humanas que tienen esta característica.

El corte temporal es fundamental en la medida en que permitirá una visión más objetiva, ya que no se trata de

---

<sup>241</sup> *Ibid.*, L. 11, p. 765.

<sup>242</sup> *Ibid.*, L. 2, p. 130.

herejías ni de heréticos. Se trata de la reconstrucción conceptual de un mundo que vivía engañado por el demonio, cierto, pero no de sujetos que habiendo recibido el bautismo habían traicionado a Dios. De esta manera las intervenciones del enunciador son pocas cuando se trata del universo del enunciado. Hay una actitud del observador que quiere entender, que relativiza en relación al universo del que habla. Veamos este fragmento en el que habla de los sacrificios de niños a los dioses tlaloques:

[...] Y ciertamente es cosa lamentable y horrible ver que nuestra humana naturaleza haya venido a tanta baxeza y oprobio que los padres por sugestión del demonio, maten y coman a sus hijos, **sin pensar que en ello hacían ofensa ninguna, mas antes con pensar que en ello hacían gran servicio a sus dioses.**<sup>243</sup>

La noción de rito, definida por los tratados como el cumplimiento de una serie de pasos reglamentados por la creencia, le permite la relativización, como se observa en el siguiente fragmento:

Con esto bebían y daban a beber. Todos andaban muy contentos muy alegres y muy colorados con el pulcre que bebían en abundancia. Y después de borrachos riñían los unos con los otros, y apuñábanse y caíanse por ese suelo de borrachos, unos sobre otros, y otros iban abrazados los unos con los otros hacia sus casas. **Y esto teníanlo por bueno porque la fiesta lo demandaba así.**<sup>244</sup>

---

<sup>243</sup> *Ibid.*, L. 2, p. 107.

<sup>244</sup> *Ibid.*, L. 2, p. 177.

Como se percibe, sin compartir ni justificar las prácticas indígenas, el observador trata de entender la lógica de las acciones en el universo de estudio. Bernand y Gruzinski, perciben esta forma de enfocar los rituales en los estudios de los misioneros como “el orden de gestos tareas que no deben dejar nada a la espontaneidad”.<sup>245</sup>

Así, el corte de conjuntos de acciones se hace a partir del universo en el que hacen sistema, el análisis se hace a través de las categorías y los conceptos aportados por un sistema externo de referencia. Éste es elaborado a partir de finalidades y medios utilizados en el que se juega la noción de superstición:

En el prefacio del tratado de Pedro Ciruelo se describe el crimen de superstición:

El crimen de la superstition se comete en muchas maneras: como es, por observancia, o culto de los ydolos, por observancia de los tiempos en hacer edificios, u otros negocios, tratando pacto y concierto con el demonio [...]<sup>246</sup>

Pero la superstición no se limita a la descripción de las prácticas, es necesario analizar:

Pongamos ya otra cuarta regla o principio que declare, quales obras de los hombres son vanas y supersticiosas, y diabólicas...Y esta es la regla, que toda cosa que el hombre hace para haber algun bien o para escusar algun mal, si las cosas que alli ponen y las palabras que allí

---

<sup>245</sup> “Cette ordonnance de gestes et de tâches qui ne doivent céder en rien à la spontanéité.” *Op. cit.*, p. 106.

<sup>246</sup> Ciruelo, *op. cit.*, Prefacio primero.

rige no tienen virtud natural ni sobrenatural para hazer aquel efecto, aquella operacion es una supersticion, y diabolica, y si tiene efecto es por secreta operacion del diablo.<sup>247</sup>

Para estos autores, después de la institución de las leyes naturales, el hombre no puede llevar a cabo actos más que en los márgenes de las propiedades naturales de las cosas y si se suceden puede tratarse de “milagros”, pero estos se encuentran listados por la *Biblia* y las autoridades religiosas, se habla por ejemplo de la reencarnación o de la resurrección de Cristo, más allá se trata del poder demoniaco. Si se pretende curar por medio de elementos que no tienen virtudes naturales o de palabras que no son determinadas a tener ese poder, se trata de superstición:

Pues los efectos que se hacen con las obras supersticiosas, de que habla esta cuarta regla, no proceden de causas naturales; porque las cosas y palabras que allí se ponen no tienen virtud natural para lo hacer. Ni proceden de Dios por milagro sobrenatural porque desto no hay testimonio en la Santa Escritura, ni en la doctrina o la Iglesia Catholica.<sup>248</sup>

La superstición engloba tanto la idolatría como los medios por los cuales se pretende rebasar las leyes de la naturaleza.

C. Bernand y S. Gruzinski en *De l'idolâtrie* señalan que Durán sólo utiliza el término de superstición en el contexto colonial, nunca en el cuadro de las sociedades prehispáni-

---

<sup>247</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>248</sup> *Ibid.*, p. 28.

cas.<sup>249</sup> Es verdad que en la concepción de los domonólogos las supersticiones son restos de creencias y de prácticas anteriores a la venida de Cristo, pero ¿la sociedad idólatra de Sahagún, al no haber sido evangelizada no se encontraba gobernada por la superstición? En todo caso, el autor utiliza el término en varias ocasiones y un análisis de los contextos en los que aparece la palabra puede informarnos sobre la significación que tenía para él:

Hacían una **superstición** para remediar los niños enfermizos, que les ataban al cuello unas cuerdas de algodón floxo, y colgabánles una pellita de copal en la cuerda que tenían en el cuello[...] y traíanlas el número de los dias que le mandaba, y después el mismo astrologo se las quitaba y las quemaba en el *calpulco*. Esto hacían cuatro veces por la salud de lo niños.<sup>250</sup>

En el libro 4 sobre el calendario adivinatorio, hace un margen para hablar de las mujeres que morían en el parto:

Capítulo xxxiv, de la **superstición** que usaban los que iban a visitar a la recién parida, y de otros ritos que se guardaban en la casa de la recién parida .

---

<sup>249</sup> Bernard, C. y S. Gruzinski, *op. cit.*, p. 115. “La coutume se distingue de l’idolâtrie par le fait qu’elle n’est qu’automatisme et qu’elle semble dénouée de tout fondement conscient. [...] Il est du reste significatif que Duran emploie le terme de superstition pour idolâtrie quand-il se réfère au contexte colonial. Dans la mesure où le cadre institutionnel s’est écroulé, les survivances dépourvues de cette cohérence fondamentale qui unissait autrefois tous les actes de la vie ne peuvent être que superstitieuses.”

<sup>250</sup> Sahagún, *op. cit.*, L. 2, p. 193.



Aquí se pone la ceremonia que hacían las mujeres a las recién paridas. En sabiendo que alguna parienta había parido, luego todas las vecinas y amigas y parientas iban a visitarla para ver la criatura que había nacido. Y antes que entrasen en aquella casa, fregábanse las rodillas con ceniza. Y también fregaban las rodillas a sus niños que llevaban consigo, no solamente las rodillas, más todas las coyunturas del cuerpo. Decían que con esto remediaban las coyunturas para que no se aflojasen. También hacían otra **superstición**: que cuatro días arreo ardía el fuego en la casa de la recién parida y guardaban con mucha diligencia que nadie sacara el fuego, porque decían que si sacaban el fuego fuera, quitaban la buena ventura a la criatura que había nacido.<sup>251</sup>

La utilización que Sahagún hace del término responde al mismo como fue definido por Ciruelo, es la misma lógica.

Esta indagación a través de las prácticas de los antiguos mexicanos obedece a la búsqueda de sentido a través de cortes en la realidad de unidades significativas, de lo que ahora llamaríamos la creación de objeto de estudio. La base de estos cortes está dada por los conceptos y las categorías que se encuentran en los tratados de supersticiones y no en las enciclopedias antiguas y medievales. Las enciclopedias, como se vio, tienen una visión de la totalidad universalista mientras que para Sahagún, aun y cuando el principio base de la clasificación contenga un principio universal, su estudio se sitúa en una totalidad relativa, se trata de prácticas que no tienen explicación más que al interior del sistema. El mundo es uno, la sociedad mexicana forma parte de ese mundo, pero al no

---

<sup>251</sup> *Ibid.*, L. 4, p. 268.

estar regida por las mismas leyes, las leyes naturales, constituye una totalidad aparte. Así, empieza por definir temporalmente su sociedad objeto de estudio para enseguida fragmentarla en prácticas objeto. El corte temporal practicado y los conceptos clave determinados, el problema es del saber en qué dominios de la vida de una sociedad se anidan las supersticiones.

Esto también se lo proporcionan los tratados de supersticiones. Aquí veremos cómo busca en los dominios conocidos por los tratados, designa los objetos proyectando sobre ellos las características de los ya conocidos y cómo en ese camino va construyendo nuevos. Se puede decir con Azulait, cuando se refiere al trabajo confesional de los misioneros que, “buenos conocedores de América, tomaron en cuenta la realidad del Nuevo Mundo pero sólo retuvieron de la diversidad los elementos más cargados de sentido en su universo de referencia”.<sup>252</sup>

### 6.3 LOS DOMINIOS DE LA SUPERSTICIÓN

La *Historia general* instituye dominios claramente definidos a través de su orden temático, pero éstos lo “natural” y lo “sobrenatural”, mas este orden no agota las posibilidades de identificación de las “cualidades” de los objeto-prácticas.

---

<sup>252</sup> Bons connaisseurs de l'Amérique ils ont pris en compte la réalité du Nouveau Monde mais qu'ils ont retenu de sa diversité les éléments les plus chargés de sens dans leur univers de référence Azulai, M., *Les péchés du nouveau monde; les manuels pour la confession des Indiens. XVIe et XVIIIe siècles*, Paris, Bibliothèque Albin Michel, 1993, p. 174.

Hay objetos, que como se observó más arriba, si bien no se encuentran organizados por orden temático en las categorías establecidas por la obra, pueden ser remitidos a éste. Así, en las “cosas” cuya “substancia” es la de ser naturales, son consideradas supersticiosas o sobrenaturales por la utilización que de ellas se hace. Los objetos que tienen esta “cualidad” son retomados en varios libros, aparecen constantemente con insistencia. Son aislados en los libros sobre la idolatría pero aparecen a lo largo del resto. Una lectura transversal puede ir reconstruyendo dominios que si bien no constituyeron un criterio de organización de la obra, fueron considerados objeto de una observación cuidadosa.

J. C. Schmitt, en su artículo sobre las supersticiones, observa que en los tratados tres dominios son particularmente vigilados. Éstos, como señala el autor, no se presentan organizados de manera sistemática y “son tratados como un conjunto discontinuo, objeto de enumeraciones o de listas de “prácticas”.<sup>253</sup> Los dominios que cita se refieren a: a) la civilización agraria en la que existe la preocupación de asegurar la fertilidad y la fecundidad, la reproducción de animales y de hombres, de los frutos de la tierra y concierne a los ritos de fertilidad; b) El dominio simbólico del espacio para garantizar la influencia del hombre sobre el medio y para inscribir la sucesión de generaciones y conciernen el culto a los muertos; c) El control y el conocimiento del tiempo.

Estos dominios que responden a las necesidades del estudio de las supersticiones en una sociedad cristianizada, se-

---

<sup>253</sup> “Sont traités comme un ensemble discontinu, objet d’énumérations et de listes de “pratiques”, Schmitt J-C, “ Les superstitions” dans *Historia de la France religieuse*, París, Éditions du Seuil, 1988, T. I, p. 419-550.

rán utilizados en el reconocimiento que Sahagún hace de las prácticas de los antiguos mexicanos. La idolatría representa en sí un dominio bien definido la *Historia general*, y los libros que le corresponden están bien marcados, pero no es lo mismo para otras actividades “supersticiosas”, éstas hay que buscarlas haciendo cortes en las prácticas definidas como naturales. Si por una operación de anclaje, como la revisada en los capítulos sobre la enciclopedia, un discurso dice de lo que va a hablar y crea expectativas al presentar de entrada los objetos sobre los que versará, la construcción de éstos puede tomar otras formas. Borel se refiere a las operaciones de dominio por medio de las cuales “objetos diferentes pueden pertenecer, por algunos de sus aspectos a un mismo dominio, un mismo aspecto puede remitir (representar) más de una sustancia posible”.<sup>254</sup> Es la operación reconocida cuando observamos, por ejemplo, que una planta era vista desde perspectivas diferentes, por sus propiedades medicinales o por su utilización supersticiosa. A través de este reconocimiento es posible reconstituir la presencia de los dominios señalados por J. C. Schmitt en la obra del franciscano.

### **El culto a los ídolos**

El dominio de la idolatría ocupa los libros 1 “de los dioses” y 2 “de las fiestas”. Forman parte del primer proyecto de Sahagún en Tepepulco. Su objeto no es un descubrimiento ya que como se vio, en el tratado de Castagnega de 1527, la sociedad mexicana se encontraba caracterizada como idólatra.

---

<sup>254</sup> “Des objets différents peuvent appartenir, par certains de leurs aspects à un même domaine, un même aspect peut renvoyer (représenter) plus d’une substance possible.” J. M. Borel, *op. cit.* p. 48.

La idolatría se refiere al culto desviado. Los ídolos son objeto de un culto que sólo se debe rendir a Dios. Al describirlo Sahagún proyecta sobre ellos las características correspondientes. Es decir, imágenes cuyo valor no proviene de ellas mismas sino de lo que las sostiene, la profesión del diablo de hacerse adorar a través de figuras diversas.

El objeto ídolo, en la *Historia general*, es revisado a través de sus aspectos sensibles, el color, la forma, la vestimenta, las formas diferentes en que se presenta, los relatos de origen para algunos de ellos. Estos aspectos son consignados por medio de la descripción pero hay también un trabajo de representación. Tres elementos esenciales aparecen aquí, la naturaleza “humana” de los dioses como en este fragmento en el que habla del dios Opuchtli:

Este dios llamado Opuchtli le contaban con los dioses que llaman Tla-loques, que quiere decir “habitadores del paraíso terrenal” aunque sabían que era puro **hombre**. Atribuíanle a este dios la invención de las redes para pescar [...] <sup>255</sup>

El carácter de “hombres” o de “mujeres” que llevaron a cabo actos notables:

También este era nigromántico o embaidor, que se transformaba en figura de diversas aves y bestias. A este **hombre** que por su fortaleza y destreza en la guerra lo tuvieron en mucho los Mexicanos cuando vivía, después que murió le honraron como a dios y le ofrecían esclavos [...] <sup>256</sup>

---

<sup>255</sup> *Ibid.*, L 1, p. 54.

<sup>256</sup> Sahagún, *op. cit.* L. 1, p. 37.

Y finalmente su relación con el diablo, que es necesario establecer:

Síguese de aquí claramente que Huitzilopuchtli no es dios, [...] el Sol, ni la Luna, ni la Tierra, ni el Mar, ni ninguno de todos los otros que adorábanles no es dios; todos son *demonios*. Así lo testifica la Sagrada Escritura diciendo: *Omnis dii gentium demonia*. Que quiere decir: “Todos los dioses de los gentiles son demonios”.<sup>257</sup>

El carácter “humano” aparece en las descripciones de Quetzalcoátl, Painal, Chicomecoátl, Tzaputlatena y las diosas *cihuapipitl* de las cuales dice:

Estas diosas llamadas cihuapipitl eran todas las mujeres que morían en el parto, a las cuales **canonizaban** por diosas según está escrito en el libro sexto, en el capítulo veinte y ocho. Allí se cuentan las ceremonias que hacían a su muerte, y de la **canonización** por diosas.<sup>258</sup>

Hay en estas interpretaciones una teorización de lo “divino”. Por un lado, Sahagún utiliza el argumento de su carácter “humano” tal y como lo aconseja el obispo de Winchester a Boniface para mostrar que no se trata de verdaderos dioses. Por otro lado, entiende que por sus proezas y los beneficios que los indios dicen haber recibido se les pueda considerar como tales, acercándolos a la figura del santo. Sin embargo, reconocer su naturaleza “humana” no puede identificarlos con el diablo que es un ángel y utiliza el término de “ni-

---

<sup>257</sup> *Ibid.*, L. 1, p. 68.

<sup>258</sup> *Ibid.*, L. 1, p. 42.

gromántico” que hace referencia al mago que pacta con el demonio, pero que se refiere al hombre con conocimientos, que tiene libros, que sabe entonces leer y escribir y cuyos saberes constituyen una ciencia, mala, pero ciencia.<sup>259</sup> El término se utiliza en general para los alquimistas, matemáticos y astrólogos, los que como vimos, la Iglesia vacila para condenarlos y los testimonios sobre sus prácticas son menos deformados. Los tratados los diferencian de la bruja, mujer ignorante, sin educación y cuya debilidad la lleva a buscar la ayuda del diablo.

María Tausiet-Carlés señala cómo la separación entre magia y religión era difícil de llevar a cabo en un sistema en el cual las fronteras entre magia, religión y ciencia no se encontraban muy marcadas.<sup>260</sup> Lo sobrenatural divino y lo sobrenatural demoníaco presentaban aspectos en los que uno y otro tenían mucho parecido. El éxtasis del místico y el del poseído no eran muy diferentes. Es por eso que el mundo de lo diabólico se concebía como un espejo del divino. Castagna habla de la existencia en la iglesia diabólica de “excrementos”. Llorente relata en su *Histoire critique de l'inquisition* como el diablo elegía los días consagrados al Señor para que se le rindiera culto. Se trataba de la representación del contrapoder.

La sociedad idólatra de Sahagún se organiza como un espejo de la sociedad cristiana. En ella existen las cosas “so-

---

<sup>259</sup> Le *Dictionnaire des inquisiteurs*, définit ainsi la Nécromancie: La nécromancie ne peut être appelée science à proprement parler, parce qu'elle est totalement condamnée (quia esr penitus reprobata). Mais ne serait-elle pas condamnée, elle devrait être également considérée comme une science mauvaise en soi parce qu'elle contrevient au premier commandement (tu adoreras un seul dieu.), *op. cit.*

<sup>260</sup> Tausiet-Carlés, M., *op. cit.*

brenaturales”, lo divino equivocado pero divino y las cosas “naturales”, el poder temporal y las referentes a la naturaleza. La primera parte incluye, además de de la descripción de los ídolos, el libro sobre las fiestas. Sin embargo, ¿por qué el calendario es clasificado en esta parte siendo que reconoce que es producto de la observación de los astros y por lo tanto “natural”? Esta elección confirma la distancia entre los objetivos de la enciclopedia y los de la *Historia general*. Si es verdad que considerándolo como natural reconoce y quiere mostrar la sabiduría de los astrónomos mexicanos, el interés de este saber es limitado en la medida en que el saber occidental posee uno y desde su punto de vista más exacto, lo importante aquí es que es el que organiza el culto de los ídolos. Y encuentra que hay coincidencia entre algunas fiestas cristianas y las idólatras. Por ejemplo, cuando habla de la fiesta de Tezcatlipoca en el mes llamado *toxcatl*, nos dice: “Esta fiesta era la principal de todas las fiestas. Era como pascua y caía cerca de la Pascua de Resurrección”.<sup>261</sup> ¿Qué podían pensar los lectores de los tratados de supersticiones frente a esta información sino confirmar la tendencia del diablo a hacerse adorar en los días dedicados al señor? Y los gestos del ritual también se acercan a los consignados por los tratados:

Y llegando al pie del cu de Huitzilopuchtli, aquel que llevaba el pellejo vestido, alzaba los brazos y **poníase en cruz delante de la imagen de Huitzilopuchtli**. Y esto hacía cuatro veces.<sup>262</sup>

---

<sup>261</sup> Sahagún, *op. cit.*, L. 2, p. 85.

<sup>262</sup> *Ibid.*, L. 2, p. 148.



## La cruz aparece frecuentemente en las descripciones:

[...] y por aquella abertura metía la mano y le arrancaba el corazón, el cual luego ofrecía al Sol y a los otros dioses, señalando con él hacia las cuatro partes del mundo.<sup>263</sup>

## Los mismos movimientos son consignados una y otra vez

Allí le daban a beber vino de la tierra o pulcre, y como el captivo recibía la xícara del pulcre, alzábala contre el oriente y contra el septentrión, y contra el occidente, y contra el mediodía, como ofreciéndola hacia las cuatro partes del mundo.<sup>264</sup>

Los mismos gestos de la consagración. Hay ahí una misma representación cósmica en cuatro puntos cardinales que no podía ser interpretado que como un signo de lo sagrado, en este caso demoniaco y leído como una parodia del ritual cristiano.

Se conoce la importancia que la marca que el demonio imponía a sus servidores tenía como prueba del pacto con éste en la Europa del siglo XVI y Sahagún no deja de establecer el paralelo:

Este mismo día los sátrapas del templo daban una cuchilladas con navaja de piedra a los niños y niñas, en el pecho y en el estomago, y en los morcillos de los brazos y en las muñecas. Estas señales parecen que eran como hierro del demonio, con que herraba a sus ovejas

---

<sup>263</sup> *Ibid.*, L. 2, p. 106.

<sup>264</sup> *Ibid.*, L. 2, p. 109.

y los que agora todavía hacen estas señales no carecen de mácula de idolatría si después del bautismo la recibieron. Cada año en esta fiesta, señalaban a los niños y niñas con estas señales.<sup>265</sup>

Sin embargo, en Sahagún no aparece la noción de pacto con el demonio en el universo que estudia ya que ha sido establecido que se trata de un mundo en el que el diablo actúa sin que los individuos sean conscientes, se trata de la versión del diablo que engaña, cercano al de la iglesia primitiva.

Pero si esto es así, en el dominio que él aísla como de la religión, en el de la magia y la brujería existe una interpretación que corresponde término a término con la de los tratados de las supersticiones.

### **Magia y brujería**

La magia, contrariamente a la religión, no es tratada como un dominio particular, es decir no tiene verdaderamente un libro que le sea dedicado en las cosas “sobrenaturales”. Se habla de ella en varias ocasiones a lo largo del libro pero fundamentalmente en los libros 2, 4, 6 y 10. Al distinguir las formas y los niveles discursivos, a través de los cuales el objeto se dibuja y va siendo aislado se puede observar el orden cronológico de recopilación de testimonios, como se elabora el trabajo de interpretación y de proyección. En los libros 6 y 7, que son los primeros elaborados, se utilizan los términos “*hechicero*”, “*hechizos*”, “*encantadores*”, “*maleficus*”, “*adivinos*”, “*agureros*”, “*nigromanticos*” en las recopilaciones de relatos que Sahagún traduce con las palabras que

---

<sup>265</sup> *Ibid.*, L. 2, p. 122.

considera adecuadas. En el libro 6, en el capítulo xxii donde se trata del discurso de un padre a su hijo se puede leer lo siguiente:

No comerás ni beberás lo que te dieran (las malas mujeres) porque muchas veces dan **hechizos** en la comida y en la bebida [...] para provocar la luxuria. Y esta manera de **hechizo** en la comida o en la bebida, no sólo empeece al cuerpo y al ánimo, pero también mata, porque se desaina el que lo bebe o lo come, frecuentando el acto carnal hasta que muere(..) Haz que primero coma o beba dello quien te lo da [...]<sup>266</sup>

Más abajo aparece una especie de brujo denominado *temacpalitotique* y que será citado en varios lugares. Por ejemplo, en el capítulo sobre las mujeres que morían en el parto.

También procuraban unos **hechiceros** llamados *Temacpalitotique* de hurtar el cuerpo de esta difunta para cortarle el brazo izquierdo con la mano, porque para hacer sus encantamientos decían que tenía virtud el brazo para quitar el ánimo de los que estaban en la casa donde iban a hurtar, de tal manera los desmayaban que ni podían menearse, ni hablar, aunque vían lo que pasaba.<sup>267</sup>

En el libro 12, cuando se habla de los emisarios enviados por Moctezuma para obtener informaciones sobre las tropas españolas:

---

<sup>266</sup> *Ibid.*, p. 386.

<sup>267</sup> *Ibid.*, p. 410.

Envió Moctezuma a aquellos **adivinos, agureros y nigrománticos**, para que mirásen si podían hacer contra ellos algún **encantamiento** o **hechicería** para conque enfermasen o muriesen o se volviesen.<sup>268</sup>

En el libro 4 del arte divinadorio volvemos a encontrar al *temacpalitotique* en el capítulo xxxi del signo *ce écatl* sobre el reinaba Quetzalcoátl:

Aquellos **hechiceros** que se llamaban *temacpalitotique* o por otro nombre *tepupuxacuahuique*, cuando querían robar hacían la imagen de *ce écatl*, Quetzalcóatl, y ellos en hasta quince o veinte los que entendían de esto, y iban todos bailando a donde iban a robar, ibánlos guiando uno que llevaba la imagen de Quetzalcóatl y otro que llevaba un brazo, desde el codo hasta la mano de alguna mujer que hubiese muerto en el parto, y en llegando [...] daban de golpes con el brazo [...] en el umbral y con esto dicen que se adormecían o se amortecían los de la casa [...] y cuando ya se iban, luego se iban corriendo para sus casas [...] y dicen que si alguno dellos se asentaba en el camino para descansar no se podía más levantar y quedábase allí hasta le mañana, y tomábanle con el hurto, y él decubría a los demás.<sup>269</sup>

En este libro el objeto empieza a dibujarse y a tomar las características cada vez más cercanas a las de los brujos de los tratados, aunque conserva aún algunas características indígenas ya aparece la transmutación, seguramente una interpretación del nahual, así en el capítulo xi del séptimo signo *ce quiáhuatl*:

---

<sup>268</sup> *Ibid.*, p. 826.

<sup>269</sup> *Ibid.*, p. 266-267.

Y decían que los que nacían en este signo serían **nigrománticos** o **embaidores** o **hechiceros**, y se transfiguraban en animales, y sabían palabras para hechizar a las mujeres y para inclinar los corazones a lo que quisiesen, y para otros maleficios. [...] Hacían sus encantamientos de noche, cuatro noches. Escogíanlas en signos mal afortunados, y iban a las casas de los que querían empecer [...] y a las veces allí las prendían porque aquellos a quien iban a mefeiciar si eran animosos, acechábanlos y cogíanlos y arráncabalos los cabellos de la coronilla de la cabeza, y con esto llegando a su casa morían.<sup>270</sup>

En estos fragmentos del libro 6, se perciben “maneras de hacer” que no aparecen en los tratados. Los hechiceros se presentan como una congregación que actúa a la luz del día y, en la descripción hecha, se comportan como una procesión. Las prácticas son inéditas, como la utilización del brazo de la mujer muerta en el parto, el corte de cabellos o el hecho de sentarse y no poder levantarse. Dan la apariencia de ser muy cercanos a la representación que los informantes se hacían de ellas. Pero en el libro 10, uno de los últimos elaborados, Sahagún hace una reformulación del “brujo”, que responde al modelo de los tratados, aun y cuando él dice haber tratado las virtudes morales “según la inteligencia y las práctica de lenguaje que esas gentes tenían”.<sup>271</sup> Sin embargo, es también el libro aparentemente más occidentalizado. D. Robertson señala que en éste se sigue el modelo dualista utilizado por Barthélémy l’Anglais y que cuando distingue al “buen artista” en oposición al “malo”, el contraste se funda

---

<sup>270</sup> *Ibid.*, p. 247-248.

<sup>271</sup> *Ibid.*, L. 10, p. 583.

en criterios netamente europeos.<sup>272</sup> La descripción del hechicero en este capítulo se da así:

Cap IX, de los hechiceros y trampistas. El nahualli propiamente se llama brujo que de noche espanta a los hombres, y chupa a los niños. El que es curioso de este oficio se le entiende cualquier cosa de hechizos, y para usar de ellos es agudo y astuto, aprovecha y no daña. El que es maléfico y péstifero deste oficio hace daño a los cuerpos con los dichos hechizos y saca de juicio, aoxa. Es embaidor y encantador. El astrologo judiciario o nigromántico tiene cuenta con los días, meses años, al cual pertenece entender bien los caractères de este arte. Y el tal si es hábil nigromántico, cognose y entiende muy bien los caracteres se representa por ellos da a entender lo venidero. **El hombre que tiene pacto con el demonio se transfigura en diversos animales**, y por odio desea muerte a los otros, usando hechicerías y muchos maleficios contra ellos por lo cual el viene a mucha pobreza [...] <sup>273</sup>

En este fragmento el “hechicero” recibe ya la denominación de “brujo” y desde el momento en que es nombrado, toma las características del concepto, notablemente el pacto con el demonio y la posibilidad de transmutarse. Aquí Sahagún asimila de manera explícita el nahual al brujo. Se trata de la síntesis, del trabajo de interpretación del autor de los datos

---

<sup>272</sup> Robertson, D., *op. cit.*, “One of the most quoted examples from Sahagún is the description of the good artist in contrast with the bad artist, where the contrast is, on the face of internal evidence, European not native. The good artist is characterized as one who among other things knows how to make shadows, although the evidence of surviving native painting indicates that chiaroscuro was introduced in the early colonial period as an influence from Spanish painting”, p. 625.

<sup>273</sup> Sahagún, *op. cit.*, L. 10, cap. IX, p. 591.

que fue recopilando. Para él, la descripción que los mexicanos hacen del *nahualli* no le deja dudas, se trata del “brujo”.

La clasificación del “lector del calendario adivinatorio”, bajo la rúbrica del necromanciano, responde a la jerarquización de la que gozan los alquimistas, se trata de sabios y la ambivalencia frente al sabio se expresa en el hecho de que en él, contrariamente al brujo, encuentra “virtudes”. Pero lo interesante es el recorte que hace del objeto “magia” a través del seguimiento del “brujo” y su reformulación en uno de los últimos libros. Podría decirse que, paradójicamente, entre más información tiene, entre más se acerca a las concepciones de los mexicanos, más se aleja. Sucede algo parecido a lo que Tausiet Carlés dice de los demonólogos, “los esfuerzos por separar lo inseparable se expresaba en largas disertaciones pseudológicas, en las referencias a las autoridades, en las citas bíblicas, etcétera, al interior de un sistema escolástico decadente en el cual la coherencia impuesta por la construcción del edificio teórico, él mismo cada vez más coherente pero también cada vez más alejado de la realidad”.<sup>274</sup> El paralelo puede parecer extrapolado, pero en un dominio de referentes culturales tan cargado de simbolismos, los acercamientos eran inevitables. Es esto lo que le sucede a Olmos al hacer la adaptación del tratado de fray Martín de Castagneta al náhuatl. Finalmente uno de los objetivos del género era el de reconocer e inventariar los medios utilizados por

---

<sup>274</sup> “Les efforts pour séparer l’inséparable s’exprimaient dans des longues dissertations pseudologiques, dans des références à des autorités, dans des citations bibliques, etcétera., à l’intérieur d’un système scolastique décadent dans lequel la cohérence imposée par la construction d’un édifice théorique, lui même de plus en plus cohérent mais également de plus en plus éloigné de la réalité” M. Tausiet-Carlés, *op. cit.*, p. 261.

el diablo para desviar a los hombres del buen camino y el nuevo mundo representaba un terreno ideal para descubrir formas nuevas, pero de las cuales la “substancia” se mantenía intacta.

Sahagún no asimila religión y magia. Evita cuidadosamente el establecimiento de relaciones entre las dos. Evidentemente los dioses son demonios y al haber sido “humanos”, especies de “brujos” o “necromancianos”, es decir, hombres que pactaron con el demonio aunque no el demonio en sí mismo. Sin embargo, desde el momento en que adquirieron el rango de divinidades, ya sólo existen en el imaginario “supersticioso” de los que los adoran. Los encargados de organizar el culto de éstos, son nombrados a través de una terminología que evoca el poder temporal más que sobrenatural. Para nombrarlos utiliza términos del vocabulario religioso como “sacerdote” o “padre”, “ministro” pero frecuentemente “sátrapa”. El *diccionario de usos del español* define el término como “Gobernador de una provincia en la antigua Persia. Se aplica a veces a alguien que gobierna o manda despóticamente”.<sup>275</sup> El *Petit Robert* certifica el sentido figurado, desde 1398, de “hombre despótico, rico y voluptuoso”. En ningún momento se hace referencia a la magia. Los brujos, al contrario de los dioses, son sujetos vivos que por sus prácticas responden a la definición de los contemporáneos. El brujo, dice nuestro autor, se nombra en náhuatl “*tlacatecúlotl*”, cuya traducción literal corresponde a “hombre-búho” y añade que de manera equivocada se traduce por “Diablo”, tal vez en referencia a Olmos, quien propone

---

<sup>275</sup> Moliner, M., *Diccionario de uso del español*, Madrid, Gredos, 1994.



esta última traducción.<sup>276</sup> El término es aislado en contextos que evocan prácticas mágicas y maléficas. Esos contextos se acercan a los propuestos por M. Mauss cuando caracteriza el rito mágico, el que, dice el autor, a diferencias del rito religioso es el que “no forma parte de un culto organizado, rito privado, secreto misterioso y con tendencia y límite hacia el rito prohibido”.<sup>277</sup>

En efecto, podemos constatar que, salvo el lector del calendario adivinatorio y como se verá más adelante, algunas prácticas medicinales, lo que Sahagún identifica como magia y brujería, aparece en un contexto que sugiere una acción considerada como dañina y susceptible de ser penalizada. Es el caso de la mujeres que dan brebajes y que pueden matar, o el de los magos que trabajan de noche y cuando son encontrados en plena acción les cortan los cabellos de la coronilla o son lapidados. Se trata de una separación entre magia y religión cuya frontera está dada por el grado de legitimidad conferido por la sociedad de la que forma parte, pero desde la visión de la sociedad de Sahagún, como vimos en la descripción de los informantes, éstos parecen ser una congregación que organiza sus propios rituales y la luz del día pero el franciscano no lo retoma, parece no darle importancia a esta información.

<sup>276</sup> “Así, primero, el diablo de Omos es un diablo cristiano. Más de una vez lo veremos emplear el término *yn tlacatecolotl*, “ el hombre-búho”, que es una designación perfectamente préhispanica, pero la mayoría de las páginas del tratado utilizan la palabra diablo que permite ahorrarse toda confusion generadora de sincretismo”, Introducción de G. Baudot al tratado de Fray Andrés de Olmos, *op. cit.*, p. xxv.

<sup>277</sup> “Qui ne fait pas partie d’un culte organisé, rite privé, secret, mystérieux et tendant comme limite vers le rite prohibé M. Mauss, “ Esquisse d’une théorie générale de la magie”, dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, Quadrige/P.U.F., 1950, p. 16.

Los “sacerdotes” no entran en la clasificación de las prácticas mágicas ya que tienen un carácter de legitimidad pública, sin embargo el *tonalpouhque*, a pesar de su legitimidad es presentado como “mago”. A lo más tiene derecho a una connotación jerárquica que lo sitúa como un “sabio”.

La separación entre magia y religión responde a lo que parecería una relativización, ya que establece al interior de la sociedad mexicana una diferenciación entre lo que es legítimo y lo que no lo es aun cuando considere que tanto la religión, terreno legitimizado, como la magia y la brujería, ilegítima, son condenables no lo hace en el mismo orden. Podemos observar que en la religión también aparece el pacto con el demonio:

Cuando sacaban fuego nuevo y hacían esta solemnidad renovaban el **pacto que tenían con el Demonio** de servirle, y renovaban todas las estatuas del Demonio que en su casa tenían[...] Claramente consta que este artificio de contar fue invención del Diablo, para hacerlos renovar **el pacto que con el tenían**, de cincuenta en cincuenta y dos años, amedrntandolos con la fin del mundo y haciéndolos entender que el alargaba el tiempo y les hacía merced dél, pasando el mundo adelante.<sup>278</sup>

Pero esta evocación obedece a las nociones de “astucia” de “artificio” usados por el demonio para “engañar”, mientras que en la brujería y en la magia estas es con la voluntad de causar daño.

---

<sup>278</sup> *Op. cit.*, L., 4, Appèndice, p. 281.

Tal parece que proyecta una imagen de espejo en la sociedad mexicana que le obliga a reconocer una separación existente en las sociedades cristianas. Esta separación entre magia y religión es interesante en la medida en que, como dice M. Tausiet-Carlés, en el siglo XVI no tenía fronteras bien delimitadas. La separación entre superstición y religión se establecía como “un gigantesco principio de causalidad”<sup>279</sup> y la magia no era más que una de sus expresiones particulares. El tratado de Castagnèga, que por otro lado era bastante progresista para su época, reconoce que hay cosas “naturales” cuya utilización puede no responder a una lógica empírica pero que pueden curar por el poder de la imaginación o de la sugestión. Sin embargo, para no ser condenadas es necesario que este poder de curación sea reconocido por los médicos y que no se encuentre acompañado por palabras “suspectas”, así como lo precisa Castagnèga en este fragmento:

Como para curar y concertar los lomos acostumbran a hacer una hechicería, hendiendo o partiendo una caña de mimbre; y después que se ayuntan las partes, diciendo ciertas palabras en cierta manera. Lo cual es supersticioso, porque aquel ayuntamiento de las partes partidas no es natural, pues que ellas por sí sin aquellas palabras, no se ayuntarían, ni aquellas palabras pueden ser naturales para aquel ayuntamiento, porque ningunas palabras tienen ni pueden tener virtud natural para algún efecto, ni todo ello junto tiene virtud natural para curar y concertar los lomos, de donde se arguye el pacto secreto con el demonio.<sup>280</sup>

---

<sup>279</sup> “Une gigantesque variation sur le thème du principe de causalité” M. Mauss, p. 56

<sup>280</sup> Castagnèga, *op. cit.* p. 78.

Es por esta teorización de la relación de causalidad en la naturaleza, que para los inquisidores, los brujos se encuentran frecuentemente entre los curanderos y las curanderas. Éstos poseen un saber empírico sobre las propiedades naturales de los elementos, pero son susceptibles de utilizar sus conocimientos para fines condenables o de hacer un llamado a las fuerzas malignas para lograr sus objetivos. Se trata de una actividad que necesita ser vigilada constantemente, así nuestro autor la revisa a lo largo de la obra y en el libro 10 hace la síntesis:

La médica es buena concedora de las propiedades de las yerbas, raíces, árboles, piedras, y en conocellas tiene mucha experiencia, no ignorando muchos secretos de la medicina. La que es buena médica [...] Sabe sangrar, dar la purga o hechar melecina\* y untar el cuerpo, ablandar palapando lo que parece duro en alguna parte del cuerpo y frotarlo con la mano; concertar los huesos; jasar y curar bien las llagas y la gota y el mal de los ojos, y cortar la carnaza dellos. **La que es mala médica usa de la hechicería supersticiosa en su oficio, y tiene pacto con el demonio**, e sabe dar bebedizos con que mata a los hombres [...] Y ainsí engañando a los hombres con su hechicería, atando y desatando sutilmente a los cordeles, mirando en el agua, echando los granos gordos de maiz que suele usar en su superstición, da a entender que de los dientes saca gusanos, y de las otras partes del cuerpo, papel, pedernal, navaja de la tierra, sacando todo lo cual dice que sana a los enfermos, siendo ello falsedad y superstición notoria.<sup>281</sup>

---

<sup>281</sup> *Ibid.*, p. 606.

La misma formulación utiliza para el “mal médico”. El franciscano aísla una práctica a la que denomina “magia” o “superstición” a través del discurso de los informantes, y la va llevando hacia los límites de lo prohibido añadiéndole rasgos de su concepción de lo sobrenatural. Así la mala curandera pacta con el demonio mientras que el buen médico se dirige al “dios de la medicina” sin que esta práctica sea calificada de demoniaca.

De hecho todo lo que tiene relación a la “religión” de los mexicas es demoniaco pero a otro nivel, mientras que en las prácticas de los “brujos” es el demonio directamente. La actividad de interpretación le lleva a inspirarse de los tratados de supersticiones.

### **Las palabras**

Las palabras tienen un lugar importante en la interpretación que los tratados hacen de las supersticiones, y en este capítulo la proyección de Sahagún alcanza niveles asombrosos, así por ejemplo en esta sentencia náhuatl él encuentra la acción del demonio:

*Lo que es tornar a ser, y lo que fué otra vez será.* Esta proposición es de Platón y el Diablo la enseñó acá, porque es errónea, es falsísima, es contra la fé, la cual quiere decir: las cosas que fueron tornarán a ser como fueron en los tiempos pasados y las cosas que son agora serán otra vez; de manera que según este error...<sup>282</sup>

---

<sup>282</sup> *Ibid.*, L. 6, cap. XLI, p. 451.

Las palabras son acción cuando acompañan los rituales. Es, tal vez, por esto que su trabajo inicia por la recopilación de discursos. Esto le permite aprender las lenguas y la investigación a profundidad de las prácticas indígenas, pero cuando el sentido de los discursos le escapa, la explicación es rápidamente dada en términos demoniacos. Así, cuando Sahagún se encuentra confrontado a los cantos dirigidos a las “divinidades” su interpretación es dada en estos términos:

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 espesas breñas para hacer su negocio desde él y para absconderse en él, para no ser hallado, como hacen las bestias fieras o las muy ponzuñosas serpientes. Este bosque o arcabuco breñoso son los cantares que en esta tierra él urdió que se hiciesen o usasen en su servicio [...] los cuales llevan tanto artificio que dicen lo que quieren y apregonan lo que él manda [...] sin poderse entender lo que ello se trata, más de aquellos que son naturales y acostumbrados a este lenguaje, de manera que seguramente se canta todo lo que él quiere, sea guerra o paz, loor suyo o conturnelia de Jesucristo [...] <sup>283</sup>

Para él, estos cantos son asunto de iniciados y obra del diablo, les atribuye un sentido “guerra o paz, alabanza al demonio o burla a Jesucristo”. N. Marotte se pregunta cómo podía el franciscano insinuar una influencia del demonio si no los entendía, pero era justamente éste el criterio utilizado

---

<sup>283</sup> *Ibid.*, L. 2, p. 199.

para determinarlo. Fray Martín de Castagnega plantea este principio en su tratado:

Quiere (el diablo) que la forma sea de palabras obscuras, feas y ritmadas; para las cuales hay necesidad de diligencia y de estudio. Lo contrario de la forma de los sacramentos; que son palabras simples, sin composturas, claras y limpias.<sup>284</sup>

El franciscano va aplicando esta lógica a través de la obra, así cuando se refiere a la manera en como los indígenas se dirigían a las aves en las fiestas de los *tlaloques*:

[...] comenzaban a vocear a gritar y a contrahacer las aves del agua: unos a las ánades, otros a unas aves zancudas del agua que se llaman *pipitzti*, otros a los cuervos marinos, otros a las garzotas blancas, otros a las garza. **Aquellas palabras que decía el sátrapa parece que eran invocación del demonio**, para hablar aquellos lenguajes de aves.<sup>285</sup>

La práctica indígena de comunicar con los elementos de la naturaleza es una lógica que escapa al franciscano y que él sólo puede interpretar como antinatural y, por lo tanto, fuera de las leyes impuestas con la venida de Cristo.

### **El control del tiempo**

Sahagún se informa sobre las prácticas adivinatorias desde sus primeras investigaciones. En el libro 6, se refiere varias veces a los “adivinos” cuando se habla del “matrimonio”, del

---

<sup>284</sup> Fray M. de Castagnega, *op. cit.*, p. 30.

<sup>285</sup> *Ibid.*, L. 2, p. 125.

“bautismo” o del nacimiento, como en este fragmento del libro 6:

Capítulo xxxvi, de como los padres de la criatura hacía llamar a los adivinos para que dixesen la buena fortuna o ventura que consigo traía la criatura, según el signo que había nacido y si había nacido antes de la medianoche atribuíanle el signo del día pasado; y si había nacido después de la medianoche atribuíanle el signo del día siguiente; y si había nacido en la medianoche atribuíanle a ambos signos. Y luego miraban sus libros y prenosticábanle su ventura, buena o mala, según la calidad del signo en que había nacido.<sup>286</sup>

Más tarde elabora el libro sobre la astrología judiciaria, que clasifica, como ya se dijo, entre las cosas sobrenaturales ya que él considera que no tiene base “natural”. Es verdad que la importancia que le da se encuentra amplificada por la discusión que le opone a Motolinía, quien no sólo la considera como natural, sino digna de admiración. Sahagún trata de mostrar que hay dos maneras de contar el tiempo, un calendario que responde a la observación de los ciclos naturales de los astros y el arte adivinatorio. Esto es una prueba de la meticulosidad de Sahagún y de la profundidad de su investigación. Al final del apéndice del libro 4 en el que además de hacer, como él lo dice, “una apología de la verdad que él contiene”, es decir, de las dos maneras de contar los años, da cuenta de una serie de rituales llevados a cabo en la ceremonia del “fuego nuevo” del que se acaba de citar un fragmento, y que fue objeto de una descripción en el libro dos en rela-

---

<sup>286</sup> *Ibid.*, L. 6, p. 431.



ción a las fiestas. La ceremonia del año nuevo llamada *toxi-mmolpia*, traducida como “la atadura de los años”, aparece también en el libro sobre la astrología y la filosofía naturales. Se podría decir que esta insistencia es propia del relato de los informantes pero es el franciscano quien traduce y dirige la traducción y es en ese sentido que la considera útil.

En esta categoría de observación del tiempo, también se puede clasificar el libro sobre los augurios, de los cuales el autor dice que se trata de “las cosas que nuestro señor Dios no es servido que sepamos como las cosas futuras y las cosas secretas”.<sup>287</sup> Un tratado como el de Pedro Ciruelo, consagra a este tipo de adivinación un capítulo entero.<sup>288</sup> En él se habla de prácticas de adivinación de las cuales algunas coinciden con las que Sahagún dice encontrar entre los mexicanos como el augurio del conejo o el del estornudo.<sup>289</sup> Este último es clasificado como lo que denomina “abusiones”, categoría que no se encuentra en el libro de Ciruelo. Estas coincidencias no representan una simple copia de prácticas, es decir, que él habría preguntado lo que quería escuchar, sino una reformulación de objetos. Es decir que su clasificación en una categoría precisa crea el objeto. Una vez clasificados se consideran prácticas de las que hay que deshacerse ya que “dañan la fe”. Estos augurios se reagrupan en un libro pero aparecen también en el libro 11, sobre las cosas naturales. Pero en el libro 12 no utiliza el término “agüeros” o de “adivinación” sino el de “señales” o “pronósticos” que anuncian la llegada de los españoles, pero cuando habla de los en-

<sup>287</sup> *Ibid.*, L. 5, p. 285.

<sup>288</sup> P. Ciruelo, *op. cit.* Capítulo 5, p. 52-55.

<sup>289</sup> Sahagún, *op. cit.*, L. 4, p. 292, 303.

viados por Moctezuma, utiliza los términos de “agüeros” o “adivinos”.<sup>290</sup> ¿Se trata de una ambivalencia que expresa la voluntad divina de que estas tierras sean cristianizadas y en ese sentido de “señales” y no de “agüeros”?

### **El control del espacio**

Sahagún se interesa en los cultos de la muerte y el destino final de las almas desde un principio. El manuscrito de Tepapulco, que es uno de los primeros que elaboró, cuenta con un capítulo denominado “cielo e infierno”, “*ilhuacáyotl ihuan mictlancáyotl*”. En el códice de Florencia éste es introducido como un apéndice del libro 3 en donde también presenta los ritos funerarios. Éstos forman parte de lo que se denomina ritos de pasaje y que comprenden también algunos ritos de fertilidad son cuidadosamente revisados, ya que serán objeto de persecución en tanto que considerados idolátricos.

No se detallan aquí ya que fueron tratados en el capítulo sobre la traducción de los conceptos espaciales, en donde vemos el cuidado que nuestro autor pone para diferenciar la concepción indígena de la Iglesia católica. El acento se pone en las condiciones para el acceso a estos espacios que él traduce como “cielo”, “infierno” y “paraíso terrenal”. Esta diferenciación marca bien la distancia entre una concepción que insiste en el carácter individualista de la concepción cristiana, ya que es en razón de las acciones en vida de los individuos que en la religión católica se gana el acceso a estos lugares, y la concepción indígena que responde a una ló-

---

<sup>290</sup> *Ibid.*, L. 12, p. 817-819.

gica de colectividad. Se trata de una operación comparativa y no de una simple asimilación.

Sahagún registra también la ocupación del espacio por lo sagrado. Elabora una relación “de los edificios del gran templo de México” que se encuentra en el apéndice del libro 2. En esta relación da cuenta del nombre que recibía cada edificio y de las actividades que se desarrollaban en su interior. La relación se encuentra en imperfecto, ya que para esta fecha habían sido destruidos. Da cuenta también de los recorridos de los indios en las fiestas y que él denomina “procesiones”. Utiliza como indicadores las nuevas construcciones de la ciudad. Estos indicadores corresponden a las iglesias que han sido construidas después de la conquista, como en el siguiente fragmento que corresponde a la descripción de la fiesta denominada *panquetzaliztli*:

Hecho esto, iba luego corriendo hacia Tlatilulco. Iban acompañándole cuatro nigrománticos y otra mucha gente, y desde allí iba por e camino que se llama Nonoalco, donde ahora esta una **iglesia que se llama Sanct Miguel**. Allí le salía a recibir el sàtrapa de aquel cu, con la imagen del dios Cuahuitlicac [...] Luego iban ambos juntos hacia Tlacuba, al lugar que se llama Tlaxotlan. De allí iban hacia el barrio que se llama Popotlan, a donde està **la iglesia que se llama Sanc Esteban**, y delante de un cu que allí estaba mataban otros captivos. Y de allí corriendo se partían hacia Chapultépec [...] De allí iban derecho hasta Coyohuacan [...] Y dallí iban derechos a Mazatlan, que es cerca de **la iglesia de Sancto Matías Iztacalco**. Y de allí volvían a un lugar que se llamaba Acachinanco, que es cerca de las casa de Alvarado.<sup>291</sup>

<sup>291</sup> *Ibid.*, L. 2, cap. XXXIV, p. 163-164.

Es posible observar la cristianización del espacio considerado idólatrico con la construcción de iglesias en los lugares en los que se llevaban a cabo las antiguas fiestas. Esta estrategia de superposición corresponde a la que había sido llevada a cabo en la cristianización de Europa. En las regiones celtas las capillas se construyeron en las fuentes, objeto de culto para estas poblaciones.

### **La fertilidad**

Las montañas, en la cosmología de los mexicanos, tienen una importancia fundamental y Sahagún habla de ellas en el libro 6 cuando se refiere a los sacrificios en honor de los dioses *tlaloques*. En la lucha contra las supersticiones, las montañas también eran consideradas como lugares sospechosos. G. Klaniczay señala que eran lugares que se consideraban susceptibles de ser utilizados para las ceremonias del sabbat de las brujas.<sup>292</sup> Las prácticas de los indios no decepcionan la búsqueda del franciscano, en el libro 11 les consagra un buen fragmento:

Habiendo tratado de las fuentes, aguas y montes, parecióme lugar oportuno para tratar de las idolatrías principales antiguas que se hacían y aún se hacen en las aguas y en los montes. [...] Y estos lugares dichos estoy bien certificado en mi opinión que no lo hacen por amor a los ídolos, sino por amor de la avaricia y del fausto [...] Y la devoción que esta gente tomó antiguamente de venir a visitar estos lugares, es que como estos montes señalados en producir de sí nubes que llue-

---

<sup>292</sup> Klaniczay, G., "Le sabbat raconté par les témoins des procès de sorcellerie en Hongrie", en *Le sabbat des sorcières*, op. cit., p. 227-246.

ven por ciertas partes continuamente, advirtiendo que aquel beneficio de la lluvia les viene de aquellos montes, tovieranse obligados de ir a visitar aquellos lugares y hacer gracias a aquella divinidad que allí residía [...] persuadidos o amonestados del Demonio o de sus sátrapas, tomaron por costumbre y devoción de venir.<sup>293</sup>

Incluye las fuentes, las que, como ya se dijo, eran objeto de cristianización en las regiones celtas por su importancia en los ritos de fertilidad. En esta relación integra su testimonio visual y se presenta en tanto que cristianizador del espacio:

La fuente en xichimilco que ahora se llama Santa Cruz [...] estaba un idolo debaxo del agua, donde ofrecían copal y yo vi el idolo [...] y entré debaxo del agua para sacarlo y puse allí una cruz de piedra.<sup>294</sup>

En el libro 7 sobre la astrología y la filosofía naturales, insiste sobre la importancia de los dioses *tlaloques* y los rituales que se llevaban a cabo en su fiesta:

Capítulo V, de las nubes. La lluvias atribuíanlas estos naturales a un dios que llamaban Tlalocatecuhtli, el cual tenía muchos otros debaxo de su dominio, a los cuales llamaba Tlaloques o Tlamazcaque [...] en esta fiesta todos los macehuales comían maiz cocido, hecho como arroz y los tlamacazques andaban bailando y cantando por las calles [...] Por este modo andaban demandando que les diesen maiz cocido [...]<sup>295</sup>

---

<sup>293</sup> *Ibid.*, L. 11, p. 810.

<sup>294</sup> *Ibid.*, L. 11, p. 808.

<sup>295</sup> *Ibid.*, L. 7, p. 485.

Da cuenta sobre los fenómenos climáticos, granizo, nieve y hielo y describe el rito de fertilidad de la forma siguiente:

Capítulo VI, de la helada, nieve y granizo. [...] y para que no viniese el dicho daño a los maizales, andaban unos hechiceros que llaman *Teciuhtlazques*, que casi “estorbadores de granizo”, los cuales decían que sabían cierto arte o encantamiento para quitar los granizos o que no empeciesen los maizales, y para enviarlos a las partes desiertas o no sembradas, ni cultivadas o a las lagunas, donde no hay sementeras ningunas.<sup>296</sup>

Práctica perturbadora, cuyo ejecutor sólo podía ser considerado como un “hechicero” a la manera de los “brujos” o los *benandantis*, que atraían o conjuraban los hechizos con palabras rituales.<sup>297</sup>

En esta parte se revisan objetos como el “matrimonio”, “el bautismo”, el nacimiento y sobre todo el “parto”. Los rituales que los acompañan son considerados como ritos de pasaje o de iniciación por algunos trabajos antropológicos, pero en la medida en que están ligados de una manera o de otra a la reproducción los incluimos en este apartado. Éstos, aunque no conforman un libro en sí mismo en la *Historia general*, si se presentan como un conjunto en el libro 6. En éste son reconocidos y elaborados en tanto que objetos y retomados en otros libros como el 2 y el 10.

Bernand y Gruzinski hablan de la polémica que estos rituales asociados a los ciclos de vida, suscitaron entre los

---

<sup>296</sup> *Ibid.*, L. 7, p. 486.

<sup>297</sup> Ginzburg, C., “Les origines du sabbat”, en *Le sabbat des sorcières*, *op. cit.*, p 17-21.

misioneros. Para Molina, a diferencia de Durán, dicen estos autores, estos rituales no se consideraban idolátricos sino ligados a la solidaridad familiar “se hacían sin que hubiera ninguna idolatría”.<sup>298</sup> ¿Cuál es la opinión de Sahagún? Coherente con su procedimiento no se expresa o no juzga explícitamente, describe. Sin embargo su descripción es significativa.

La lucha contra las supersticiones que se llevaba a cabo en Europa vigilaba de cerca a las parteras. Éstas eran curanderas y, por lo tanto, susceptibles de pacto con el demonio y, cuando esto sucedía, consagraban a los niños al diablo, al momento de nacer. Sahagún no registra una práctica parecida pero describe minuciosamente las acciones llevadas a cabo:

Capítulo xxx, de como la partera hablaba al niño en naciendo y las palabras que le decía [...] Habiendo dicho estas cosas la partera cortaba luego el ombligo a la criatura, y luego tomaba los pares en que venía envuelta la criatura y enterrábanlas en un rincón de la casa y el ombligo de la criatura guardábanle y poníanlo a secar, y llevábanlo a enterrar al lugar donde peleaba si era varón. [...] y el ombligo de la niña enterrábanle cabe en el hogar, en señal que la mujer no ha de salir de casa y que todo su trabajo ha de ser en casa en el hogar.<sup>299</sup>

Consagra ocho capítulos del libro 6 al parto y al papel de la partera. Sigue cuidadosamente las palabras y las prácticas, reconoce y separa lo que considera natural de lo supersticioso, así este comentario sobre el legrado:

---

<sup>298</sup> *Op. cit.*, p. 114.

<sup>299</sup> Sahagún, *op. cit.*, p. 414.

Digamos aquí una cosa que es digna de saber, que tiene dependencia de cuando el niño muere dentro de su madre: que la partera, con una navaja de piedra que se llama *itzli*, corta el cuerpo del muerto dentro de la madre y a pedazos le saca. Con esto libran a la madre de la muerte.<sup>300</sup>

Lo idólatrico, como la ceremonia de las mujeres muertas en el parto y el culto que se les consagraba, es descrito aquí y retomado en los libros sobre las idolatrías.<sup>301</sup>

Ahora bien, si el nacimiento y el parto son dominios que interesaban tradicionalmente al discurso inquisitorial, el bautismo aparece raramente, salvo en el caso de los judaizantes. La importancia que este presenta para la Inquisición consiste, como ya se había dicho en otro apartado, en que éste marca el paso del paganismo o la idolatría, al cristianismo y son los bautizados los que constituyen el dominio jurisdiccional de la Inquisición. Sin embargo, la pregunta es: ¿Cómo puede Sahagún reconocer una práctica cristiana como el bautizo entre los idólatras? Para M. Sauve, Sahagún no compara sino que identifica la práctica indígena con el rito cristiano.<sup>302</sup>

Sin embargo, si es cierto que Sahagún establece identidades, también establece diferencias. Como lo vimos en el capítulo sobre la traducción, hace un trabajo de conceptua-

---

<sup>300</sup> *Ibid.*, L 6, p. 407.

<sup>301</sup> *Ibid.*, L. 6, p. 409-413.

<sup>302</sup> Mais lorsque, par exemple, il n'hésite pas à donner à des rites aztèques le nom des sacrements chrétiens, nous croyons avoir le droit de nous étonner. Car il ne compare pas, il semble identifier carrément le "baptême" aztèque au baptême chrétien, quand il dit: "Los señores y principales, nobles y mercaderes ricos, cuando les nació algún hijo o hija tenían gran cuenta con el signo en que nacían [...] y si el signo en que nació no era próspero, luego lo hacían bautizar y si era adverso buscaban la más próspera casa de aquel signo para le bautizar (L.1, ch. 25,§15).



lización y no de asimilación. Así la presencia del agua en el sentido de purificación y la imposición del nombre lo llevan a definirlo como “bautizo”, pero en su descripción detallada también va marcando las diferencias, como lo podemos observar en el siguiente fragmento:

Capítulo xxxvii, del bautismo de la criatura, y de todas la ceremonias que en él se hacían y del poner el nombre de la criatura, y del convite de los niños, etcetera [...] Luego llamaban a la partera, que era la que baptizaba a la criatura [...] Dicho esto le daba a gustar el agua, llegándole los dedos mojados a la boca... Después desto tocábale los pechos con los dedos mojados en el agua y decíale: “cataquí el agua muy pura que lava y limpia nuestro corazón que quita toda suciedad. Recíbela. Tenga ella por bien el purificar y limpiar tu corazón”. Después desto hechábale el agua sobre la cabeza diciéndole [...] Después desto tomaba la partera al niño con ambas manos y levántabalo hacia el cielo, y decía: “Señora que sois madre de los dioses y os llamaís Citlalatunac, y también Citlalicue, a vos se enderezan mis palabras y mis voces [...] Acabadas todas estas ceremonias ponen nombre al niño de alguno de los antepasados para que levante la fortuna y suerte de aquel cuyo nombre le dan [...]”<sup>303</sup>

Para nosotros lo que lleva a cabo es un trabajo de comparación y no de identificación en la medida en que describe paso por paso y no sólo lo nombra. La terminología, en su época, faltaba para situarlo en una categoría más neutral. Su trabajo de descripción se planteaba de utilidad en la lucha contra las supersticiones y había que reconocer la

---

<sup>303</sup> *Op. cit.*, p. 434.

menor acción en esta práctica para poder reconocerla si se producía entre los indígenas. El bautismo le marcaba el paso de una religión a otra, así era importante separar secuencias de acciones que se podían considerar “naturales” de las que no lo eran. Parece aceptar el banquete que se producía después del bautizo:

Baptizábanle a la salida del sol en casa de su padre. Batizábale la partera diciendo muchas oraciones y haciendo mucha cerimonia sobre la criatura. Esta fiesta también la usan agora en los bautismos de sus hijos, en cuanto al convidar y comer y beber.<sup>304</sup>

Pero se informa sobre el origen de los nombres que se les imponían a los niños y los considera idolátricos:

Destas cuatro diosas tomaban y toman su nombre las mujeres mexicanas, que son Tiacapan, Teicu, Tlacu, Xuco. Conviene quitárselos.<sup>305</sup>

El “matrimonio”, como el bautizo, requería de la vigilancia de la Inquisición sólo en el cuadro de los ritos judaizantes, pero en América se convertirá en un dominio particularmente vigilado. Se sabe que los procesos contra los indios, frecuentemente incorporaban la acusación de poligamia. Se trataba de cristianizar el ritual de la unión entre hombres y mujeres y de imponer la legislación considerada cristiana y natural de la monogamia. El franciscano dice a propósito del “matrimonio”:

---

<sup>304</sup> *Ibid.*, L. 2, cap. XIX, de las fiestas movibles, p. 102.

<sup>305</sup> Sahagún, *op. cit.*, L. 1, apéndice F, p. 72.

[...] y para saber con cual habían hecho la ceremonia que usaban cuando tomaban mujer legítima, fue necesario revolver y saber muchas ceremonias y ritos idolátricos de su infidelidad. Y como sabíamos poca lengua, casi nunca caímos bien en la cuenta como agora lo hemos entendido.<sup>306</sup>

Sahagún describe lo que él considera las “ceremonias” del matrimonio, pero a diferencia del bautizo en donde las acciones de purificación por el agua e imposición del nombre motivan su definición, en este caso no aísla rasgos similares entre el sacramento cristiano y las prácticas indígenas, como se puede observar en este ejemplo:

Luego la madre del mancebo vestía un huipil muy galano a su nuera, y poníale junto a sus pies una noas muy labradas; y la madre de la moza cubría con una manta muy galana a su yerno, y atábasela sobre el hombre, y poníale un *maxtli* muy labrado a los pies. Hechos esto, unas viejas que se llaman *titici* ataban a la esquina de la manta del mozo con la falda del huipil de la moza. Así se concluía el **matrimonio**, con otras muchas cerimonias [...]<sup>307</sup>

En este caso es la definición “tomar mujer legítima” lo que motiva la conceptualización, y la comparación está basada en la primera mujer tomada. Se sabe que los misioneros, Sahagún mismo lo dice, así decidieron quien podía ser considerada la mujer legítima con la cual autorizaban el ritual cristiano. Ahora bien, si tanto el bautizo como el matrimo-

---

<sup>306</sup> *Ibid.*, L. 10, p. 631.

<sup>307</sup> *Ibid.*, L. 2, p. 103.

nio son acciones instituidas por el ritual mismo, son hechos completamente culturales, el parto y el nacimiento son hechos de “naturaleza” integrados a la cultura por la ritualización de que son objeto. En la *Historia general*, éstos son tratados todos al mismo nivel, se trata no de sacramentos instituidos por la Iglesia sino como hechos naturales de la vida del hombre que se trata de cristianizar. Sahagún no los condena en bloque, los revisa microscópicamente para separar acciones naturales de acciones sobrenaturales. Así, en los rituales ligados a los ciclos de vida, se busca como en el discurso de las supersticiones, en los dominios tradicionales como el nacimiento y el parto, pero el “bautizo” y el “matrimonio” toman una dimensión más importante del hecho de que se trata de un proceso de cristianización. No creemos que fuera la búsqueda de espacios “profanos” en la cual se encontraron con una sociedad que estaba impregnada de religión, puesto que en la sociedad, de la que provenían los misioneros, se trataba también de hechos ritualizados religiosamente.

Esta idea se ha manejado por algunos especialistas del discurso de los misioneros como Luis Villoro,<sup>308</sup> por su parte C. Bernand y S. Gruzinski, hablan de que la tarea de los misioneros fue la de “crear actividades neutralizadas, espacios “aseptizados” que se podrían calificar de “profanos” en una especie de sagrado diabólico”.<sup>309</sup>

---

<sup>308</sup> Villoro, L., *op. cit.*, p. 52.

<sup>309</sup> “Fut de créer des activités “neutralisées”, des espaces “aseptisés”, que nous pourrions qualifier de profanes, à l’intérieur d’un univers que semblait entièrement immergé dans la “fausse religion”, dans une sorte de sacré diabolique”. C. Bernand y S. Gruzinski, *op. cit.*, p. 114.

Es verdad que podríamos estar tentados de reconocer en la separación operada por Sahagún entre “natural” y “sobrenatural”, la distinción “sagrado”, “profano”, sin embargo en la cosmología cristiana, como lo dice M. Eliade, lo “sobrenatural” está idisociablemente ligado a lo “natural”, la naturaleza expresa algo que la trasciende.<sup>310</sup> La naturaleza es la creación de Dios y para el tomismo es la prueba misma de su existencia de creador. Sahagún, cuando cita la *Biblia* para refutar las “creencias” de los indios, habla de la ceguera de los que no pudieron reconocer en la obra de la naturaleza a su creador.<sup>311</sup> Sin embargo, no es posible analizar el orden temático de la historia sin saber que es lo que el autor entiende por “natural” y “sobrenatural”.

#### 6.4 LO NATURAL Y LO SOBRENATURAL

Sabemos que Sahagún distribuyó sus objetos de investigación por temas siguiendo la clasificación que va de las cosas sobrenaturales a las cosas naturales. Éstas últimas divididas entre las “cosas del hombre” y las “cosas más bajas”. Es por esta clasificación que su obra ha sido ligada a la enciclopedia medieval. El libro 6 no es colocado en esta clasificación, como dice su autor, “hace un libro en sí”. Y, aunque habla de “retórica y filosofía moral”, es también, en palabras del autor, “teologal”. En este sentido debería relacionarse con lo sobrenatural. Se ha visto frecuentemente como un libro

<sup>310</sup> Eliade, M., *Le sacré et le profane*, París, Gallimard, 1965.

<sup>311</sup> Fray B. de Sahagún, Edición de Porrúa, *op. cit.*, cap. 13, p. 53.

“añadido”. Es, sin embargo, un libro clave ya que a través de él se pasa del orden de lo sobrenatural a lo natural. Como vimos en el capítulo sobre conceptualización, a pesar de haber sido compuesto en 1547, diez años antes de empezar la *Historia general*, contiene ya todos los dominios sobre los cuales versará la obra en su totalidad, salvo el de la naturaleza. Podemos suponer que sirvió como primera aproximación para definir objetos de investigación y método. El libro es objeto de análisis en la última parte de este trabajo, pero aquí es interesante ver su lugar en la disposición de la obra. Al interior de él se observa ya el orden que tendrá la obra en general. Los nueve primeros capítulos están consagrados a las “oraciones” a los dioses, los ocho siguientes son discursos pronunciados por los Señores cuando tomaban los cargos, los veinticuatro últimos, son los discursos pronunciados en los rituales que marcaban el paso en los diferentes ciclos de la vida, nacimiento, pubertad, matrimonio, etcétera. Así, en la primera parte se trata de la religión, después de los asuntos del Estado y por último de la vida privada. El Plan de Tepepulco, elaborado entre 1550 y 1560, tres años después del libro 6, práctica ya una clasificación y una jerarquización de los temas del libro 6 pero ya divididos en libros: *Teteo* (los dioses), *Ilhuacáyotl ihuan mictlancáyotl* (cielo e infierno) *Tlatocáyotl* (la nobleza) y *Tlacáyotl* (las cosas del hombre). Tres años después, en el plan de Tlatelolco (1560-1565) a estos libros añade el de la naturaleza, *Tlalticpácayotl* disponiéndolo al final. Finalmente la versión final de la *Historia general* presentará los doce libros, los cinco primeros clasificados como las cosas sobrenaturales, el libro 6 haciendo un libro en sí, los seis últimos sobre las cosas naturales,

de los cuales tratan sobre lo asuntos del hombre, uno sobre la naturaleza y al final el relato de la conquista.

Podemos observar que en efecto, esta clasificación a la forma en la cual la sociedad medieval se representaba el cosmos y que organizaba lo que se denomina la enciclopedia medieval. En esta representación lo sobrenatural concernía a lo divino, Dios, los ángeles y los mitos de la creación y lo natural correspondía a las cosas creadas por Dios. Esta división, de la cual H. de Lubac dice que Santo Tomás era el principal representante, expresa una jerarquía que no es de carácter espacial, sino de la naturaleza de las cosas, entre lo que no ha sido creado, lo sobrenatural, y lo que es el producto de la creación, lo natural, pero se refiere fundamentalmente a la finalidad última del hombre y a los medios para alcanzarla. En el dominio de lo creado se practica otra distinción entre las criaturas de la naturaleza que se rigen por leyes inmutables y el hombre, el cual ha sido dotado de razón y de una voluntad electiva que lo lleva a buscar la perfección a través de las vías sobrenaturales que son la gracia y la fe. La oposición natural sobrenatural, establecida por Santo Tomás, se volverá paradigma de otras distinciones análogas como las “virtudes políticas” y las “virtudes teológicas”, lo “adquirido” y lo “infundido”, lo “terrestre” y lo “celeste”, lo “temporal” y lo “espiritual”. Lo sobrenatural es asunto de la teología, como lo natural lo es de la física.<sup>312</sup>

Ahora bien, en la concepción tomista existe el derecho divino que proviene de la gracia y el derecho humano que

---

<sup>312</sup> Lubac, H. de, *Surnaturelle*, France, Éditions Desclée de Brower, 1991.

nace de la razón natural con la cual el hombre fue creado. Esta razón es común a todos los hombres y puede ser obstaculizada por las pasiones o las costumbres pero no puede ser abolida. Es por esto que para el tomismo todas las formas de gobierno son legítimas ya sean aristocráticas, democráticas o realistas, todas expresan un principio de orden que proviene de la racionalidad natural al hombre y la elección que se hace depende de las circunstancias.<sup>313</sup> Así, para los misioneros, coherentes con esta posición, de la misma manera que la lengua y la gramática, existe un orden político en las sociedades indígenas cuya descripción aporta las pruebas de la racionalidad de los indios. De la misma manera que la lengua, aunque vehicule pensamientos idolátricos, el orden político existente aún “infestado” de idolatrías, expresa la tendencia natural con la cual el hombre fue creado. El orden político de los nahuas, no sólo no es juzgado sino incluso “digno de admiración” y nuestro cronista dice al respecto:

Era esta manera de regir muy conforma a la Filosofía Natural y Moral, porque 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; y la Filosofía Moral enseñó por experiencia a estos naturales, que para vivir moralmente y virtuosamente era necesario el rigor y (la) austeridad, y ocupaciones continuas en cosas provechosas a la república.[...] Y si aquella manera de regir no estuviera tan inficionada con ritos y supersticiones idolátricas, paréceme que era muy buena [...]<sup>314</sup>

---

<sup>313</sup> Bréhier, E., *La philosophie du Moyen-Âge*, París, Albin Michel, 1971.

<sup>314</sup> Sahagún, *op. cit.*, L. 10, cap. xxvii, p. 627-629.



Sahagún en línea con el tomismo, la forma de gobierno de los mexicanos era apropiada a las circunstancias, respondía a “las constelaciones de esta tierra”. Esta visión se expresa en su descripción, le da sentido a su clasificación y rige la esquematización que practica. Esto es claro cuando describe el dominio de la guerra.

La sociedad mexicana tal y como la representa es una sociedad guerrera. Los rituales que la acompañaban son abundantemente descritos en el libro sobre las fiestas. Encontramos descripciones de los juegos como el de la fiesta llamada *Panquetzaliztli* en honor de Huitzilopochtli:

En tanto que se hacía esta procesión, hacían una escaramuza los esclavos que habían de morir. Un bando era de Huitznahua, y de otro bando otros esclavos, y de la parte de Huitznahua ayudaban los de Huitznahua. A estos daba el señor jubones amarillos y rodela pintada de unas esférulas blancas y negras, entrepuestas las unas a las otras. Estos soldados llevaban por espadas unos garrotes de pino y unos dardos con que peleaban y tiraban. Y los esclavos tiraban saetas de caxquillos de pedernal. Matábanse unos a otros en esta escaramuza. Y los que captivaban los esclavos de los soldados, también los mataban.<sup>315</sup>

Estos juegos son considerados representaciones de la toma de cautivos, y para C. Duverger tenían como objetivo “concentrar en la víctima el máximo de intensidad energética antes del sacrificio para reforzar la eficacia del sacrificio ritual”.<sup>316</sup>

<sup>315</sup> *Ibid.*, L. 2, cap. XXXIV, p. 164.

<sup>316</sup> “Concentrer chez la victime le maximum d’intensité énergétique avant le sacrifice de façon à renforcer l’efficacité du meurtre rituel”, Chr. Duverger, *La fleur létale*, París, Éditions du Seuil, 1979, p. 146.

En el mismo libro encontramos otras prácticas, como el ombligo del niño que es enterrado en el campo de batalla o los rituales de la muerte como el que se describe aquí:

A honra de los que habían muerto en la guerra tomaban una caña de maíz que tenía nueve nudos, y ponían en la punta della un papel como bandera, y otro largo que colgaba hasta abajo. Al pie de la caña ponían la rodela de aquel muerto, arrimada con una saeta. También ataban a la caña a la manta y al maxtle.<sup>317</sup>

En el libro 2, todas estas prácticas son presentadas como parte de las fiestas que tienen siempre una relación con los dioses. El discurso que las sitúa como prácticas de guerra se da fundamentalmente en el libro 8, el cual habla de las cosas del hombre. Es en este último libro en donde se relata cómo los señores se preparaban para la guerra, cómo la llevaban a cabo, cómo se promocionaba a los soldados que se habían distinguido en el combate, etcétera. Podemos percibir los criterios con los cuales se separaban los rituales de guerra presentados en el libro 2 y considerados entonces como sobrenaturales y las formas de hacer la guerra, como naturales.

Es posible distinguir la separación de los dominios a partir de los fines y los medios para alcanzarlos. La finalidad de la guerra no es sobrenatural y los medios para llevarla a cabo tampoco aun y cuando alguna divinidad esté enarbolada como en este fragmento del libro 8:

---

<sup>317</sup> *Ibid.*, L. 2, cap. XXXIII, p. 157-158.

Juntado todo el ejército, comenzaban a caminar por esta orden: **iban los sacerdotes de los idolos delante de todos, con su idolos a cuestas**; iban un día delante de todos; tras estos iban todos los capitanes y hombres valientes, un día más adelante que el otro ejército [...].<sup>318</sup>

En el mismo apartado da cuenta incluso de los sacrificios que se llevaban a cabo pero en el cuadro judicial, en la toma de decisiones para decidir sobre quien había capturado algún guerrero, así:

Y si el caso no se podía probar de una parte ni de otra, tomábanlos el captivo y aplicábanle al cu del barrio de aquellos, o al cu general para que fuese sacrificado sin título de captivador.<sup>319</sup>

Si es cierto que el destino de los prisioneros era el sacrificio y que éste es presentado siempre en honor de algún dios, en estas descripciones el acento es puesto sobre los procedimientos y no sobre las representaciones rituales, como en el libro de las fiestas. Se trata del campo de lo político.

De igual manera procede cuando habla de los mercaderes, en el libro 10 cita incluso las virtudes de “nigromántico”:

El astroló (*sic*) judiciario o nigromántico tiene cuenta con los días, meses y años. Y el tal si es hábil nigromántico, cognose y entiende muy bien los caracteres en que nace cada uno y tiene en la memoria lo que por los caracteres se representa, y por ello da a entender lo venidero.<sup>320</sup>

---

<sup>318</sup> *Ibid.*, L. 8, cap. XVII, § 1o., p. 523.

<sup>319</sup> *Ibid.*, L. 8, cap. XVII, § 1o., p. 524.

<sup>320</sup> *Ibid.*, L. 10, cap. IX, p. 598.

Es verdad que su descripción lo presenta rodeado de magos y de maleficios, pero reconoce que puede ser hábil. Se podría decir que lo describe de esta manera porque sus informantes así lo presentan, pero por un lado este libro es el de corte más occidental, como ya se vio, y por otro él podía haber suprimido esta parte. Sin embargo, fiel a su actitud relativista lo registra. La adivinación es condenada, pero desde el momento en que era practicada, legitimada y reglamentada y que el nigromántico respetaba esta reglamentación, esto podía ser considerado una virtud.

Cuando habla de la naturaleza, entendida como el conjunto de criaturas que, a diferencia del hombre, no tienen capacidad racional y, por lo tanto, son regidas por leyes inmutables que al hombre le toca observar y descubrir las leyes pero no transformar, busca, más que las propiedades naturales, el uso que de ella hacen los "naturales". En el libro 10 describe y la comparación es obligada, como un medio de poder crear la imagen en los lectores que nunca han visto el objeto que se describe:

Hay morales en esta tierra. Llámanlos *amacapuli* o *amacapulcuáhuítl*. Es liso y acopado. Tiene muchas ramas y hojas, y las hojas son muy verdes. Son algo vellosas las hojas por el envés. Llevan moras **como las de Castilla pero son más pequeñas**.<sup>321</sup>

La investigación de Sahagún, contrariamente a la enciclopedia medieval, no se sitúa en los objetos, sino en la representación que de ella se hacen los sujetos y la utilización,

---

<sup>321</sup> *Ibid.*, L. 10, cap. VI, § 7o., p. 744.

natural o sobrenatural. Así, esta descripción de una piedra que los informantes consideran medicinal y que él mismo experimenta:

Hay también unas piedras que se llaman *éztetl* [...] Esta piedra tiene virtud de restañar la sangre que sale de las narices. Yo tengo experiencia de la virtud de esta piedra, porque tengo una tan grande como un puño [...] la cual en este año de mil quinientos y setenta y seis en esta pestilencia, ha dado vida a muchos que se les salía la sangre y la vida por las narices.<sup>322</sup>

El proyecto busca a través de esta descripción una posible utilización supersticiosa. En la introducción del libro 11 lo precisa:

Será también esta obra muy oportuna para darlos a entender el valor de las criaturas, para que no les atribuyan divinidad; porque a cualquier criatura que vían ser iminente em bien o en mal, la llamaban *téutl*: quiere decir “dios”.

El libro 11 da cuenta de los “agüeros”, de la utilización supersticiosa de hierbas, de los ritos idolátricos que tienen relación con las fuentes y las montañas.

Aunque los agüeros y abusiones parecen ser de un mismo linaje, pero los agüeros por la mayor parte atribuyen a las criaturas lo que no hay en ella, como es decir que cuando la culebra o la comadreja atraviesan por delante de alguno que va caminando dicen que es señal que le ha

---

<sup>322</sup> *Ibid.*, L. 11, p. 792.

de acontecer alguna desgracia en el camino [...] Las abosiones de que en este apéndice trata son al revés, que toman en mala parte las impresiones o influencias, que son buenas en las criaturas, como es decir que el olor del jasmín, indiano, que ellos llaman *umixúchitl*, es causa de una enfermedad que son como almorranas [...] <sup>323</sup>

La “substancia” de esas “cosas” es “natural”, por eso se encuentran clasificados en los libros de “lo natural”, pero la utilización que de ellas hacen los hombres puede ser supersticiosa y eso es lo que hay que consignar por escrito. Evidentemente que el proyecto recupera al mismo tiempo lo que se considera producto de una experiencia “natural” de una “buena utilización”. Es verdad que no remite directamente los agüeros y abusiones a la inspiración del demonio, como lo hace con el calendario adivinatorio, pero indirectamente, al corresponder a leyes supersticiosas, sobrenaturales puesto que tratan de prever el futuro, forman parte de las leyes que el demonio rige, adjudicando a las “criaturas” propiedades que no tienen.

Lo sobrenatural comprende los libros que tratan de todo aquella cuya tendencia es la búsqueda de un principio creador, la tendencia religiosa cuyo fin último es sobrenatural. Sahagún lo expresa de esta manera:

Vanos son ciertamente todos los hombre, en quienes no se halla la ciencia de dios; y que por las cosas buenas que se ven, no pudieron conocer a aquel, que es, ni considerando las obras reconocieron quien era el artifice. [...] **Más sin embargo contra estos es menor la**

---

<sup>323</sup> *Ibid.*, L. 11, p. 279.

**queja. Porque los tales yerran tal vez buscando a Dios, y deseando hallarle.**<sup>324</sup>

Desde esta perspectiva, el modelo aplicado para la esquematización de la sociedad mexicana prehispánica, equivale al que la sociedad occidental se aplicaba a ella misma en la visión del enciclopedismo medieval totalizante, pero ¿responde este orden temático al binomio sagrado/profano? Es posible si lo pensamos en la mentalidad del siglo XVI, de la cual Matoré dice:

Para el católico, al que la duda no había tocado, el mundo profano se mantenía, como en la edad media, asociado a la religión. Independientemente de los fenómenos vitales (nacimiento, matrimonio, muerte) que daban lugar a una ceremonia sacralizada, autenticada por la iglesia, independientemente también de los ritos tradicionales (misa, oración, etcétera), lo hechos los más banales de la vida eran acompañados por gestos o fórmulas destinadas a asegurarse la protección divina.<sup>325</sup>

¿Cuando los españoles libraban la guerra, no enarbolaban el estandarte de Santiago Apóstol, el santo “*matamoros*” al igual que los indios llevaban a sus dioses al campo de batalla? ¿Nuestro cronista podía concebir la existencia de espa-

---

<sup>324</sup> Ediciónn de Porrúa, *op. cit.*, p. 53.

<sup>325</sup> “Pour le catholique que le doute n’a pas atteint, le monde profane reste, comme au Moyen-Âge associé à la religion. Indépendamment des phénomènes vitaux (naissance, mariage, mort) donnant lieu à une cérémonie qui est sacralisée, authentifiée par l’église, indépendamment aussi des rites traditionnels (messe, prière, etcétera.), les faits les plus banals de la vie sont accompagnés de gestes ou de formules destinées à s’assurer la protection divine. Matoré, *op. cit.*, p. 217.

cios exclusivamente profanos? La cuestión de la dicotomía sagrado/profano se sitúa tal vez en otro lado.

El orden temático expresa efectivamente una división natural/sobrenatural y esta última corresponde a la voluntad electiva del hombre en la búsqueda de un creador, pero sucede que los indios se equivocaron en esta búsqueda. ¿Era posible entonces enfocar una sociedad idólatra en la misma perspectiva que una sociedad cristiana? Se podía poner en pie de igualdad el estandarte de Santiago Apóstol y el de Huitzilopochtli? ¿No era necesario recurrir a otras categorías y otros métodos, o por lo menos sesgarlos para describir y explicar esta realidad? Los imperativos del estudio de Sahagún coinciden con la transformación que se producen en la concepción de lo “sobrenatural” en estos finales de la Edad Media.

En el siglo xvi, esta división natural-sobrenatural toma una connotación diferente a la tomista. Los místicos de la época, reaccionan frente a la utilización masiva del término por los escolásticos, “lo sobrenatural” se restringirá a la mención de las vías extraordinarias por oposición a las vías “ordinarias”. Los medios para alcanzar a Dios se definen como espiritualidad. Con esta modificación se impone la desconfianza hacia los medios “sobrenaturales” que se expresa en la mítica española por San Juan de la Cruz que nos dice que “el hombre debe vivir en los límites naturales y racionales: no es lícito salir de ellos para alcanzar los conocimientos por vías sobrenaturales”, aún si el fin último de esta búsqueda es Dios.<sup>326</sup> Esta desconfianza proviene de la

---

<sup>326</sup> “L’homme doit vivre dans les limites naturelles et rationnelles: il ne lui est pas licite d’en sortir pour atteindre des connaissances par voie surnaturelle”. *Ibid.*, p. 409.



idea de que las cosas “sobrenaturales”, pueden ser la obra, tanto de Dios como de los demonios, la única manera de escapar a este peligro es la de rechazar revelaciones, visiones y propósitos sobrenaturales.

Este viraje del término coincide con la aparición, en los tratados de supersticiones en ese siglo, de una conceptualización de lo sobrenatural en tanto que idolátrico y supersticioso. María Tausiet Carlet, en su artículo sobre las representaciones del sabbat en los tratados en los siglos XVI y XVII, dice que todo lo que se escribía en esta época sobre el tema, salvo raras excepciones, casi siempre los humanistas, tenía un enfoque antisupersticioso en el cual se trataba de separar lo que pertenecía al dominio de la religión del de la magia de Dios o del diablo, la superstición considerada irracional y opuesta a la ideología de la Iglesia.<sup>327</sup>

Habría que matizar un poco la diferenciación entre el humanista y el ideólogo en la medida en que, como lo señala Levack, si el humanismo no pudo terminar con el discurso demonológico, es en gran parte porque para hacerlo, había que cuestionar la existencia del demonio, lo que implicaba cuestionar también las Santas Escrituras.<sup>328</sup> Lo cierto es que esta separación correspondía a una representación de la época, explicable al interior del sistema en el que se generó en términos de la relación con la producción del conocimiento. La superstición, como ya se ha dicho, se consideraba como la herencia de una época en la que había reinado el

---

<sup>327</sup> Tausiet-Carlés, M., “Le sabbat dans les traités espagnols sur les superstitions et la sorcellerie au xvième et xviième siècles”, en *Le sabbat des sorcières au XVème-XVIIème siècles*, Grenoble, Editeur Jérôme Millon, 1993, p. 259-279.

<sup>328</sup> Levack, B. P., *op. cit.*, p. 71.

diablo, antes de la llegada de Cristo a la tierra, ya que la razón, aquello que hace que el hombre domine a los seres inferiores, proviene de la gracia de Dios. Tanto la tradición agustiniana como tomista sostuvieron que el hombre sólo podía desarrollar todo su potencial racional bajo la Iglesia cristiana, ya que es la búsqueda de la perfección en Dios, lo que hace al hombre libre en sus elecciones. Pero a diferencia de san Agustín, para el que la moral y el conocimiento provienen de la gracia y de la revelación, para Santo Tomás, influenciado por un Aristóteles cristianizado, existe una moral natural y el conocimiento es poseído a través de los sentidos aunque su finalidad última sea Dios.

Si la representación tomista del mundo se mantiene casi sin modificaciones, la tendencia introducida por los místicos predica la “espiritualidad” con énfasis en una vida austera, considerada como un medio natural de búsqueda de Dios y, por lo tanto, del conocimiento. Lo que se opera es una distanciamiento cada vez mayor entre los medios y los fines. Esta tendencia es reconocible en el discurso que Sahagún construye sobre la sociedad mexicana.

Cuando L. Villoro dice que Sahagún encontró la piedra angular de la sociedad náhuatl al presentar la educación familiar, social y religiosa como su fundamento, se refiere a lo que en la sociedad occidental correspondía a la moral natural del hombre.<sup>329</sup> El libro 6, el primero elaborado, habla de los preceptos dictados por los ancianos sobre la vida cotidiana, aunque también de rezos y prácticas supersticiosas, como los ritos funerarios de las mujeres muertas en el parto. Sin

---

<sup>329</sup> Villoro, L., *op. cit.*, p. 44.

embargo, aísla en las formas educativas religiosas, aquellas que considera naturales aun si sus fines son sobrenaturales. El franciscano registra los métodos utilizados en el *Calmécac* y en el *Telpuchcalli* para el servicio religioso y se observan, en su descripción, las huellas de los medios predicados por los franciscanos en tanto que orden monástica, como en este fragmento:

La octava era que cada media noche todos se levantaban a hacer oración, y quien no se levantaba y despertaba, castigábanle, punzándole las orejas y el pecho y muslos y piernas, metiéndoles las puntas de maguey por todo su cuerpo en presencia de todos los ministros de los idolos. La novena, que ninguno era soberbio ni hacía ofensa a otro, ni era inobediente a la orden y costumbre que ellos usaban. Y si alguna vez parecía un borracho o amancebado o hacía otro delicto criminal, luego le mataban o le daban garrote, o le asaban vivo o le aseteaban. Y quien hacía culpa venial, luego le punzaban las orejas y lados con punta de maguey o punzón. [...] La docena era que cuando era día de ayuno, todos ayunaban, chicos y grandes. No comían hasta mediodía. Y cuando legaban a un ayuno que se llamaba *atalmacualo*, ayunaban a pan y agua. Y otros que ayunaban no comían todo el día sino a la medianoche, y otro día hasta la otra medianoche. Y otros no comían hasta el mediodía, una vez nomás, y en la noche no gustaban cosa alguna aunque fuese agua, porque decían que quebrantaban el ayuno si gustaban cosa alguna o si bebían agua. [...] La quincena era que los ministros de los idolos tenían voto de vivir castamente, sin conocer a mujer carnalmente, y comer templadamente; ni decir mentiras, y vivir devotamente y temer a Dios.<sup>330</sup>

---

<sup>330</sup> *Ibid.*, L. 3, Apéndice X, p. 228-229.

Observemos de paso que el franciscano no dice “temer al diablo” o a los “dioses”, sino temer a “Dios”. La admiración que suscitan en él los procedimientos educativos y las reglas de vida reportadas por sus informantes, le lleva a la comparación “especies de monasterios” y le hace también ver a Dios. En todo caso, estos métodos le parecen tan “naturales” y virtuosos que habla de retomarlos:

A los principios, como hallamos que en su república antigua criaban los muchachos y muchachas en los templos, y allí los disciplinaban y enseñaban la cultura de sus dioses y la subyunción a su república, tomamos aquel estilo de crear a los muchachos en nuestras casa, y dormían en la casa que para ellos estaba edificada junto a la nuestra, donde les enseñabamos a levantarse a la medianoche, y los enseñabamos a decir los amaitines de nuestra señora, y luego de mañana las horas, y aún los enseñabamos a que de noche se azotasen y tuviesen oración mental. Pero como no se ejercitaban en los trabajos corporales como solían, y como demanda la condición de su briosa sensualidad, también comían mejor de lo que acostumbraban en su república antigua, porque ejercitabamos entre ellos la blandura y y piedad que entre nosotros se usa, comenzaron a tener bríos sensuales y a entender en cosas de lascivia, y así los echamos de nuestras casas para que se fuesen a dormir a las casa de sus padres.<sup>331</sup>

El proyecto fracasa y Sahagún dice que fue porque habían retomado los mismos métodos pero menos severos y pregonan el regreso a las antiguas prácticas educativas. Es posible observar en esto, cómo nuestro cronista aplica las categorías

---

<sup>331</sup> Sahagún, *op. cit.*, L. 10, chap. XXVII, §2o., p. 629-630.

natural/sobrenatural. Si bien el orden temático expresa una clasificación en cuanto a los fines, para los medios estas categorías funcionan de manera transversal. Si las finalidades de la educación son idolátricas y en esa medida sobrenaturales, los medios corresponden a la moral natural. Sahagún reconoce no una religiosidad en los nahuas, sino una “espiritualidad” de acuerdo con el orden de la moral natural, ya que la religiosidad sobrenatural se refiere sólo al culto del Dios “verdadero” que, como ya se había visto en otro lado, se refiere al milagro el cual ha sido reducido, en el siglo XVI, sólo a los dogmas fundadores del cristianismo.

Así, no pensamos que nuestro cronista buscara espacios exclusivamente profanos, sino que en su modelo existía la idea de que la idolatría podía esconderse en cualquier lado, los misioneros lo sabían por la experiencia de la lucha llevada a cabo contra las supersticiones en Europa. Podemos ver que si el orden temático de la *Historia general* presenta el orden de la denominada enciclopedia medieval, la forma en la que es aplicada por Sahagún se asocia más con la utilización que de estos principios clasificadores, hacían los tratados de supersticiones. De hecho, cuando Castagnega se refiere al trabajo de los misioneros habla de tratados y no de enciclopedias.

Sin embargo, el orden temático sirve al franciscano para darle a su estudio una perspectiva de totalidad, pero en el objetivo de clasificar objetos “reconocidos” a través de las descripciones de los informantes a partir de la categoría de los “supersticioso” en la medida en que ésta define lo que es una acción sobrenatural. Si su estudio presenta una sociedad “infestada” de idolatrías es porque allí donde

la sociedad de la que provenía veía espacios de lo “natural”, como la guerra, las manifestaciones religiosas estaban cristianizadas. Los tratados de supersticiones nunca hablan de las prácticas guerreras más que para referirse a la guerra santa, es considerada un dominio de lo temporal. Sin embargo, M. Eliade señala cuánto la ceremonia de coronación o de armadura de los nobles debía a los antiguos ritos iniciativos romanos y vikingos.<sup>332</sup> Pero desde el momento en que esas prácticas fueron asimiladas e incorporadas en el proceso primitivo de gestación del cristianismo, no forman parte de los registros de los tratados de supersticiones. No es el caso de la sociedad mexicana en la cual cuando Sahagún habla “de como componían a los electos de ornamentos penitenciales y llevábanlos a la casa de Huitzilopochtli”.<sup>333</sup> Aquí se trata de manifestaciones “sobrenaturales” o “supersticiosas” que se insertan en el dominio de lo temporal al no corresponder a un ritual cristianizado.

Es evidente que el cuadro natural/sobrenatural, si bien puede ser considerado como antecedente de la distinción sagrado/profano de la teoría de las religiones que aparecerá más tarde, en el siglo xvi representa la expresión de una cosmología religiosa, un principio de orden que rige el mundo a partir de un dios creador. Si Sahagún lo utiliza es para expresar y proyectar esta cosmología sobre una sociedad que se representa como una totalidad. Es en esto en lo que es precursor ya que el estudio de religiones diferentes a

---

<sup>332</sup> Eliade, M., *Histoire des croyances et des idées religieuses*, T. III, “De mahomet à l’âge des réformes”, París, Payot, 1983, p. 101.

<sup>333</sup> Sahagún, *op. cit.*, L. 8, cap. XVIII, § 1o., p. 528.

la de su sociedad, conceptualizadas como “supersticiosas” no había tenido anteriormente la oportunidad de desplegarse de manera tan completa. Los viajes de Rubrock y de Plancarpin en el siglo xi se produjeron en condiciones menos favorables. Los franciscanos que las relatan no tenían el soporte institucional y sus viajes estaban planeados con límite de tiempo para recoger informaciones. Su misión se presentaba como diplomática. En cuanto a los estudios de las religiones judía y del islamismo se llevaban a cabo sobre poblaciones integradas a la vida civil europea y solo se enfocaban desde el espacio de lo “religioso”. Las tradiciones populares por igual, los curanderos y las brujas sólo representaban una parte de la sociedad. Es decir, se trataba de visiones fragmentadas sin que incluyeran las formas políticas o económicas.

Los misioneros disponían de un terreno ideal para perfeccionar sus métodos ya que, como se ha mencionado, contaban con el aparato institucional y su estancia era de por vida. Es esta perspectiva de totalidad, que no tenían los tratados en Europa en su revisión de las prácticas populares, lo que da al franciscano la posibilidad de indagar en todos los dominios, naturales o sobrenaturales de los antiguos mexicanos, y lo que hace que la *Historia general*, utilizando las categorías y métodos de los tratados, no se mantenga limitada a las reglas del género.

Ahora bien, lo que Sahagún registra en la *Historia general*, son fundamentalmente prácticas desde la representación que hacen de ellas sus informantes. Cuando hablamos del discurso inquisitorial vimos que son los rituales el objeto central del discurso, clave de la herejía, y en el caso de la

*Historia general*, de la idolatría y de la superstición y este trabajo se remite igualmente a lo “observable representado”. Se trata ahora de revisar cómo la aplicación que Sahagún hace de los métodos sufre transformaciones al adaptarse a las nuevas condiciones.



## EL MÉTODO DE SAHAGÚN: CONFESAR, INTERROGAR

Uno de los logros mayores de fray Bernardino de Sahagún es el método utilizado para recoger la información. Los especialistas de su obra consideran que éste es la base de la originalidad de su obra. Estamos totalmente de acuerdo con la importancia que se le ha dado. Este se encuentra a la base de la forma dada a la presentación del texto y de las transformaciones que las investigaciones sobre la alteridad experimentarán a lo largo de ese siglo xvi en América.

León Portilla propone que además de las asociaciones de la *Historia general* con la enciclopedia medieval, sería importante investigar que otros autores, antes que Sahagún, habrían utilizado un método similar para la recopilación de la información.<sup>334</sup> Es esta investigación la que nos proponemos.

---

<sup>334</sup> Cf.

Se trata de seguir el camino de la construcción del método a partir de experiencias anteriores. Los métodos para recopilar y sistematizar la oralidad en el terreno, utilizados por los tratados de supersticiones son de hecho una experiencia cercana a nuestro autor. En ellos se plantea no sólo una forma de interrogación, formas de hacer, sino una concepción del conocimiento y por el mismo camino de los objetos sobre los cuales se buscaba la información.

Sahagún no adopta una visión objetivista y simplista, según la cual la representación del otro se podría hacer sin problemas.<sup>335</sup> Se plantea el problema de la falta de escritos que puedan darle autoridad a su trabajo en perfecta coherencia con la concepción del conocimientos de la época, en la cual los escritos y, fundamentalmente las Santas Escrituras, se suponen los legitimadores del saber. Así, el franciscano busca otras estrategias que le permitan confirmar sus informaciones, esto se puede observar en sus comentarios sobre los problemas que encuentra para fijar la fecha en el calendario cristiano del comienzo del año para los mexicanos:

Es de notar que discrepan mucho en diversos lugares del principio del año. En unas partes me dijeron que comenzaba a tantos de enero, en otras que a primero de hebrero, en otras que a tantos de marzo. En el Tatilulco junté muchos viejos, los mas diestros que yo pude haber, y juntamente con los más hábiles de los colegiales, se altercó esta materia por muchos días, y todos ellos concluyeron que comenzaba el año el segundo día de hebrero.<sup>336</sup>

---

<sup>335</sup> Klor de Alva "Sahagún and birth of modern ethnography", en *The work of Bernardino de Sahagún*, *op. cit.* p. 33.

<sup>336</sup> Sahagún, *op. cit.*, L. 7, p. 492.

Sahagún trabaja fundamentalmente a partir del testimonio oral. Si es cierto que recurre a las pictografías, descifrarlas requiere de los conocimientos del iniciado y de poder entender la lógica en la cual estas informaciones fueron codificadas, en este sentido no puede verificar las informaciones que proporcionan éstas. Decide entonces confrontar las informaciones, hacer recortes entre las versiones que recopila. Es posible preguntarse cómo puede pensar que este procedimiento sea garantía de la obtención de conocimiento siendo que, como ya se dijo, proviene de una concepción libresca del conocimiento?

La problemática de la construcción y aplicación del método en Sahagún ha sido revisada por Klor de Alva. Para este autor el trabajo de recolección de la información llevado a cabo por el franciscano sólo fue posible en la medida en que existió un trabajo anterior de iniciación a la práctica de la confesión. Éste, dice Klor de Alva, permitió a los informantes entrenarse en la introspección para examinarse a sí mismos e indagar sobre su cultura.<sup>337</sup> Para Klor de Alva, las preguntas hechas por Sahagún, al igual que las de los etnógrafos modernos, fueron concebidas para llevar a los informantes al autoexamen y poder situarse como objetos de su enunciación, describirse en pensamientos y en prácticas. La tradición occidental de esta hermenéutica del ser, espera un discurso lineal, cronológicamente ordenado cuya condición

---

<sup>337</sup> De Alva, Klor, *op. cit.*, p. 39. His method required that confessionlike practices be applied systematically outside their sacramental context and that the informants be imbued with the ideological framework of self examination that permits the self to be both subject (narrator) and object (the subject matter of the narration at once).

esencial es la de encontrarse aculturado. Klor de Alva, en un artículo dedicado a la biografía confesional en la América del siglo XVI, dice que la separación neta entre el objeto, protagonista del relato de los pecados y el sujeto que lo narra, no existe, o bien se presenta de manera vacilante hasta que la aculturación total tenga lugar.<sup>338</sup> El autor también señala las distancias conceptuales de la confesión entre los españoles y los nahuas. Estos últimos, dice, no contaban con la concepción requerida del discurso lineal con una lógica de ruptura entre un antes del acto penitencial y un después, que marca la conversión de pecador.

Si el interés de Klor de Alva es enfocar la cuestión de la mentalidad indígena, esto concierne al método en la medida en que relaciona el trabajo de interrogación llevado a cabo por Sahagún, a la confesión penitencial. Se trata aquí de revisar este enfoque a través de una variable como lo es la existencia de dos tipos de confesión: la confesión como práctica penitencial y la confesión como práctica judicial.

## 7.1 LA CONFESIÓN PENITENCIAL

La confesión es uno de los objetos de investigación de Sahagún. Él encuentra, en el discurso de los informantes, una práctica que le parece corresponder por sus características a la que existe en el ritual cristiano, es decir, a la confesión penitencial. La menciona dos veces en el libro 1 cuando habla

---

<sup>338</sup> De Alva, Klor, "Contar vidas: la autobiografía confesional y la reconstrucción del ser nahua" en *Sociedad y cultura en las biografías indígenas americanas*, Madrid, Arbor, 1988, p. 49-78.

de la diosa de las “cosas carnales”, Tlazultéutl, y en el libro 6 en donde registra los discursos que se producen luego de haberla llevado a cabo. Advierte a los religiosos de la existencia de ésta para que la combatan. Siguiendo su método de traducción, compara y señala los parecidos y las diferencias. Reporta los tres nombres con los cuales se le conocía a esta diosa y traduce Tlaelcuani por “comedora de cosas sucias”, luego en el libro 6 registra este discurso:

Ho señor nuestro humanísimo, amparador y favorecedor de todos! Ya habeis oído la confesión deste pobre pecador, con lo cual ha publicado en vuestra presencia **sus podredrumbres y hediondeses**. ¿O por ventura ha ocultado alguno de sus pecados en vuestra presencia [...] y esto vuestra majestad bien lo ve, porque veís todas las cosas por ser invisible e incorpóreo.<sup>339</sup>

Si seguimos las expresiones metafóricas que utiliza para la traducción es posible seguir las comparaciones que establece. En algunos textos pastorales del siglo XIII, encontramos que la confesión es evocada en términos de “el vómito de materias infectas, el sangrado, la apertura de la herida”.<sup>340</sup> La imagen del mal es expresada metafóricamente como la “suciedad”.<sup>341</sup> Estas identificaciones van aún más lejos cuando hace referencia a la idea de la omnipresencia, según la cual los pecados serían conocidos aún sin ser verbalizados por el

<sup>339</sup> Sahagún, *op. cit.* L. 6, p. 324. Le souligné est nôtre.

<sup>340</sup> “Le vomissement de matières infectes, la saignée, l’ouverture de la blessure”, Bériou N., “La confession dans les écrits théologiques et pastoraux du XIII<sup>e</sup> siècle; médication de l’âme ou démarche judiciaire?” en *L’Aveu, op. cit.*

<sup>341</sup> Ricoeur, P. “culpabilité, éthique et religion”.

sujeto, de la libre voluntad del pecador, del secreto de confesión y de la transformación sufrida por el pecador, como podemos observarlo en este fragmento del mismo discurso:

[...] cuando fuiste criado y enviado a este mundo, limpio y bueno ... Pero por tu propia voluntad y albedrío te ensuciaste... Habíaste arrojado en el infierno y agora has vuelto a resucitar en este mundo como quien viene del otro. Agora nuevamente has tornado a nacer [...] Y puesto que esto es así, mira que vivas con mucho tiento y con mucho aviso de aquí adelante.<sup>342</sup>

Éstas son las características que Sahagún le atribuye y que hacen que la reconozca como la confesión penitencial. En la representación que nos presenta el franciscano se encuentra la lógica de la ruptura y de la conversión que Klor de Alva señala como requisito de la confesión católica. Una vez nominado el objeto, pasa a reconocer las diferencias en relación al ritual católico. Las que él registra como más distintivas son, una que la confesión no se hace más que una vez a lo largo de la existencia de los individuos y dos que los indios no se confiesan para escapar a la justicia divina sino a la justicia temporal, lo que en la sociedad de donde él proviene correspondería a la judicial. Estas diferencias no impiden que el objeto que él ha aislado como confesión deje de serlo. Sólo son rasgos distintivos que la hacen diferente pero que no la transforman en otro objeto.

Esta idea de la confesión como medio de “escapar” a la justicia temporal es señalada por Sahagún mismo y esta cali-

---

<sup>342</sup> *Ibid.*, p. 326.

dad convierte el “pecado” náhuatl en una entidad concreta. Los ejemplos dados por el franciscano son el adulterio, el homicidio, la embriaguez, los insultos y la no repartición de la riqueza. Se trata de acciones objetivas. No se mencionan la incredulidad, ni los malos pensamientos. Martín Azulai, en su trabajo sobre la evangelización, señala que los religiosos se quejaban de la incapacidad de los indios para confesar los malos pensamientos. Aparentemente la intención de “pecar”, el deseo no aparece en la lógica del pecado náhuatl, tal y como lo registra Sahagún, es la realización del deseo o de la intención lo que hace el “pecado”. Éste es uno de los rasgos más importantes que marcan la diferencia entre el objeto “confesión” de la religión católica y la que practican los indios.

Para el cristianismo el ser nace del pecado y es pecador por naturaleza. Es por esto que en la definición de la confesión católica, el ser cristiano debe dar una lucha constante contra la tentación y esto requiere del ejercicio continuo de conciencia. Para los indios el ser nace sin pecado y es sólo llevando a cabo actos “pecaminosos” objetivos que se “ensucia”. Es esto lo que hace reaccionar a Sahagún frente al hecho de que los indios no se confiesen más que una vez en la vida y que lo hagan cuando son ancianos “por no se obligar a cesar de pecar antes de la vejez”.<sup>343</sup>

Los misioneros querían introducir la idea de la tentación como pecado. Se trataba de enseñar a autoexaminarse a la luz de los mandamientos, a reconocer el pecado de pensamiento y obra. Cuando lo lograban, y en eso estamos de

---

<sup>343</sup> Sahagún, *op. cit.*, L. 1, p. 47.

acuerdo con Klor de Alva, se tenía un ser cristiano, partícipe de esta nueva ideología.

Pero este aprendizaje era largo. En Europa se llevó a cabo a través de cuestionarios, para interrogar a los penitentes. Estos cuestionarios denominados penitenciarios, fueron impuestos por el Concilio de Latrán en 1215, cuando la confesión anual se volvió una obligación y fueron utilizados hasta el Concilio de Trento en 1554. A partir de éste último le correspondió al penitente hacer él mismo la lista de sus faltas. La Iglesia, dice Martine Azoulai, concedió a los viejos cristianos la razón suficiente para evaluar su conducta.<sup>344</sup> Los indios, como nuevos conversos, no gozaban de esta consideración. La obligación de utilizar los penitenciarios aparece en 1558 y se extiende más allá del siglo xvii. Estas listas de preguntas fueron el producto del trabajo de los misioneros para reconocer los pecados propios a los nuevos adeptos.

Pero esta noción cristiana del hombre pecador, sometido al ejercicio constante del examen de sí mismo y de sus deseos no es la que determina la capacidad de desdoblamiento del individuo en sujeto-objeto. Ésta es una condición para el autoexamen, y éste engendra la culpa, de la que Paul Ricoeur dice que se concibe como la conciencia de ser inculpado e inculpa por un tribunal interior, y por ello lleva al autoexamen, a la autoacusación y a la autocondenación por una conciencia desdoblada.<sup>345</sup> La culpa proviene de la concepción del hombre pecador y es en sí ya un

---

<sup>344</sup> Azoulai, M., *op. cit.* p. 44.

<sup>345</sup> Ricoeur P., *op. cit.*, p. 14.



castigo, crea la angustia y es subjetiva y constante como la tentación. Obliga al autoexamen y lleva al desdoblamiento de la conciencia, pero no lo crea. En esto no coincidimos con Klor de Alva. Él reconoce la diferencia entre la concepción nahua y la católica. Traduce la palabra *neyolmelahualiztli* que Sahagún traduce como confesión, como “la acción de enderezar el corazón”, y señala que la sustancia ética de los nahuas era diferente en el sentido de que el deseo o la tentación podían provenir de fuerzas que les escapaban, como la acción de los hechiceros. La confesión se utilizaba entonces como un medio de remediar a las enfermedades causadas por actos sexuales ilícitos, por excesos o por la magia.<sup>346</sup> Pero aún en esta concepción la capacidad de observarse en sus excesos existe, es lo que se puede percibir en los discursos, como en este fragmento:

Mirad vos de todas partes donde teneis algún defecto o alguna mancha cerca de vuestras costumbres. Mirad qué tal está vuestro corazón, si es piedra preciosa o zafiro, si está cual conviene para regimiento de la república y si por ventura está sucia y manchada, y tus costumbres son malas, porque te emborrachas y andas como loco, y bebes y comes lo que no te conviene, no eres para regir [...] Examínate y mírate [...]<sup>347</sup>

Lo que cambia son las nociones de libre albedrío y de la tentación en tanto pecado. Cuando Sahagún habla de la confesión, reconoce la existencia de una conciencia capaz de situarse como culpable, lo que es diferente es la naturaleza de lo que

---

<sup>346</sup> De Alva Klor, “Contar vidas...”, *op. cit.*, p. 55, 66.

<sup>347</sup> Sahagún, *op. cit.*, p. 356.

se considera como pecado y que respondería más al término de crimen.

El pecado, tal y como es representado en los discursos traducidos por Sahagún, es una entidad concreta, objetiva, observable, se habla de acciones y no de pensamientos. El pecado, dice Ricoeur, es una realidad colectiva, sin matices, mientras que la conciencia de la culpa tiende a individualizarse. Para los mexicanos, el pecado era algo que ponía en riesgo la armonía, el equilibrio del mundo, el exceso. Se trataba de una acción que ponía en peligro a la colectividad, y la confesión tenía por objetivo reestablecer la armonía, el equilibrio. Lo que los misioneros querían introducir es la conciencia del libre albedrío y de la contrición, de la confesión como una empresa voluntaria e individual.

Sin embargo, para que el trabajo de confesión penitencial se pudiese llevar a cabo fue necesario el trabajo de investigación de los misioneros. Los datos aportados por los indígenas pasaron por la revisión de los religiosos que tenían que decidir qué era lo que en adelante se consideraría un pecado, es decir, elaborar los penitenciarios adaptados al contexto. Podemos suponer que cuando Sahagún interroga a los informantes este trabajo está apenas entramado. El método de Sahagún y las concepciones que le subyacen, pensamos, se acerca más al utilizado en las encuestas inquisitoriales. En éste, la concepción del “pecado” náhuatl y los métodos de reconocimiento de la falta, van a encontrar un terreno común.

## 7.2 LA CONFESIÓN JUDICIAL

Si bien es cierto que la confesión penitencial y la judicial son muy cercanas, tanto una como la otra se mantienen en la concepción de la salud de las almas, no se pueden confundir. Las dos son citadas como la “medicina de las almas”, ambas curan del “pecado”. Separarlas es tanto más difícil ya que ambas fueron denominadas “confesión”, sin embargo la práctica de cada una de ellas presenta diferencias fundamentales.

La separación entre estos dos tipos de prácticas, tuvo lugar en el transcurso del siglo XIII cuando los religiosos reciben la prohibición de participar en las ordalías y la confesión penitencial se vuelve una obligación anual. Al mismo tiempo se desarrolla un nuevo sistema en el dominio del derecho que privilegia la declaración y la participación de testigos.<sup>348</sup> Se instituyen dos tipos de procedimientos, el penitencial pone el acento en el acto mismo de la confesión y el judicial sobre la declaración. Para la primera lo que es importante es la confirmación de la fe, expresada en la decisión de ir hacia el confesor. Es voluntaria, el penitente es empujado por los remordimientos, por el fuero interno, aun si fue declarada obligatoria. Para la segunda, lo importante es la declaración, constituye la prueba de una acusación externa o de un interrogatorio decidido por un inquisidor en el sentido del término, que proviene de inquirir. En general, este procedimiento es iniciado por una denuncia sobre

---

<sup>348</sup> Berlioz J. “Les ordalies dans les exempla de la confession (XIIIème et XIVème siècles), en *L’aveu...*, *op. cit.*, p. 315-340.

hechos que se habría producido, señalados por un testigo identificado o por el rumor. No se trata de una iniciativa voluntaria de los sujetos investigados, aun si cuando se desata existe un requerimiento a la autodenuncia. Estas dos confesiones implican procedimientos distintos.

*El diccionario de los inquisidores, dice: "En el fuero penitencial hay que créer lo que el penitente dice, que confiese o que niegue bajo juramento. Pero en el fuero judicial, es diferente. Prudencia y austucia".*<sup>349</sup>

Así en la investigación inquisitorial es necesario confrontar las informaciones, comparar las versiones dadas en las declaraciones para establecer su veracidad. Se confrontan las declaraciones de los testigos y de los acusados y se comparan las versiones una y otra vez. Es por esto que en este dominio de la confesión las declaraciones necesitan ser registradas, ya que "se considera siempre que el texto escrito a sido más profundamente sopesado que la declaración oral de la misma cosa".<sup>350</sup> Mientras que la confesión penitencial se mantiene en el registro de lo oral. Los encuestadores de la Inquisición trabajan sobre los textos para percibir las contradicciones así como la coherencia de las informaciones recogidas.

La confesión judicial forma parte de un conjunto de procedimientos utilizados para establecer la culpabilidad o la inocencia de un sujeto, o establecer la veracidad de una serie

---

<sup>349</sup> "Au for p nitentiel, il faut croire ce que le p nitent dit, qu'il avoue ou qu'il nie, m me sous serment. Mais il en est autrement au for judiciaire. Prudence et ruse! *Le dictionnaire des inquisiteurs, op. cit.*, p. 93.

<sup>350</sup> "On considère toujours que le texte d'une écriture a été plus profond ment sopes  que l'expression orale de la m me chose". *Ibid.*, p. 185.

de hechos. Responde a la necesidad de pruebas o de datos. Las declaraciones de los sujetos mismos son importantes pero no son prioritarios. Jerárquicamente el “hecho” tiene un lugar preponderante:

El hecho muestra, mejor que la palabra, la voluntad del agente. De esto resulta que consentir con la palabra es menos significativo que consentir en la acción. La calidad de los hechos denuncia la naturaleza de las intenciones. El hecho prueba más que la declaración.<sup>351</sup>

Sin embargo, juzgar sobre los hechos no era simple y entonces las declaraciones se volvían centrales. El diccionario de los inquisidores lo reconoce y añade:

Cada quien es considerado estar al tanto perfectamente sobre su propio hacer más que cualquier otro. De esto resulta que el acusado no necesita el consejo de nadie para responder ya que él puede muy bien deliberar sobre él mismo.

Lo que es interesante de este procedimiento es la noción de “hecho”. Se refiere a actos y tiene un fundamento empírico. Es decir que el “hecho”, aun cuando no sea percibido por los sentidos, existe como unidad de conocimiento y puede ser transmitido por la palabra, como representación. Lo que interesa en el dominio de la confesión judicial, no es un acto

---

<sup>351</sup> “Le fait montre mieux que la parole la volonté de l’agent. Il en résulte que consentir dans la parole est moins significatif que consentir dans l’action. La qualité des faits dénonce la nature des intentions. Le fait prouve davantage que l’aveu.” Chacun est censé être parfaitement avisé sur son propre fait et en savoir à ce propos plus que nul autre. Il en résulte que l’accusé n’a besoin du conseil de personne pour répondre, car il peut très bien délibérer sur lui-même. *Ibid.*, p. 205.

de contrición, subjetivo e interno como la culpabilidad y la tentación, sino una hecho. La Inquisición no juzgaba a los sujetos, en su percepción, porque tuvieron la tentación de hacer sino porque lo hicieron. Aun en el caso de procesos “construidos” conscientemente, las acusaciones se basan en “hechos”, que alguien habría “visto”. Los sujetos que deben dar explicaciones a la Inquisición, han pronunciado injurios, blasfemias o llevado a cabo rituales que expresan creencias herejes. Incluso, los acusados no siempre se arrepienten, los archivos están llenos de casos de impenitentes, sujetos que aceptan las prácticas que se les reclaman y no reniegan de ellas. Es en este terreno que la concepción del pecado nahua, tal y como es representado por Sahagún, presenta rasgos comunes con la concepción del “pecado” en la confesión judicial. Ninguna necesidad de desarrollar las técnicas de la confesión penitencial a los ojos de los religiosos del siglo XVI. Para éstos, el individuo es capaz de hablar de sus actos o de los actos, observables de otros, que los haya visto o que haya escuchado hablar.

Desde este punto de vista, el principio metodológico subyacente a una encuesta como la de fray Bernardino de Sahagún, es la convicción de que un sujeto, aún fuera de la confesión penitencial, puede situarse como sujeto-objeto para hablar de sí mismo y de sus actos pero que fuera de ésta, es necesario comparar y confrontar la información. Es posible resumir las distinciones entre las dos confesiones en un cuadro.

**Cuadro 10**

<b>Confesión penitencial</b>	<b>Confesión judicial</b>
<b>Dos participantes</b>	<b>Varios participantes</b>
Voluntaria	No voluntaria o por iniciativa de otro
Acusaciones internas	Acusaciones externas
Un sujeto culpabilizado que reconoce haber llevado a cabo actos reprochables "Me acuso de haber pecado"	Un sujeto que reconoce o no, haber llevado a cabo actos reprochables "Digo haber hecho o dicho"
?	Un tercero o terceros dicen haber visto u oído decir a otros.
El penitente es creído	El juez confronta las informaciones para determinar la veracidad
El religioso escucha y absuelve	El juez determina la existencia del crimen

Es posible observar que de estos dos esquemas de la confesión y de tratamiento de la oralidad, es el de la confesión judicial el que se adaptaba mejor a los objetivos del franciscano. Dos razones se encuentran al origen de las transformaciones que sufrirá el modelo. Primero, que lo que Sahagún demandaba no era una conciencia culpabilizante, y segundo porque no esperaba un discurso sobre el sujeto mismo sino sobre los actos de otro. Como ya se vio, su enfoque de la sociedad mexicana es la de un estadio pasado, los informantes son tratados como testigos.

En efecto, el franciscano era consciente de que no podía esperar una conciencia culpabilizada de parte de los sujetos por los actos llevados a cabo, ya que estos no eran "pecado" en el momento en que tuvieron lugar, ellos los habían visto o hecho pero teóricamente ya no se llevaban a cabo. Habían

sido destruidos o habían sido criminalizados. Las prácticas objeto de la descripción pertenecían a otro universo diferente al del momento de la enunciación. Quienes las habían practicado no podían tener una conciencia culpabilizante pues aún no habían sido evangelizados. Uno de los rasgos importantes de la confesión penitencial era la libre voluntad de pecar, es decir que el sujeto “pecador” reconocía haber hecho una elección y ejercido su libre albedrío, pero éste no era el caso de los indios:

La culpa desta tan gruel (*sic*) ceguedad que en estos desichados niños se escutaba no se debe tanto imputar a la crueldad de los padres, los cuales derramando muchas lágrimas y con gran dolor de sus corazones la exercitaban, quanto al cruelísimo odio de nuestro antiquísimo enemigo Satanás.<sup>352</sup>

Lo mismo pasaba en la confesión judicial. Que el acusado reconociera o no que sus actos fueron un crimen contra la voluntad divina y que los religiosos que los juzgaban vieran al demonio detrás de éstos, lo cierto es que consideraban que los sujetos habían ejercido su libre albedrío.

Sin embargo, en el caso de los indios, los misioneros reconocían que no habían sido aún suficientemente evangelizados, que eran “tiernos” en la fe. Es por esto que fueron puestos fuera del dominio de la Inquisición. Además también reconocía no tener todos los elementos necesarios para juzgarlos. Se conoce el escándalo que produjo el proceso

---

<sup>352</sup> Sahagún, *op. cit.*, L. 2, p. 107.



contra Diego de Ordaz por falso testimonio contra un indio al que acusaba de idolatría.<sup>353</sup>

### 7.3 LOS “HECHOS” Y SU REPRESENTACIÓN

Hemos querido mostrar a lo largo de esta sección cómo el método de Sahagún se inspiró en el utilizado por las encuestas inquisitoriales en su lucha contra las prácticas consideradas “supersticiosas”. Si pensamos que se trataba, para el franciscano, de escribir sobre una sociedad que sin tener conciencia rendía culto al demonio esto toma sentido. Vimos como esta caracterización se expresa en *a priori* que determinan los procedimientos para la esquematización de la sociedad mexicana: la distinción entre dos estados de la sociedad, la imposibilidad de una sociedad idólatra de regirse completamente por las leyes naturales, la utilización del concepto de “superstición” para englobar las prácticas que no responden a la noción de ley natural y la proyección de las características de los objetos de los tratados para practicar recortes y aislar objetos en la sociedad objeto de estudio.

Ahora bien, si es cierto que la unidad de conocimiento de base cambia en la medida en que lo que se busca no son declaraciones de culpabilidad sino testimonios, también es cierto que guarda características de éste. Lo que el franciscano busca son creencias, pero a partir de su manifestación

---

<sup>353</sup> *Procesos de Indios Idólatras y hechiceros*. Publicación del Archivo General de la Nación. México, 1912.

externa, es decir, prácticas “observables”. Sin embargo, no las “aprehende” a partir de la observación directa, sino de la representación que los testigos se hacen de ellas. Es verdad que Sahagún habla de su experiencia, de la observación en el terreno, pero esto es ocasional y responde a una lógica diferente de lo “observable” de la antropología actual, es una lógica no del presente, sino del pasado.

Lo observable de Sahagún se da después de haber obtenido la información. Es el mismo procedimiento que en los tratados de las supersticiones, primero se obtiene una representación de los sujetos sobre las prácticas para después reconocerlas en el terreno. Es el caso del reconocimiento que Sahagún hace de los nombres dados a las niñas, su relación con los cultos y que le permite posteriormente advertir a los otros religiosos para que eviten aceptarlos en el bautizo. Lo mismo para el culto de la virgen de Guadalupe, a propósito del cual nuestro autor dice:

Cerca de los montes hay tres o cuatro lugares donde se solían hacer muy solemnes sacrificios, y que venían a ellos de muy lejas tierras. El uno de estos es que aquí en México, donde está un montecillo que se llama Tepeaca, y los españoles llámanle Tepeaquilla, y ahora se llama Nuestra Señora de Guadalupe. En este lugar tenían un templo dedicado a la madre de los dioses, que la llamaban Tonantzin, que quiere decir “nuestra madre”. Allí se hacían muchos sacrificios a honra de esta diosa. [...] De donde haya nacido esta fundación de esta Tonantzin, no se sabe de cierto; pero esto sabemos cierto que el vocablo significa de su primera imposición a aquella Tonantzin antigua, y es cosa que Sancta Maria, no es Tonantzin, sino Dios inantzin. Páreceme

ésta invención satánica para paliar la idolatría debaxo equivocación de este nombre Tonantzin.<sup>354</sup>

Estas observaciones no podían haberse hecho sino después de haber sido registradas sobre el texto. El primer levantamiento de las informaciones responde a la lógica del “hecho representado”, según el cual le toca al sujeto describir lo que han visto o escuchado. Una lógica de este tipo necesita que lo que se describe sean acciones, objetos que serán asociados en adelante a “creencias”. Es esto lo que da a la *Historia general* sus particularidades estilísticas y que han despertado la admiración de los especialistas de la obra. Estas acciones se convierten en signos externos y ningún detalle debe ser descuidado ya que es susceptible de estar cargado de simbolismos. Así, por ejemplo, esta descripción de las capas utilizadas por los señores:

Todas estas mantas arriba dichas son sospechosas; la manta que se llama ixnextlacuiloli, y otra manta que se llama olin, que tenía pintada la figura del sol con diversos colores y labores.<sup>355</sup>

La *Historia general* nos presenta el cuadro detallado de una sociedad, prácticas, discursos, juegos, objetos, todo en un contexto preciso de utilización y en una lógica de sistema.

Los investigadores que se han ocupado de la obra de Sahagún y, en particular, sobre el método, asocian la obra de fray Andrés de Olmos, citado por Mendieta como el pri-

---

<sup>354</sup> *Ibid.*, L. 11, p. 808.

<sup>355</sup> *Ibid.*, L. 8, p. 506.

mero en recoger el testimonio oral el cual, como ya vimos, había participado en la encuesta inquisitorial, al lado de Castagnega, en Logroño. López Austin dice que el método de Sahagún es el producto del contacto entre culturas, la de los misioneros y la de la sociedad estudiada.<sup>356</sup> Si es verdad que la *Historia general* es tributaria de la experiencia desarrollada en el estudio de las supersticiones, que heredó un método y categorías, también es cierto que sufrió transformaciones en su aplicación en América por la novedad del terreno.

Cuando revisamos el método utilizado por los tratados de supersticiones, vimos que si es cierto que le dan un lugar importante a la oralidad, ésta tiene que pasar por el aparato libresco, lo que reduce su lugar ya que no es más que la constatación de lo que ha sido atestado por las autoridades. El testimonio oral no es más que la ocasión de añadir nuevos datos a los ya existentes y esto tiene que hacerse con coherencia aún al precio de su alejamiento de la realidad. Pero a pesar de este alejamiento, es un dominio en el que el registro de la oralidad debe hacerse sistemáticamente y con una delimitación precisa de las fuentes. Lo que no es el caso de las novelas de caballería, los cuentos o las vidas de santos que, si también le deben mucho al registro de la tradición oral, provienen de fuentes anónimas, sin datación precisa de las fuentes.<sup>357</sup>

---

<sup>356</sup> López Austin, A., "The research method of Sahagún", *op. cit.*, p. 119.

<sup>357</sup> Martin, H. J., parle des échanges existants entre la tradition orale et la littérature cléricale, de la notation que les clercs font des récits issus du paganisme et des transformations subies par les récits mythologiques dans cette procédure. Cet enregistrement de l'oralité est christianisé, pensons à la légende du graal, et ses sources restent obscures. Ce n'est pas le registre systématique qui date et certifie l'origine des témoignages. *Histoire et pouvoir de l'écrit*, Paris, Perrin, 1988.

En América, y en Sahagún en particular, el levantamiento del testimonio oral se deshace del aparato escolástico escrito, que caracteriza a la interpretación utilizada por los tratados de supersticiones. Aquí se trabaja sobre informaciones inéditas, de las cuales ninguna autoridad ha hablado. Esto no quiere decir que no hay interpretación, que el dato es “puro”, lo que por otro lado no existe, sino que aun y cuando el cuadro conceptual esté detrás, se trata del primer registro escrito de las prácticas objeto del libro. Esto es tan cierto que Sahagún expresa su temor de que se piense que él ha inventado lo que describe.<sup>358</sup> La *Historia general* nos ofrece el cuadro de la sociedad mexicana, dibujada por sus informantes, matizado por el trabajo de traducción y de segmentación de Sahagún, pero que se ha deshecho del aparato erudito de la escolástica.

Dos conclusiones se imponen en lo que concierne a la verosimilitud de las informaciones proporcionadas por Sahagún. Por un lado, que posiblemente las prácticas de los mexicanos se encontraban aún vivas aunque no se produjeran públicamente, ni con el mismo fasto. Esto es expresado por Sahagún:

Pero duró poco, porque 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 que tener ese 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 agora cesa de haber muchas heces de idolatría y de borrache-

---

<sup>358</sup> Cf. Capítulo de la Segunda parte.

ría, y de muchas malas costumbres; lo cual se hubiera mucho remediado si aquel negocio fuera adelante como se comenzó, y como fue en pocas partes fuera en todas, y perseverara hasta agora; ya casi está imposibilitado de remediarse.<sup>359</sup>

Si es cierto que el franciscano se encontraba cansado al final de su vida, cuando escribe esto, también es cierto que nadie mejor que él podía reconocerlas. De la misma manera, Sahagún recoge informaciones de la tradición escrita náhuatl, él mismo atestigua el origen de sus primeras informaciones como provenientes de las pictografías que sus informantes traducen y anotan. Podemos suponer que estos elementos, como para las religiones judía y maura, daba garantías de una menor deformación al pasar a lo escrito.

Por otro lado, el concepto acumulativo no funcionaba para las idolatrías de este lado del continente como lo había hecho para la hechicería diabólica en Europa, ya que se trataba de su primer registro escrito. Nada existía antes sobre lo cual se podía re-escribir y aunque Sahagún lo intente, como es el caso del dicho del que ya se habló, en el cual el franciscano intenta reconocer el pensamiento de Platón.

El trabajo acumulativo será la obra de los extirpadores de idolatrías del siglo xvii. En esto último el discurso se mantendrá en las leyes del género del tratado de supersticiones a partir de lo que escriben los misioneros del siglo xvi y posiblemente influenciados también por las prácticas populares traídas en las migraciones.

---

<sup>359</sup> Sahagún, *op. cit.*, L. 10, p. 631.

Pensamos haber mostrado en esta parte del trabajo de qué manera el método utilizado por Sahagún es tributario del utilizado para las encuestas llevadas a cabo en la lucha contra las supersticiones en Europa. También es cierto que el terreno en el que se aplica le lleva a perfeccionarlo en la medida en que no se trata de describir una sociedad hereje sino idolátrica. Esto es importante en la medida en que produce transformaciones en los principios metodológicos bajo los cuales estudia la sociedad mexicana. Sahagún no confiesa, interroga, no busca declaraciones de reconocimiento de la culpa sino testimonios e informaciones. La unidad de base cambia ya que la figura de acusado desaparece para dar lugar sólo al testigo, las informaciones se obtienen en tercera persona. Logra, en esta medida, presentarnos una visión totalizante, relativa y sistemática de las prácticas indígenas. Se trata ahora de revisar cómo se van dando estas transformaciones hasta dejar un método que se reconocerá más tarde como precursor de la etnografía.





*Los nahuas eran los que hablaban la lengua mexicana,  
aunque no la hablaban ni pronunciaban tan claro  
como los perfectos mexicanos.<sup>360</sup>*  
Fray Bernardino de Sahagún

## TERCERA PARTE

### LA REPRESENTACIÓN DEL “OTRO”

---

<sup>360</sup> *Ibid.*, L. 10, cap. XXIX, §5°, p. 659.



## EL ETNÓGRAFO

### 8.1 PRECURSORES Y FUNDADORES

Hace tiempo que en los libros de antropología, los misioneros del siglo XVI en América tienen el lugar de fundadores de la antropología y no hay historia de la antropología mexicana que no empiece recordando el trabajo de fray Bernardino de Sahagún, considerado como uno de los más importantes, no sólo por la talla sino por la importancia de las informaciones que contiene, y por el método utilizado para obtenerlas. Es en estos términos que lo presenta Baudot pero no es el único, y si es verdad que esta calificación de su trabajo no es cuestionada por ningún conocedor de su obra, se trata de comentarios al margen y los criterios utilizados no son unánimes. La cuestión nos interesa ya que es importante que, junto al título de precursor, se revisen los aportes hechos a una ciencia determinada en

el estado de conocimientos de la época sin lo cual la historiación de ésta pierde sentido.

Cuando F. Affergan revisa el método etnográfico afirma que para que exista “un método” es necesario que una historia nos lo muestre, ya que no se puede medir su eficacia “sino mirando el estado de objeto en el pasado” para saber que es lo que aportó de nuevo en su conocimiento y lo que existe hasta ahora no es una historia formal, sino una serie de “historias”.<sup>361</sup> Suponemos que se refiere al hecho de que según el punto de vista de cada historiador, se hace surgir el nacimiento de la disciplina en momentos diferentes y, dice Menget, “según que uno privilegie la descripción y la observación del otro o el sistema de referencias que permiten pensarlo, se le atribuirá o a Aristóteles o a Herodoto la paternidad”.<sup>362</sup> Sin embargo, un manual de antropología como el de F. Laplantine,<sup>363</sup> propone como punto de partida de la “reflexión antropológica”, el descubrimiento del nuevo mundo. Esto nos permite ver la distancia existente entre las diferentes “historias de la antropología”.

La dificultad de historiar la disciplina, según Affergan, proviene de la dificultad misma que tiene la disciplina para definir su objeto de estudio. Así, lo que se ha hecho es privilegiar los “momentos fuertes” de la reflexión que los hombres, a lo largo de la historia, han elaborado sobre grupos considerados como diferentes y de hacer la historiografía de

---

<sup>361</sup> *Ibid.*, p. 133. “qu'en embrassant l'état de l'objet dans le passé”.

<sup>362</sup> Menget, P., artículo “l'histoire de l'ethnologie” en *encyclopaedia Universalis*, “selon que l'on privilégie la description et l'observation de l'autre, ou le système de références qui permettent de penser l'autre, on attribuera tantôt à Aristote, tantôt à Herodote cette paternité”.

<sup>363</sup> *Op. cit.*, p. 35.

las diferentes configuraciones del saber en que han tenido lugar estas reflexiones.

Es tal vez por esto que las historias de la antropología mencionan raramente, de manera explícita, la relación del trabajo de los precursores con el objeto de la disciplina. En general se habla del método, la observación en el campo, el trabajo con la lengua, salvo si se considera, como lo plantea Laplantine y lo deja entrever Métraux, que el objeto es el hombre en su concepción universal, pero aun así los precursores pasaron de lado, ya que según Laplantine, este concepto no aparece sino hasta el siglo XVIII. ¿Los misioneros y los viajeros se consideran como tales porque trabajaron sobre sociedades de las cuales la antropología se ocupa tradicionalmente? ¿No será ésta, sin embargo, una concepción muy estrecha del objeto de estudio de la disciplina, sobre todo en un momento en que la antropología se pregunta si tiene posee un objeto empírico o más bien un procedimiento metodológico?<sup>364</sup>

Es posible señalar que estos autores, renacentistas en términos de la composición de sus obras, son clasificados como los representantes de una *prehistoria* de la disciplina en la medida en que sus trabajos no responden, según algunos historiadores de la antropología, al ideal científico de los etnólogos de terreno ya que el proselitismo religioso les alejaba de las finalidades de éste.<sup>365</sup>

A. Métraux escribía en 1963, en los *Cahiers d'histoire mondiale*, que "sólo se dará el título de fundador de la antropo-

<sup>364</sup> Laplantine, *op. cit.*, p. 16.

<sup>365</sup> Laplantine, F. *L'anthropologie*, Chapitre I "la préhistoire de l'anthropologie", París, Payot et Rivages, 1987, p. 35-50.

logía a los estudiosos que supieron sacar partido de los trabajos que le proporcionaron los viajeros” para crear una ciencia del hombre. Con esto deja entender que “sacar partido” de los materiales suponía la elaboración de estudios comparativos cuyo alcance fuera universal, y otorga el título de “primer tratado etnológico comparado” a la obra de Lafitau, *Moeurs des sauvages Américains comparées aux mœurs des premiers temps* (1724). En lo que toca al resto de viajeros y misioneros se propone “pasar revista brevemente a un cierto número de autores franceses de los siglos XVI y XVII que describieron las costumbres de los indios de ese continente (América) y resaltar lo que, en sus escritos, presagia los descubrimientos y los métodos de la etnología moderna”.<sup>366</sup> Si el artículo de A. Métraux sólo se refiere a los misioneros y viajeros franceses, se puede decir como lo señala Monod-Bequelin, que no existe una especificidad francesa en la aprehensión de los grupos indígenas del nuevo mundo ya que los marcos de percepción son *grosso modo*, los mismos para todos los europeos que los observaron.<sup>367</sup> Si hay diferencias, éstas corresponden, por un lado, a las realidades de los grupos étnicos y, por otro, a la extensión de los estudios debido al proyecto colonizador. En el caso de los viajeros y misioneros franceses los estudios responden a iniciativas personales

<sup>366</sup> “On ne décernera le titre de fondateur de l’ethnologie qu’aux savants ayant su tirer parti des matériaux que leur fournissaient les voyageurs”...“passer brièvement en revue un certain nombre d’auteurs français du xvième et du xviième siècles qui ont décrit les mœurs des Indiens de ce continent (L’Amérique) et de mettre en lumière ce qui, dans leurs écrits, fait présager des découvertes et des méthodes de l’ethnologie moderne” A. Métraux, “les précurseurs de l’ethnologie en France du xvième au xviième”, en *Cahiers d’histoire mondiale*, VIII-3, (1963), p. 721-738.

<sup>367</sup> Monod-Bequelin, A., “La parole et la tradition dans les récits des chroniqueurs aux xvième et xviième siècles” en *Amerindia*, N° spécial 6, 1984, p. 297-348.

mientras que los que se produjeron en las colonias españolas tenían frecuentemente un soporte institucional, como la encuesta de 1577 encargada por el Consejo de Indias o los trabajos de misioneros desarrollados en el marco de un proyecto evangelizador.

Los precursores son, en esta tradición, aquellos cuyas obras "dejan presagiar" los elementos que constituirán, más tarde cuando el proyecto científico se perfile, algunas características reconocidas por la disciplina como tuyas pero de las cuales, estos pioneros, no pudieron sacar partido, es decir, no constituyeron estudios comparativos de costumbres. La época fundadora se sitúa, en la mayor parte de historias de la disciplina, en el siglo XVIII, en el que, dice Laplantine, se constituye "un saber científico (o con pretensiones científicas) que toma al hombre como objeto y ya no la naturaleza".<sup>368</sup> ¿Cuáles son estos elementos, identificables en el discurso de los precursores que los definen como tales? Por otro lado, es posible constatar que la obra de Sahagún, como otras de la misma época a excepción de la de fray Bartolomé de las Casas y José de Acosta, no es considerada como etnológica sino como etnográfica. La pregunta aquí es si esta diferenciación es establecida con los criterios de que el estructuralismo teorizó, es decir entre la etnografía considerada como la etapa de recolección de datos y la etnología explicativa de una cultura en particular.

Si observamos los criterios citados en la definición del trabajo de Sahagún para situarlo en tanto que precursor, ve-

---

<sup>368</sup> "Un savoir scientifique (où à prétention scientifique) prenant l'homme comme objet de connaissance, et non plus la nature". *Op. cit.*, p. 13.

remos que en general se habla de la descripción de lenguas, de “costumbres”, de la recopilación de la tradición oral y, como dice C. Blankcaert, de la “observación participativa”. Es decir, algunos de los procedimientos reivindicados para el método etnográfico según la distinción clásica establecida por Marcel Mauss y posteriormente por Lévi-Strauss. En esta tradición antropológica, a la etnografía le toca la recopilación de la información a partir de la observación en el terreno, a la etnología la primera interpretación de los datos, etapa de síntesis y de construcción de modelos y, a la antropología, una segunda etapa de síntesis con base en las conclusiones de la etnología con un objetivo de conocimiento global del hombre.<sup>369</sup>

Los precursores, desde este punto de vista, contribuyeron a la ciencia antropológica no sólo en la construcción de un método para la recolección de datos, sino aportando escritos que los etnólogos modernos utilizan aún para reconstruir prácticas. No obstante, C. Blankcaert señala que los misioneros se mostraron “en su conjunto, incapaces de descifrar el código cultural de los pueblos en los que ejercieron un ministerio frecuentemente opresivo” aunque “contribuyeron mayoritariamente al conocimiento de la *cultura material y sobretodo* de lenguas exóticas”.<sup>370</sup> Ahora bien, podemos preguntarnos ¿qué significa “descifrar los códigos culturales? ¿Significa que se mantuvieron en la *superficie* con sus

---

<sup>369</sup> Lévi- Strauss, C., *Anthropologie structurale*, Paris, Ed. Plon, 1974, p. 412.

<sup>370</sup> *Naissance de l'ethnologie* *Anthropologie et missions en Amérique au XVIème et XVIIème siècle*, Paris, Les éditions du cerf, 1985, Introducción de C. Blankcaert, p. 11-21. “dans l'ensemble, incapables de déchiffrer le code culturel des peuples chez lesquels ils exercèrent un ministère souvent pesant”, “contribuèrent majoritairement à la connaissance des *cultures matérielles* et surtout des langues exotiques”.



inventarios de comportamientos e intercambios? ¿Que no lograron a descifrar *significaciones* en "lo que los hombres no piensan habitualmente fijar en la piedra y el papel (nuestros gestos, los intercambios simbólicos, los más íntimos rincones de nuestro comportamiento)"?<sup>371</sup>

Cuando G. Baudot, entre otros, establece una relación entre el trabajo lingüístico de los misioneros y dice que al inclinarse sobre las diferencias semánticas revelaban ya una cierta manera de concebir y explicar propia a los aborígenas, ¿seren sémantiques,<sup>372</sup> ¿no nos encontramos en el terreno de las significaciones? Cuando Sahagún, en un fragmento que ya hemos citado, nos explica que el término *teotl* por sus contextos morfológicos puede ser utilizado en el sentido del *bien* o del *mal*, que sirve para designar los extremos, lo extraordinario y deduce de esto que por eso los mexicanos tomaban por dioses todo lo que los maravillaba ¿no se encuentra en el terreno de las significaciones? ¿Qué es una significación para el proyecto científico de la antropología? Estas preguntas nos llevan a revisar la relación entre la experiencia del trabajo de campo, la observación y la escritura ya que es ahí en donde se plantea la problemática. Cuando los misioneros describen las sociedades indígenas, ¿qué es lo que observan? ¿qué es lo que registran? Podemos resumir estas cuestiones en la que se plantea C. Calame cuando analiza el discurso de Pausanias: ¿Qué es lo que se espera de la descripción en la antropología?

---

<sup>371</sup> Laplantine, F., "ce que les hommes ne songent habituellement pas à fixer sur la pierre et le papier ( nos gestes, nos échanges symboliques, les moindres recoins de nos comportements)" *op. cit.*, p. 20.

<sup>372</sup> Baudot, G., *op. cit.*, p. 72.

J. Clifford, en su ya célebre artículo sobre el autor en antropología, ponía de relieve que lo que se denomina la “textualización” consiste en una “traducción” de la experiencia del investigador de campo para transformarla en *corpus*. Es evidente que lo que los misioneros hacen es esta textualización de su experiencia y es en ella en la que se centra la noción de significación que se encuentra debate en esta diferenciación entre precursores y fundadores, entre etnografía y etnología.

Si problematizamos así la caracterización genérica de la obra de Sahagún es en el objetivo de analizarla a la luz de las controversias que se han suscitado al interior de la disciplina antropológica y poder mostrar que si es cierto que los estudios de supersticiones están a la base de la *Historia general*, el franciscano marca una separación entre *herejes* e *indios*, y que en esta separación dibuja la que se llevará a cabo más tarde entre la etnología y el folclor. Para esto daremos la vuelta sobre la noción de significación y de descripción en el método etnográfico.

## 8.2 ETNOGRAFÍA Y DESCRIPCIÓN

La etnografía y la descripción se relacionan de manera muy específica. Para Borel, la descripción es la forma del lenguaje natural por oposición a los lenguajes formalizados, que ha sido adoptada por el discurso científico en general, en antropología su estatus es revelador del trabajo de campo.<sup>373</sup>

---

<sup>373</sup> Borel, J. M., “Le discours descriptif, le savoir et les signes” en *Le discours anthropologique*, *op. cit.*, Capítulo I, p. 21-69.

Lévi-Strauss, por ejemplo, habla de la descripción como un constituyente del método etnográfico. En efecto, esta forma textual es algo más que un medio para la exposición del etnógrafo, es el dato mismo sobre el cual la antropología funda su reflexión sobre la producción del hombre.

La ciencia antropológica se plantea como una ciencia empírica, sus reflexiones se hacen sobre descripciones que tienen un referente "real", lo oído y lo observado por el que describe. La autoridad de las informaciones proviene de la presencia del etnólogo en el terreno de observación, como lo expresa Borel, en el "yo estuve ahí". Pero a diferencia de otras ciencias empíricas, la antropología no puede reproducir el fenómeno observado. La descripción que hace el etnógrafo de lo que ve y escucha se convierte en el hecho mismo, el cual servirá como dato para trabajos posteriores. La antropología fija por medio de la descripción lo que no puede ser reproducido. En antropología la experiencia precede a la observación y a la hipótesis ya que cada sociedad estudiada por el antropólogo es en sí una experiencia, pero ingobernable en la medida en que se trata de hombre cuya conducta no puede ser dirigida, como lo haría el experimento con los objetos. Es por esto que tiene que elaborar modelos que puedan ser manipulados. La elaboración de esos modelos es el trabajo del antropólogo y se producen a partir de los datos aportados por el etnógrafo, el cual debe identificar, en la sociedad observada, aquello que es "significativo" para el proyecto etnológico.

El procedimiento descriptivo en etnología tiene como fundamento el principio de que "el sentido de una cultura es *visible* para alguien que viene del exterior en tanto que *forma* y

que ésta es significativa para la ciencia antropológica en la medida en que puede ser relacionada con otras formas, en una óptica comparativa".<sup>374</sup> Pero lo que un sujeto *mira* se encuentra determinado por lo que él sabe, lo que conoce. La descripción se vuelve una interpretación de doble sentido. Por un lado, los hombres que el etnógrafo observa le dan un sentido a lo que hacen o dicen y, por otro, el etnógrafo tiene sus propios referentes para decidir qué es lo que tiene sentido para los hombres observados y para él, ya que lo que anota debe corresponder a su propio proyecto científico. Encontrar "significaciones" en etnografía quiere decir "identificar" lo que tiene sentido para la sociedad observada, pero también para él como investigador. Cuando un antropólogo identifica "algo" se pregunta sobre su significado y "se esfuerza por traducir en su lenguaje, reglas dadas en un primer momento en otra lengua".<sup>375</sup> En el procedimiento antropológico se utiliza una terminología cargada de sentido para hablar o describir otro código que tiene ya un sentido para los que lo utilizan. El etnógrafo encuentra su objeto constituido ya en otro sistema de referencia distinto al suyo y es este sistema su objeto de investigación.<sup>376</sup>

Es en este proceso de traducción que, para D Spencer, el etnógrafo elabora interpretaciones de dos tipos. Por un lado,

---

<sup>374</sup> "Le sens d'une culture est *visible* pour quelqu'un qui vient de l'extérieur en tant que *forme* et il prend une signification pour la science qui s'en occupe si cette forme peut être mise en relation avec d'autres formes dans une optique *comparative*". Borel, J. M., "La schématisation descriptive: Evans -Pritchard et la magie zandé", en *Le discours anthropologique*, *op. cit.*, p. 170-225.

<sup>375</sup> "Il s'efforce de traduire dans son langage des règles primitivement données dans une langue différente", *Ibid.*, p. 20.

<sup>376</sup> Borel, J. M., "Le discours descriptif...", *op. cit.*, p. 27.

las traducciones y el registro de lo que se dijo, tratados con comentarios descriptivos destinados a fundar una similitud lingüística para los términos traducidos o una interpretación en el caso de las declaraciones de los informantes. Por otro lado, distingue las interpretaciones que denomina mediadoras, doblemente indirectas, que descansan en las declaraciones de los indígenas, pero también en las reflexiones de lo que el etnólogo encuentra en el terreno para clasificar con conceptos utilizados por la disciplina, tales como "matrimonio", "sacrificio", etcétera. El trabajo del antropólogo, dice Spencer, consiste en reagrupar y producir representaciones consideradas como significantes.<sup>377</sup>

Si para Spencer esta tendencia a la interpretación lleva a la conclusión de la inexistencia de una ciencia antropológica que sea explicativa, descriptiva y científica, para otros autores el problema se sitúa en otro lado. Affergan afirma que el problema de la ambigüedad en antropología consiste en que al objeto se le asigna de entrada una función discursiva y textual, el objeto "se encuentra desde su origen designado por una operación sintáctica. Lo que es ambiguo es su modo de expresión".<sup>378</sup> La descripción, en tanto que forma del lenguaje *natural*, sólo puede proporcionar representaciones interpretando, sin interpretación no hay objeto, pero esto es verdad para todas las ciencias en la medida en que se trata de representar "algo" en el espíritu, de situarlo

<sup>377</sup> Spencer, D., "L'interprétation en anthropologie" en *L'homme*, n°21, (Janvier-mars 1981, p. 79.

<sup>378</sup> "Il est affecté, dès l'origine d'un enracinement syntactique. C'est son mode d'expression qui est ambigu." Affergan, F. *Critiques anthropologiques*, Paris, Presses de la fondation national de sciences politiques, 1991, p. 131.

en el campo del pensamiento. Para Borel la interpretación no impide a la antropología tener un carácter científico, pero no se puede distinguir una etnografía interpretativa y una antropología explicativa. La monografía etnográfica en tanto que producto del lenguaje tiene que pasar por un proceso de interpretación, pero la antropología es “el lugar de transferencia de un sistema conceptual y lingüístico secundario de objetos construidos, en primera instancia en un orden del lenguaje” y de ahí su carácter explicativo e interpretativo.<sup>379</sup>

Independientemente de la discusión sobre la pertinencia o no de diferenciar a la etnografía de la etnología y de la antropología, existe un punto de coincidencia en lo que Clifford denomina la textualización de la experiencia. Esto es que la redacción de una monografía etnográfica, para rendir lo observado, comprende tanto descripciones como explicaciones e interpretaciones. Si no existe un modelo único de escritura, lo que se explica por las diferentes concepciones que cada etnógrafo tiene de su disciplina, hay sin embargo en todas las etnografías características que pueden ser consideradas como tendencias propias al trabajo que se desarrolla en el campo de investigación y que va dejando sus huellas en ciertas figuras retóricas, formas de tratamiento de las declaraciones de los informantes, etcétera. Estas tendencias pueden ser clasificadas en cuatro grupos:

---

<sup>379</sup> “Le lieu de transfert dans un système conceptuel et langagier second d’objets construits dans une première mise en forme, elle même d’ordre langagier” C. Calame, “Du figuratif au thématique: aspects narratifs et interprétatifs de la description en anthropologie de la Grèce Ancienne”, en *Le discours anthropologique, op. cit.*, cap. VI, p. 116.

- Una tendencia a la sinécdoque mediante la cual se constituye un sujeto colectivo que se supone representativo de lo que hacen, dicen o piensan todos los individuos de una colectividad, así como de las acciones que se registran. Cuando un etnógrafo da cuenta de una actividad, ésta se supone que tiene un carácter repetitivo, iterativo por oposición a las acciones singulativas o eventuales. Un ritual es el ejemplo típico de esta tendencia.
- Una tendencia a la metáfora, mediante la cual se adjudica un sentido, se explican las acciones o las declaraciones de los sujetos de la colectividad. F. Affergan da un ejemplo de esta metaforización: "Cuando los informantes hablan de una montaña como de una madre, esto significa que ven a la montaña como un vientre que da a luz lluvias fértiles o como una tierra productiva".<sup>380</sup> Lo que se denominan "significaciones" pueden ser clasificadas dentro de esta tendencia ya que consisten en una reformulación de lo que ha sido "observado" o "escuchado".
- Una tendencia a la utilización del estilo indirecto en la interpretación y la explicación, sin que sea posible, frecuentemente, reconstruir el enunciado inicial. Los discursos registrados, juegan en general el papel de descripciones que justifican las reformulaciones.
- El carácter esencialmente descriptivo de la etnografía con el objetivo de "mostrar" una cultura a pesar de la

---

<sup>380</sup> "lorsque les informateurs parlent d'une montagne comme d'une mère, cela signifie qu'en fait ils voient la montagne comme un ventre accouchant des pluies fertiles ou comme une bonne terre", *op. cit.*, p. 38.

utilización de otras formas discursivas como la narración o la argumentación. La descripción es concebida como un procedimiento de reformulación de los que “vale” para dos culturas, la del investigador y la del investigado.

El objetivo de estos procedimientos es el de “traducir” para un público especializado, aportar datos que puedan ser puestos en relación comparada con otros datos para la elaboración de modelos.

Ahora bien, si descifrar los códigos culturales es traducir por medio de un metalenguaje, ¿por qué se considera que los misioneros no pudieron hacerlo? ¿No será que lo que está en juego es más bien la definición del objeto de la descripción?

### 8.3 EL OBJETO EN ANTROPOLOGÍA

Cuando Lévi-Strauss aborda el folclor, reivindica su pertenencia a la disciplina antropológica aun cuando su dominio se sitúe en la sociedad misma del observador y lo justifica “por la naturaleza arcaica de los hechos estudiados (por lo tanto alejados en el tiempo sino en el espacio) y por el carácter colectivo e inconsciente de las ciertas formas de actividad social en todas las sociedades “, y por lo mismo “por o por el objeto o por el método”.<sup>381</sup> El hecho de que se prefieran las

---

<sup>381</sup> Lévi- Strauss, C., *Anthropologie structurale*, op. cit., p. 418, “par la nature archaïque des faits étudiés (donc, très éloignés dans le temps sinon dans l’espace), soit par le caractère collectif et inconscient de certaines formes d’activité sociale dans toute société), “soit par leur objet, soit par leur méthode”.



sociedades llamadas "primitivas", continúa Lévi-Strauss, es porque permiten la distancia entre el observador y lo observado ya esas sociedades son lejanas y esta distancia espacial permite que se genera la "duda antropológica".<sup>382</sup> De esto se sigue que las sociedades "no-occidentales" o "primitivas" no representan el objeto que define a la antropología y por lo cual no conllevan a la definición de los precursores. Es decir que no lo son por haber trabajado con las sociedades objeto de la antropología. El hecho de que se haga dividir la historia de la disciplina a partir de estos viajeros o misioneros sería, desde la perspectiva de Lévi-Strauss por la lejanía que permite generar la "duda antropológica".

Si revisamos otros discursos, en los cuales se sugiere el nacimiento de una mirada etnográfica, encontramos la referencia a la antigüedad –Herodoto con los Scitas o Pausanias con los Galos– y, en la Edad Media los viajes de Roubrok y de Plincarpan en Asia. Encontramos aquí también la descripción de sociedades particulares pero con un elemento nuevo, el griego que observa a los galos o a los iberos, ambos occidentales, pero uno de ellos, el observador se define como "diferente", el griego frente al bárbaro. Lo importante aquí es que el observador se sitúe en la diferencia.

¿El objeto de la antropología será el "otro", el que permite "la intersección de dos subjetividades? Pero, ¿quién es el otro?, se pregunta F. Affergan, quien, por otro lado, no es el único a erigirse de manera crítica frente a una utilización indistinta del término. Lévi-Strauss reconoce que la definición del "otro", en tanto que objeto de la antropol-

---

<sup>382</sup> Lévi Strauss, C., *Anthropologie structurelle deux*, op. cit., p. 29.

gía, como alguien alejado en el tiempo o en la geografía, corre el riesgo de no poder alcanzar las propiedades intrínsecas del objeto, sino sólo de expresar la posición relativa y cambiante del sujeto en relación al "otro".<sup>383</sup> Esto es evidente cuando observamos que en la historización que la antropología hace de la disciplina, esta diferenciación entre un sujeto que observa y el observado, toma dimensiones diferentes según el contexto histórico en el que tiene lugar. Entre "el bárbaro" del griego, "el pagano" del cristiano y el "salvaje" de los enciclopedistas no sólo hay diferencias en la definición de los sujetos-objetos, sino también del método para aprehenderlos.

Lo que ahora denominamos un saber etnográfico no está ausente ni en la antigüedad ni en la Edad Media, pero hay un acuerdo sobre el hecho de que no se trata más que de accidentes descriptivos que no crearon las condiciones para nuevas observaciones. Contrariamente, el descubrimiento y la colonización del nuevo mundo, por el tipo de interrogaciones que suscitó sobre el origen de los hombres que lo poblaban, impuso la creación de un nuevo saber que engendró una serie de reflexiones que se desarrollarán en los siglos siguientes transformando las preguntas del principio.

En la diferenciación entre precursores fundadores se puede observar que el criterio seguido es el que divide etnografía de etnología ya que los primeros son precursores-etnógrafos y los segundos fundadores-etnólogos. Se podría decir que el método nació antes que el objeto. Los misioneros prefiguraban un método puesto que, siguiendo a los

---

<sup>383</sup> *Ibid.*, p. 38.

mismos historiadores, el objeto no surgirá sino en el siglo xvii, cuando el trabajo se vuelve comparativo y explicativo de las diferencias entre las *costumbres* de los diferentes grupos humanos.

Ahora bien, las relaciones entre la actividad etnográfica y la etnología y la antropología, son de naturaleza distinta según la escuela que las teoriza. Para la escuela *británica de la antropología de terreno*, esta distinción no existe, la observación participación es la norma de la descripción y el investigador, por su formación debe describir con la mayor objetividad el sentido de los hechos y los gestos.<sup>384</sup> Para esta escuela, el problema de los precursores consiste, como lo dice Clifford, en que para estos nuevos investigadores de campo, el conocimiento de los pueblos indígenas "no fue alimentado por las mejores hipótesis, ni por una actitud suficientemente neutra".<sup>385</sup> En estas condiciones podemos preguntarnos si las descripciones así elaboradas por estos precursores pueden ser utilizadas actualmente. En la antropología estructural, al contrario, existe la ya mencionada separación entre etnografía y etnología y se reconoce que la captura de datos puede llevar la marca de la subjetividad etnográfica, pero en la medida en que estos datos serán tratados a través de relaciones lógicas en la construcción de modelos, se verán, por así decirlo, objetivizados. De esto resulta que aún si la recopilación de la información por los misioneros y los viajeros llevan la marca de la subjetividad, pueden ser utilizados en la medi-

<sup>384</sup> Kilani M., "Que de *hau!* Le débat autour de l'essai sur le don et la construction de l'objet en anthropologie", en *Le discours anthropologique*, *op. cit.*, Cap. 4.

<sup>385</sup> Clifford, J., "ne fut pas alimentée par les meilleures hypothèses scientifiques ni par une attitude suffisamment neutre", *op. cit.*, p. 93.

da en que la perspectiva comparatista y la construcción de modelos practica recortes que tienen por resultado la selección de las informaciones pertinentes.

Este trabajo de selección de datos practica una ruptura entre lo que se denomina “el enraizamiento semántico” a favor de una “concepción sintáctica”, es decir que los enunciados son retraídos del tiempo y del espacio en el que fueron emitidos, del contexto comunicativo.<sup>386</sup> Es lo que Affergan denomina el enraizamiento sintáctico del objeto, condición *sine qua non* de comparación, es ésta la marca del trabajo del etnólogo y del antropólogo. La etnografía interpreta cuando textualiza la experiencia y el etnólogo y el antropólogo cuando separan esta textualización vuelta *corpus* y la tematizan, la traducen a las categorías propias de la disciplina. Se puede decir que la diferencia entre el precursor etnógrafo y el fundador etnólogo radica, más que en la diferencia entre una actividad subjetiva e interpretativa y otra explicativa y científica, o a pretensión científica en el caso de los fundadores del siglo xvii, en el proyecto específico para el que escriben desde un contexto histórico. Es desde este contexto que, precursores o fundadores, construyen su objeto de observación y de reflexión, así como los medios utilizados para esta actividad.

Hay que preguntarse cuál es el proyecto en el que se enmarca la producción de estos hombres. Esto es importante en la medida en que una significación responde, como se mencionó, al entrecruzamiento de dos sistemas de referencia, y es necesario preguntarse qué es lo que era significativo

---

<sup>386</sup> “Le savoir et les signes...”, *op. cit.*, p. 54.

para los misioneros que desplegaban su mirada sobre el nuevo mundo. Esto determinaba el método utilizado y las formas para la textualización de la experiencia.

Cuando Monod Bequelin se ocupa de los textos de los misioneros y de los viajeros franceses del siglo xvi y xviii, en América, se confronta al hecho de que conforme va pasando el tiempo, estos textos presentan cada vez menos las marcas de introducción de los discursos recopilados y en su lugar introducen disertaciones eruditas. La autora no cree que esta particularidad provenga de que los primeros se encontraran más cerca del trabajo de campo que los segundos, ya que señala que Thevet, quien escribió su obra con los testimonios que le proporcionaron los repatriados, las marcas de los discursos se encuentran ausentes, mientras Lafitau, quien pasó diecisiete años entre los algonquinos y los hurones, estas marcas son abundantes y no es posible distinguir, estilísticamente, un salmo bíblico de un discurso de los guerreros hurones. Para ella este comportamiento paradójico se explica porque el escritor del siglo xvi se encuentra más cerca de la cultura oral y de ese hecho de los discursos de amerindios que el escritor del siglo xviii.<sup>387</sup>

Pero también es posible que lo que Monod Bequelin percibe como una paradoja pueda explicarse por los propósitos a los que responde la obra. En efecto, Lafitau da por objetivo un estudio comparativo de las "costumbres" y para esto se propone "relacionar dos objetos lejanos para conocerlo uno en relación al otro", para lo cual tuvo que separar secuencias de enunciados que respondían a la definición de

---

<sup>387</sup> Monod Bequelin, A., *op. cit.*, p. 306.

“costumbre”, separar enunciados de su contexto lo que le llevó a borrar las marcas de introducción de los discursos.<sup>388</sup> Es posible observar que la etnología, o lo que se considera como tal por oposición a la etnografía, practica este recorte de enunciados, lo que, por otro lado, ha sido objeto de crítica, no tanto por la extracción de enunciados de su contexto, sino por los términos utilizados para reagrupar en vistas de la comparación. Se estima que los difusionistas rigidizaron la cultura lo que impedía una verdadera comparación. Es con Radcliff Brown, quien propone los conceptos de estructura, de función y de sistema social que la comparación vive un verdadero desarrollo ya que pone en paralelo sistemas de relaciones y no de “costumbres” o de “cosas”.<sup>389</sup>

Así, los fundadores, aun habiendo estado en el campo, contaban de antemano con una serie de textos que habían sido escritos por otros antes que ellos sobre las mismas sociedades, lo que permite decir que los precursores son aquellos cuyas descripciones dieron lugar a nuevas observaciones. Contrariamente, los hombres del siglo xvi, misioneros y viajeros, se dirigen a una primera aprehensión de lo desconocido y para eso compilan una serie de textos, de materiales “brutos” que serán posteriormente fragmentados, estudiados y comentados. Los misioneros del siglo xvi, venían de un mundo en el que el saber era libresco, aun si la imprenta sólo estaba en sus inicios, habían frecuentado las universidades, en las cuales el manuscrito era muy importante, como

---

<sup>388</sup> Duchet, M., *Le partage des savoirs. Discours historique, discours ethnologique*, Paris, La découverte, 1985, p. 47, “mettre en rapport deux objets très éloignés pour les connaître l’un par l’autre”.

<sup>389</sup> Menget, P., *op. cit.*

lo vimos en la primera parte, nada podía ser afirmado si no había sido legitimado por los *autoritas*. Sin embargo, ellos se confrontaban a un mundo del que ninguna autoridad había hablado, tenían que empezar por recopilar una masa indistinta de datos que les obligaba a guardar las marcas de la enunciación, de la fuente de sus informaciones. Sahagún es bastante claro cuando dice que a falta de escrituras tuvo que interrogar a los indios. Su cultura libresca guiaba su trabajo, lo que miraba, lo que le era significativo y que traducía a conceptos que le eran familiares. Son estas significaciones lo que nos interesa buscar en el su obra.

Se ha repetido bastante que las preguntas que interesaban a los hombres de ese siglo XVI, giraban alrededor del origen de poblaciones que no eran atestiguadas por las Santas Escrituras, por el lugar que tenían en la Creación y si tenían un alma. Estas cuestiones atraviesan las obras de la época. Sin embargo no se puede dejar de lado el hecho de que tenían también certitudes. Las nuevas tierras eran el reino de las idolatrías, aun cuando en algunos ronda la hipótesis de una evangelización anterior, el esquema explicativo las remitía a la obra del diablo, única explicación posible para que no sean citadas por la *Biblia*. El trabajo de búsqueda de significaciones se da entonces sobre las formas que la idolatría y la actuación del diablo tomaba en esas tierras.

En la *Historia general*, esta interrogante es central, como ya se vio, organiza el discurso y fue fecunda en la medida en que hizo posible la utilización de un método que ya había sido probado en el viejo mundo. Así, es posible observar de cerca, como en Sahagún, la concepción del "Otro", en tanto que idólatra, pudo en esta condición histórica que fue la

llegada a América, transformarse y transformar el método. Rowe dice que mientras los cronistas del nuevo mundo se representaron a los hombres de este continente como “salvajes”, sin “fe” ni “ley”, la descripción etnográfica no fue posible ya que impedía la descripción y la clasificación, es decir la identificación de unidades observables.<sup>390</sup>

En efecto, la definición de Sahagún en tanto que precursor, es motivada por la utilización de un método para representar y describir una sociedad considerada como diferente, es decir para la representación de “Otro”, pero este otro, lo es, para el franciscano, en la medida en que tiene otra religión. Esta definición es una herencia de los tratados de supersticiones, y esta herencia permite la comparación, la medida y la aplicación del método.

Sin embargo, este “Otro”, a diferencia de los heréticos, tiene otra lengua, otra forma de gobierno y otro espacio geográfico. Se trata de rasgos distintivos del objeto sobre el cual Sahagún se informa y aprehende de manera textual. Esto hace que el método se desarrolle ya que este otro debe ser aprehendido de manera global y no sólo en su manifestación religiosa, particular, fragmentada, como será el caso de los estudios del folclor más tarde.

Es por esto que el concepto de “esquemización descriptiva”, propuesto por M. Borel, se revela interesante para la lectura de la *Historia general* de Sahagún, ya que implica tanto la definición del modelo como las condiciones subjetivas de su aplicación, es decir el discurso, el cual siempre tiene una dirección y una situación.

---

<sup>390</sup> *Op. cit.*, p. 6.



La noción de esquematización permite enfocarlo en su función simbólica y representativa, en la creación de objetos de conocimiento y de los microuniversos construidos por el sujeto. Este análisis quiere dar cuenta de la forma en que el modelo permitió un punto de partida y lo limitó, pero permitió también la creación de nuevos objetos de conocimiento.

El interés de este procedimiento está en el objetivo de seguir el desarrollo histórico del método etnográfico. Se trata de ver en qué y cómo el trabajo del franciscano pudo responder más tarde a lo que la etnografía reclamaría como su terreno. Sin embargo, este análisis no se limita a reconocer elementos que van a prefigurar un método, pretende también abordar las condiciones objetivas y subjetivas que permitieron la formación de una mirada productiva y fecunda, pero que son también la base de las limitaciones que impidieron "descifrar los códigos culturales", ya que esas limitaciones forman parte también de la historia del método, de lo que se denomina las discontinuidades.

En efecto, es necesario preguntarnos sobre los objetivos de la descripción de la sociedad nahua y en que estos objetivos plantean las razones de lo que los etnógrafos modernos llaman quedarse en la *superficie* de lo que los hombres "no piensan habitualmente fijar en la piedra y el papel". Se trata de analizar el proceso de configuración de un deber para el cual una "significación" se plantea a través de otra perspectiva de conocimiento que la de la etnografía moderna. Abordamos este análisis por la definición del "otro" que va construyendo la *Historia general*, de sus determinaciones históricas, al interior de las cuales Sahagún define su perte-

nencia a un grupo, condición para la descripción y que al mismo tiempo determina los aspectos bajo los cuales se va a dibujar el “otro”.

## EL “OTRO” DE LA *HISTORIA GENERAL*

El “otro” en etnografía es siempre un sujeto colectivo y no podría ser de otra manera, ya que se trata de reconocer los códigos culturales creados por una comunidad de hombres. J. Clifford dice que los etnógrafos se han reservado siempre de atribuir creencias, sentimientos o pensamientos a los individuos. La *Historia general* aplica esta regla rigurosamente ya que no hay observaciones sobre los individuos, considera un sujeto colectivo para el cual, como ya se vio, utiliza los términos “los naturales de esta tierra”. Estos naturales engloban en momentos varios grupos, como en el fragmento siguiente:

Vosotros los habitantes de esta Nueva España, que soís los Mexicanos, Tlaxcaltecas y los que habitáis en la tierra de Mechoacán y todos los demás indios de estas Indias Occidentales, sabed: Que habeis vivido en grandes tinieblas de infidelidad e idolatría en que os dejaron vues-

tros antepasados, como esta claro por vuestras escrituras y pinturas, y ritos idolátricos en que habeis vivido hasta ahora.

También menciona las “naciones que vinieron a poblar estas tierras”. Hace una lista de grupos y menciona, en una perspectiva historiográfica, los grupos que la habitaron anteriormente como los toltecas.

Sin embargo, como lo vimos anteriormente, si analizamos la expansión del título de su obra, parecería que la *Historia general* es un libro sobre los mexicanos, o sobre los que hablan la lengua mexicana. Incluso sus informantes pertenecen todos a México, Tlatelolco o a Texcoco, que son los lugares en los que trabajó el autor. Su sujeto colectivo es enunciado como los “mexicanos” de los cuales dice que “esta obra servirá para conocer el valor de estas gentes mexicanas”.

¿Cómo explicar esta ambigüedad? Se puede observar que esta superposición de términos puede tener varias razones. El término “estas tierras” se refería a lo que en ese tiempo constituía la Nueva España. Esto era el obispado de las diócesis de Tlaxcala y Puebla, de Michoacán, la Nueva Galicia y Antequera (Oaxaca). *Grosso modo* el México actual sin los estados “excéntricos” del sur: Chiapas, Tabasco, Campeche y Yucatán.<sup>391</sup> Esto engloba diversos grupos étnicos que los misioneros no pudieron confundir ya que dan cuenta de la diversidad lingüística, y tenemos otros trabajos como la *Relación de Michoacán*, que lo suponen. El criterio religioso asociado al criterio geográfico va dibujando el sujeto de la obra. Es

---

<sup>391</sup> Ricard, R., *La conquête spirituelle du Mexique*, Tesis, Paris, Institut d’Ethnologie de Paris, 1933, p. 35.

interesante observar como estos criterios jugarán un rol cuando, más tarde, Kirchoff, en 1943, postula la identidad cultural entre los pueblos sometidos al imperio mexicano para acuñar el concepto de "Mesoamérica" que sigue siendo vigente a pesar de los tímidos intentos por cuestionarlo.<sup>392</sup>

Es posible pensar que Sahagún considera a los mexicanos como representativos de estas tierras y la información sobre los otros grupos es dada desde su punto de vistas. Por ejemplo, en este extracto en el cual nos habla de los yopimes o tlapanecas:

A estos tales en general los llaman tenime porque no hablan la mexicana, y por eso los llaman tenime, que quiere decir "gente bárbara", y son muy inhábiles e incapaces o toscos, y eran peores que los otomites, y viven en tierras estériles y pobres, con grandes necesidades, y en tierras fragosas y ásperas; pero conocen piedras ricas y sus virtudes.<sup>393</sup>

En este fragmento la introducción de la frase "los llaman" erige un segundo sujeto de la enunciación y otro objeto del discurso "ellos". Este sujeto segundo se refiere a los informantes que se distinguen de "ellos" por la lengua, "porque no hablan la lengua mexicana". Observemos incluso el término de "bárbaro" utilizado en relación a los que hablan otra lengua, herencia griega. Cuando habla de los otomíes aparece otra vez este segundo enunciador:

---

<sup>392</sup> Kirchoff, P., "Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales", en *Revista Tlatoani*, 2a edición, (suplemento núm. 3), México, 1960.

<sup>393</sup> *Op. cit.*, L. X, cap. XXIX, § 11, p. 668.

Los Otomíes de su condición eran to(r)pes, toscos e inhábiles. Reñiéndoles por su torpedad, le suelen decir en oprobio: “¡Ah, qué inhábil eres! ¡Eres como Otomite que no se te alcanza lo que te dicen! ¿Por ventura eres uno de los mismos otomites? Ciertamente no lo eres semejante, sino que eres del todo y puro Otomite, y aún más que Otomite.” Todo lo cual se decía para injuriar al que es inhábil y torpe, reprendiéndole de su poca capacidad y habilidad. Y estos tales suelen ser codiciosos de dices, y así las cosas que les parecen bonicas y graciosas codicianlas tantas que aunque no las hayan menester las compran.<sup>394</sup>

Sahagún toma a los mexicanos como representativos de las “naciones que poblaron estas tierras”. Una vez que ha subsumido a los otros grupos se apresta a ligarlos al género humano explicando su existencia por la “caída”:

Pues es ciertísimo que estas gentes todas son nuestros hermanos procedientes del tronco d’Adam, como nosotros, son nuestros prójimos, a quienes somos obligados a amar como a nosotros mismos, *quid sit*.<sup>395</sup>

Y en el libro sobre el arte adivinatorio añade:

Mal éste que cundió por todo el humanal linaje. Y como estos naturales son buena parte dél, cúpolos harta parte de esta enfermedad.<sup>396</sup>

---

<sup>394</sup> *Ibid.*, L. 10, cap. XXIX, § 7, p. 661.

<sup>395</sup> *Ibid.*, L. 1, prólogo, p. 35.

<sup>396</sup> *Ibid.*, L. 5, prólogo, p. 285.

Sahagún funda su afirmación sobre la pertenencia de los indios a la categoría "hombre" a través de las capacidades racionales de éstos:

De lo que fueron en tiempos pasados vemos por experiencia agora que son hábiles para todas las artes mecánicas y las exercitan. Son también hábiles para desprender todas las artes liberales y la sancta teología, como por experiencia se ha visto en aquellos que han sido enseñados en estas ciencias.<sup>397</sup>

Esta argumentación se desarrolla con la descripción de las formas de organización social como prueba de la "igualdad", pero también postula la diferencia, como en este fragmento:

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 y en las condiciones no lo son; los que son naturales españoles, si no tienen mucho aviso, a pocos años de su llegada a esta tierra se hacen otros; y esto pienso que lo hace el clima, o constelaciones de esta tierra.<sup>398</sup>

Se habla aquí de una diferencia exterior, los españoles son diferentes por el aspecto físico, pero la verdadera diferencia está en las inclinaciones que él presenta de esta forma:

---

<sup>397</sup> *Ibid.*, L. 1, prólogo, p. 232.

<sup>398</sup> *Ibid.*, L. 10, cap. xxvii, § 2°, p. 629.

Pero como no se ejercitaban en los trabajos corporales como solían, y como demanda la condición de su briosa sensualidad [...]

Sahagún añade otras inclinaciones más, como la “sensualidad fugosa”, la “disimulación”, la “embriaguez”, la “ingenuidad”. Estas características tienen por origen las constelaciones y el clima pero pueden ser limitadas por una educación y una organización social adaptada. Algo que los mexicanos tenían antes de la llegada de los españoles.

Así, primero se postula la identidad, “ellos” y “nosotros” somos del género humano, sin la cual la comparación para identificar la diferencia no sería posible. La diferencia, por su parte, se construye sobre el plano de las inclinaciones que, sin embargo no provienen del hombre mismo. Los españoles y los indios son diferentes en el aspecto, pero las inclinaciones, dado que provienen del clima y las constelaciones pueden ser igualadas. Los españoles que llegan a estas tierras se vuelven igual que los indios. Estas inclinaciones dadas por la naturaleza habían sido controladas por un sistema ideal al clima, por el sistema anterior. Este es el sujeto de Sahagún. El “otro” de la *Historia general* se construye sobre un plano de distancia geográfica y otro temporal. La diferencia se explica por la forma en que los hombres, naturalmente, desarrollan sistemas sociales dirigidos a paliar las exigencias del clima y las constelaciones, es decir adaptados a las condiciones. Existe una teorización de la diversidad cultural que no engloba la religión ya que esta es “única”, fuente de la identidad del género humano expresada por la racionalidad que permite a los hombres construir sistemas sociales adaptados a su entorno que de-



ben ser conservados. Contrariamente la diferencia esencial entre "cristianos" e "idólatras" puede ser transformada por el bautismo. Así, cuando Villoro nos dice que el franciscano encontró en la educación la piedra angular del sistema social nahua, podemos preguntarnos si la encontró porque era lo que podía ver o si su estudio de una sociedad "diferente" lo llevó a una nueva concepción de la "diferencia".

Esta concepción del "otro", subyacente al pensamiento de Sahagún, es interesante en la medida en que se sitúa lejos de la que pregona la "pureza de sangre". Este último concepto se erige como un instrumento de selección de los individuos que pueden constituir una nación y deja presagiar el concepto de "raza" al enfatizar la noción de herencia que se volverá central en el siglo XIX.

El estatus de "pureza de sangre" que será ratificado por Alejandro VI en 1495 "sometía a los candidatos a las órdenes religiosas y más tarde a todas las funciones civiles o militares a un examen preliminar de su descendencia", remontando por lo menos a cuatro generaciones atrás.<sup>399</sup> Este estatus que de entrada se dirigía a la población judía, sirvió, como dice Benichou, de referente en la percepción del "otro" en América dado que se planteaba el origen de la población, sin embargo su aplicación se verá atenuada por elementos nuevos en la Colonia.

En la Nueva España se instala una "pigmentocracia" que regía las relaciones sociales y administrativas en función del color de la piel y del nacimiento. Se sabe que en lo alto de la

---

<sup>399</sup> Bénichou, C., "soumettait les candidats à un ordre religieux et plus tard à toutes fonctions civiles ou militaires, à un examen préalable de leur descendance", *op. cit.*, p. 38.

escala social se situaban los españoles y enseguida los criollos nacidos en América y que no podían aspirar a los cargos más importantes. También sabemos que lo que se encontraba en juego eran criterios de orden político ya que la corona temía la formación de nuevos señoríos que crearan aspiraciones independentistas.

Esta base política introducía teorizaciones como la revisada, según la que las gentes nacidas en este continente tomaban las inclinaciones propias de estas tierras. Sin embargo, Sahagún, que comparte esta última idea, no la ve de manera fatalista ya que piensa que una educación y un sistema social pueden controlar las inclinaciones, al punto de que él tiene como proyecto la ordenación de sacerdotes indígenas, lo que habla de que no habían adoptado, por lo menos al principio, la idea de que las inclinaciones podían transmitirse por la herencia sanguínea. Es la misma idea de Eymereich en su *Manual del inquisidor*, Sahagún piensa que es en el contacto con idólatras que la idolatría se trasmite. Es por esto que los franciscanos crean el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, para separar a los hijos de los padres idólatras. Sin embargo, lo nuevo en esta esquematización es que los idólatras de Sahagún, a diferencia de los del viejo mundo, Sahagún reconoce la particularidad social, producto de la experiencia y de la racionalidad:

[...] pero es gran vergüenza nuestra que los Indios naturales, cuerdos y sabios, antiguos, supieron dar remedio a los daños que esta tierra imprime en los que en ella viven, obviando a las cosas naturales con contrarios ejercicios, y nosotros nos vamos al agua abajo con nuestras malas inclinaciones; y cierto se cría una gente, así

española como India, que es intolerable de regir y pesadísima de salvar [...] <sup>400</sup>

La oposición entre "nosotros" españoles y "ellos" los indios, lleva incluso a la famosa frase en la que Sahagún propone retomar la forma de "República" desarrollada por los mexicanos pero cristianizada. A partir de ahí, ser español o indio no tiene importancia, lo importante son la "religión" y la "República" y ambas se transmiten por la educación, pero una es universal y trascendente y la otra es particular y adaptada. Es a través de estas dos líneas que el objeto de la *Historia general* será apprehendido.

Rowe, en un artículo sobre la etnología en el siglo xvi, señala cómo lo que se denominaba "costumbre", las diferencias en el comportamiento humano, no podían ser enfocadas por una antropología ya que eran explicadas por el clima y la topografía y en esa medida formaban parte de la geografía física. Sin embargo, en Sahagún ésta se convierte en estudio del hombre, en recuperación de las formas de organización creadas por los sujetos que habitaban otros climas y mejor adaptadas que las que traían los españoles.

La concepción del "otro" en Sahagún está influenciada por lo que se denomina el nacionalismo geográfico. Según Philippe Desan, los hombres de la Europa del siglo xvi, representan el espacio fragmentado en naciones y muestra cómo en el discurso de los intelectuales de la época se habla de "Italianos", "Franceses" o "Españoles", pero también cómo en el espacio de tiempo que separa a Erasmo

---

<sup>400</sup> *Op. cit.*, p. 628.

de Montaigne, el discurso nacionalista crece y pasa de esta concepción geográfica que insiste sobre la ocupación legítima de un espacio, a un nacionalismo psicológico fundado en un discurso sobre las mentalidades, las “costumbres” y los temperamentos.<sup>401</sup> Las guerras religiosas que dibujan las fronteras entre católicos y protestantes contribuyen en esta diferenciación. La España de Sahagún es la del Imperio, en donde lo importante no es todavía el espacio nacional unificado, aun si se acerca con la expulsión de moros y judíos y la aparición de la gramática de Nebrija, sino el espacio geográfico dirigido desde Castilla y Aragón, del cual se quiere asegurar la legitimidad de la posesión y no la unidad de las mentalidades. Esta concepción es la que transmite la Iglesia católica, para la cual las diferencias en las “costumbres” y las “lenguas” no son vistas como un obstáculo si no se oponen a la fe. Phelan señala la oposición de algunos misioneros a una concepción universal de la Iglesia y del Imperio, que se manifiesta en una oposición a la política de castellanización de Felipe II.<sup>402</sup>

Cuando Sahagún habla de las etnias que pueblan el territorio de la Nueva España, utiliza el término de naciones, el mismo que servía al Imperio Romano-germánico, para designar las naciones a evangelizar. Lo que se puede leer en esto, es una concepción medieval de los grupos humanos en la que se enfatizan las diferencias geográficas y religiosas. El mapa del mundo, para los misioneros, lo dibujan las tareas evangelizadoras. De esta manera podemos preguntarnos si

---

<sup>401</sup> Desan, P., *Penser l'histoire à la renaissance*, Caen, Paradigme, 1993.

<sup>402</sup> Phelan, *El reyno milenario de los franciscanos*, México, UNAM, 1972. p. 125.

el término "bárbaro" para traducir el de "tenime", utilizado por los mexicas para referirse a los tlapanecas, no es sino una proyección de esa concepción del Imperio que marca fundamentalmente las diferencias lingüísticas, aun si podemos adivinar una cierta jerarquización de los grupos. Esto puede ser patente cuando cita los diferentes tipos de chichimecas:

Los que se llaman teuchichimecas, que quiere decir "del todo barbaros", que por otro nombre se decían "zacachichimèques", que quiere decir "hombres silvestres", eran los que habitaban lexos y apartados del pueblo, por campos, sabanas, montes y cuevas, y no tenían casa cierta, sino que de unas partes en otras andaban vagueando, y donde les anochecía, si había cuevas, se quedaban allí a dormir.<sup>403</sup>

En esta definición podemos adivinar detrás "del todo bárbaros" sin que aparezca el criterio lingüístico, la idea del nomadismo "zacachichimeca" está asociado a la noción de "hombre silvestre" que, como señala Pagden, servía en esta época para designar a los hombres que vivían en los bosques, separados de los hombre "racionales".<sup>404</sup> Los chichimecas, al contrario son presentados positivamente:

Todos los cuales vivían en policia y tenían sus repúblicas, señores, caciques y principales, poblados con sus casas, abundantes en el vicio y vestido, cuyo oficio era también traer y usar flechas y arcos.<sup>405</sup>

---

<sup>403</sup> *Ibid.*, L. 10, cap. XXIX, §3º, p. 656.

<sup>404</sup> Pagden, A., *La caída del hombre americano y los orígenes del hombre americano*, Madrid, Alianza editorial, 1992.

<sup>405</sup> *Op. cit.*, L. 10, cap. XXIX, § 4º, p. 658.

Éstos son “educados” y sedentarizados. La diferencia entre esta jerarquización y la de José de Acosta (1590), quien elabora una clasificación de grupos con una idea evolutiva, es que aquí Sahagún nos presenta esta clasificación como una traducción de lo que le dicen sus informantes. Esta traducción, evidentemente, contiene lo que él entiende y proyecta. Esto explica que los mexicas no sean caracterizados como bárbaros, puesto que son el modelo a partir del cual los otros grupos son presentados, e incluso contradice a quienes los consideran como tales mientras que “como según verdad, en las cosas de policía echan el pie delante a muchas otras naciones que tienen gran presunción de políticos” (prólogo). Como se vio cuando hablamos del proyecto de diccionario, el franciscano combate la idea de barbarie a través de la lengua instrumento esencial para determinar el estadio de una cultura:

Los nahuas eran los que hablaban la lengua mexicana, aunque no la hablaban ni pronunciaban tan claro como los perfectos mexicanos.<sup>406</sup>

Existen en Sahagún una serie de circunstancias que hacen que al mismo tiempo que su obra presente una concepción medieval del hombre, le aportan esa extraña modernidad que lo ubica en el círculo de los precursores. El franciscano pertenece a una época jaloneada entre el viejo y el nuevo mundo, entre los nuevos saberes a la construcción de los cuales él mismo participa pero siempre desde las concepciones antiguas.

---

<sup>406</sup> *Ibid.*, L. 10, chap. XXIX, §5°, p. 659.

Es tal vez esta dicotomía lo que hace decir a M. Sauve que hay dos Sahagún, el de la visión de sacerdote que conlleva una visión demoniaca y el otro que corresponde a la visión humanista que presenta un cuadro idealmente bello de la sociedad mexicana.<sup>407</sup> Nosotros pensamos que hay uno solo que mira su objeto desde dos perspectivas. Un aspecto trascendente hacia lo sagrado y otro particular, hacia la organización social.

El aporte del franciscano es la aplicación de esta concepción dicotómica a una sociedad diferente en el tiempo y en el espacio. La visión global de la sociedad sólo se aplicaba a la sociedad occidental a través del saber enciclopédico cuyos objetos eran universales. El "otro" sólo se estudiaba desde aspectos particulares, fundamentalmente lo religioso, como los sujetos de los tratados de supersticiones. El Sahagún al que se atribuye la visión del religioso, representa el modelo a través del cual la "diferencia" se enfocaba en ese siglo, la visión del humanista representa el nuevo aspecto bajo el cual el "otro" puede ser estudiado. Es esta globalidad la que dibuja al hombre náhuatl como sujeto de su investigación y no la naturaleza que, como ya se mencionó constituye un libro sobre los conocimientos que del tema tenían los antiguos mexicanos. Si es cierto que este objeto está influenciado por los trabajos de Plinio, las condiciones en que se desarrolla le llevan a buscar en la memoria de los hombres.

El "otro" de Sahagún es el "Mexicano", pero no el contemporáneo, sino el de "antes". Son estas dos distancias, la

---

<sup>407</sup> M. Sauve, *op. cit.*, p. 74.

espacial y la temporal las que permiten el “entrecruzamiento de dos subjetividades”. Este corte temporal le obliga a pasar por los informantes y nos interesa aquí analizar el trabajo de recopilación de los testimonios.



## LA PALABRA DE LOS MEXICANOS

Se trata aquí de analizar las formas de introducción de los discursos indígenas en la *Historia general*, de reconocer la huella del trabajo de los informantes. Si bien es cierto que el libro 6, conocido como los *huehuetlatolli*, se compone de discursos en estilo directo sin marcas declarativas, y que estos discursos representan discursos-objeto, es decir, son el objeto mismo del libro, la palabra indígena está presente a lo largo de toda la obra bajo formas y funciones diversas que aquí nos proponemos estudiar.

Esta presencia está justificada si pensamos en el método de trabajo empleado por el franciscano. Sabemos que Sahagún interrogó a los indígenas sobre los temas que le interesaban y que compuso su obra con la información obtenida. La palabra indígena representa, entonces, la huella del trabajo sobre el terreno de estudio. Sahagún redactó su obra náhuatl para después elaborar la versión bilingüe, conocida como el

*Códice Florentino*. El análisis que nos proponemos realizar se desarrolla únicamente sobre la versión en español, ya que es en ella en donde podemos observar cómo el franciscano recupera la palabra indígena a la hora de traducirla para un público hispanohablante.

Ahora bien, no todos los materiales en náhuatl recogidos por Sahagún fueron utilizados para la redacción de la *Historia general*, como se deduce del análisis de los borradores conocidos como *Códices Matritenses*. Hay manuscritos que no fueron traducidos del náhuatl, como los capítulos correspondientes a las partes del cuerpo humano o a los cantos, que él consideraba ininteligibles (León Portilla, 1987: 96-97). Esto nos habla de un trabajo de clasificación y de selección que lo llevó a emplear el estilo indirecto libre. Es posible decir, entonces, que existe un discurso I que corresponde a lo que los indios dijeron y un discurso II referente a lo que Sahagún nos ha presentado en español, y que podemos suponer fue lo que entendió de lo que le dijeron los informantes o lo que le interesaba que fuera conocido por un público hispanohablante. La identificación de esos dos niveles es muy difícil ya que lo oral no deja huellas, además de los problemas planteados por la traducción. Sin embargo, podemos intentar algunas diferenciaciones a partir de los contextos en que aparecen las formas de la enunciación.

Este trabajo es importante en la medida en que nos informa sobre la concepción a través de la cual nuestro cronista se propuso la recuperación del testimonio oral indígena, al mismo tiempo que permite plantear reflexiones históricas sobre la etnología y la tradición oral.

## **El testimonio indígena: representación o realidad**

El método seguido por Sahagún en la elaboración de su obra ha desatado varias polémicas respecto al papel desempeñado por los informantes y los alumnos (León Portilla, 1974: 234). En general podemos decir que la discusión se centra en la posibilidad de dar a los indígenas el lugar de autores o de coautores, sobre todo en la versión en náhuatl. Sin querer adentrarnos en ella, esta polémica nos lleva a reflexionar sobre la que se ha generado en el seno de la antropología, la etnología moderna, en relación con el entrecruzamiento de voces: la del etnólogo y la de los indígenas. Clifford dice que toda exposición etnográfica incorpora naturalmente un conjunto de descripciones, transcripciones e interpretaciones que es la obra de autores indígenas, y se pregunta cómo manifestar en ella la "figura de autor" (110-111).

Esta complejidad de voces proviene, sin duda, del lugar que la palabra indígena tiene en el interior del texto etnográfico, en el cual a la vez que representa una autoridad en el sentido de que informa e inicia al investigador en una cultura determinada, se instituye como parte del objeto que debe describirse. Lo que hacen, piensan y dicen los indígenas representa la "realidad" de la que tiene que dar cuenta el etnógrafo, pero mientras los actos representan la "realidad" directa, observable, las palabras la "reflejan". Como dice Pereyre-Álvarez, lo que se plantea aquí es un problema de referente. Los actos que describe el etnógrafo tienen su referente en lo que él observa directamente mientras que las descripciones aportadas por los indígenas pertenecen a la categoría de lo "representado", cuyo referente debe ser

establecido en un ir y venir entre dichas descripciones y la sociedad a la cual hacen referencia.

Lévi-Strauss también se había planteado este problema, aunque desde otra perspectiva, cuando criticaba el “Ensayo sobre el Don”, de Marcel Mauss.<sup>408</sup> En este trabajo Marcel Mauss analiza la estructura y la representación del sistema de intercambios entre los maorí a partir de la explicación proporcionada por el jefe de la etnia, cuyo texto, registrado por él mismo, reproduce en el ensayo. Para Lévi-Strauss esta obra tiene una gran importancia en la construcción de la ciencia antropológica, sin embargo el problema se plantea cuando el antropólogo se pregunta si lo que se elabora en ella es un “cuadro de la teoría indígena” o de la “realidad indígena”. Es decir que la teoría indígena, lo que los nativos piensan de lo que hacen y dicen, sólo tiene el valor como documento etnográfico, que aunque resulta inestimable en un sentido, puede estar alejado de lo que realmente hacen o piensan.

Es a partir de esta problemática que la etnología presenta tal complejidad a la hora de recuperar la palabra indígena. Así, podemos ver que la voz de los indígenas en las etnografías modernas se manifiesta generalmente bajo las tres formas clásicas de la introducción de los discursos, es decir, de lo que el etnógrafo ha escuchado. La primera es el estilo directo o inmediato, en el que las palabras son citadas tal y como fueron pronunciadas. A esta categoría pertenece el registro de fórmulas mágicas, de las palabras pronuncia-

---

<sup>408</sup> “L’essai sur le Don”, en *Sociologie et Anthropologie*. Ver la introducción de Lévi-Strauss.

das en los rituales, de los mitos, etcétera. Estos registros responden a la forma de discursos-objeto. No representan un medio para informarse sobre aspectos sino que constituyen la información misma requerida, igual si son objeto de análisis para encontrar sus relaciones con las acciones llevadas a cabo durante un ritual o con las formas inconscientes que les subyacen, con los universales, diría Lévi-Strauss.

La segunda forma es el estilo indirecto con verbo introductor que responde en general a la marca de autoridad de los informantes, que sirve para sostener las afirmaciones y las interpretaciones del etnógrafo. Sin embargo, el estilo indirecto no siempre es una simple trasposición del enunciado original. Dan Spencer distingue dos formas: puede presentarse un resumen de lo que fue dicho o puede desarrollarse una noción añadiendo las observaciones del etnógrafo al enunciado original. La tercera forma, y tal vez la más utilizada, es el estilo indirecto libre. En ella las marcas de introducción de los discursos no aparecen y no se puede distinguir quién es el que habla, si el etnógrafo o el indígena. Es aquí, según Spencer, en donde la etnografía construye las llamadas representaciones medidoras para interpretar y explicar una cultura.<sup>409</sup>

Esta actitud de la etnografía hacia el testimonio indígena puede ser confrontada con la tradición oral, cuyos orígenes se encuentran en los estudios del folclor. Aunque a partir de

---

<sup>409</sup> Estas tipologías de la introducción de los discursos han sido elaboradas y utilizadas sobre todo en el campo de los estudios de la crítica literaria (Bakhtin; Genette), sin embargo recientemente se han extendido hacia otros dominios y la crítica antropológica está haciendo un uso bastante interesante de ellas (Spencer; Borel, Calame; Adam *et al.*).

Lévi-Strauss el folclor ha sido reivindicado como parte de la etnología, en sus inicios en el siglo XIX fue definido como un campo aparte que se ocupaba de las culturas orales dentro de las sociedades con escritura. Es en el marco del estudio de las tradiciones populares de las sociedades occidentales que surgen los conceptos de literatura oral y de literatura popular. Esos orígenes le han dado al folclor una perspectiva metodológica diferente a la de la etnología. Mientras que el folclor pone el acento en el carácter literario de las manifestaciones orales y registra producciones verbales que responden a géneros definidos de antemano, utilizando el estilo directo, la etnología, en tanto ciencia de las sociedades sin escritura, utiliza el registro de lo oral como un medio para informarse sobre el pasado y el presente de sociedades que no cuentan con documentos escritos, por lo que la utilización de los estilos indirecto e indirecto libre es esencial. El surgimiento de la etnología como tal data de fines del siglo XIX, pero se reconoce una actividad precursora desde el siglo XVI, con la llegada de los misioneros a América. El folclor, como lo hemos dicho anteriormente, surge en Europa en el siglo XIX, sin embargo se ha servido bastante de los testimonios legados por las encuestas inquisitoriales del siglo XVI.

Cabe preguntarnos si la *Historia general*, en su manejo del testimonio indígena, se acerca más a un "cuadro de la teoría indígena" o a la "realidad indígena", como lo plantea Lévi-Strauss; o si podemos hablar de la transmisión de la tradición oral, en la que el discurso recopilado constituye la realidad misma.

### 10.1 LA TRADICIÓN ORAL

Si retomamos la definición de tradición oral propuesta por Calame-Griaule como "el conjunto de mensajes que un grupo social considera haber recibido de sus ancestros y que se transmiten oralmente de una generación a otra", tendríamos que preguntarnos si las declaraciones que los indios le hicieron a Sahagún responden a ella (Calame-Griaule, 23). ¿No podríamos ver en estas declaraciones el resultado de una larga interrogación más que una tradición que busca transmitirse de una generación a otra? ¿Las declaraciones de los indígenas hubieran tenido las mismas características de haberse tratado de mensajes dirigidos a otra generación de indígenas y no a un misionero? Un investigador como López Austin, quien ha reconstruido hipotéticamente el cuestionario aplicado por Sahagún, encuentra que los datos proporcionados por la *Historia general* responden a una sistematización de la información que, más que dada espontáneamente, forma parte de un plan elaborado a conciencia (1974). Finalmente es necesario preguntarnos por las transformaciones que el registro escrito debe haber impreso en estos testimonios.

La recolección de las tradiciones orales se hace a través de géneros precisos que tienen una función determinada dentro de una comunidad, por ejemplo los cuentos, las leyendas, los mitos. Cuando los especialistas empezaron a interesarse en las sociedades no occidentales estas clasificaciones fueron cuestionadas y otros géneros hicieron su aparición, como las genealogías o las fórmulas rituales. Podemos decir que la característica central de este trabajo consiste en el registro integral de lo que se ha dicho, es decir, en la transmisión

de los discursos tal y como han sido pronunciados en un contexto preciso: un ritual, una noche alrededor de la chimenea, etcétera. Si miramos de cerca la *Historia general* nos daremos cuenta de que solamente los libros 6 y 12 proporcionan discursos en el estilo directo susceptibles de ser considerados como tradición oral. Se trata de mensajes con una estructura propia en los que se puede identificar un nivel de enunciación diferente al de Sahagún, como las oraciones o los discursos de una parte a su hijo o a su hija. Analizar la tradición oral en los relatos de los cronistas del siglo xvi requiere, como lo sugiere Monod-Bequelin, una definición más amplia así como estrategias de análisis diferentes, ya que la tradición oral no corresponde en estos textos a lo que ahora se entiende por este concepto (1984b).

Monod-Bequelin, quien ha estudiado la tradición oral en los cronistas franceses, nos dice que raramente se opusieron las tradiciones orales indígenas a las europeas. En general los autores de esta época juzgaron los relatos hechos por los indios desde la perspectiva religiosa o filosófica, para ellos se trataba de “creencias” o de “pensamientos”, pero no de géneros.

En este sentido el trabajo de Sahagún es una excepción ya que la *Historia general* nos presenta algunas muestras de tradición oral clasificadas en géneros: las “pláticas”, las “oraciones”, las “fábulas”, los “refranes” y los “acertijos”, aunque también nos transmite mensajes en los cuales la palabra indígena pasa por los estilos indirecto e indirecto libre. Según Monod-Bequelin la tradición oral en los cronistas del siglo xvi se presenta bajo fórmulas como “ellos decían”, “ellos creían”, “de miedo que” o “para que”, y que introdu-



cen explicaciones provenientes de relatos míticos. En estos textos se registran narraciones que reciben los nombres de "mitos", "fábulas", "decires de los ancestros", pero también explicaciones que se refieren a la "costumbre", a una tradición, a un sistema de creencias o a un fragmento de mito, redactadas en estilo directo o indirecto. El objetivo de Monod-Bequelin es el de reconstruir los mitos de los pueblos del norte a través del análisis de los textos de estos cronistas, sin embargo estas distinciones nos sirven para observar cómo van tomando forma, ya en ellos, la perspectiva funcionalista que más tarde les dará la etnografía. A diferencia de las recolecciones de las tradiciones populares europeas, los mitos y los cantos de los indios de América no eran considerados como literatura "oral", sino que servían para informarse sobre lo que esa gente creía y pensaba, así como para reconstruir su pasado.

Según algunos mesoamericanistas entre los pueblos anteriores a la conquista existían varios géneros históricos y literarios, como los llamados *xihuhámatl* (anales históricos) y los *yaocuícatl* (cantos de guerra), se habla también de teatro, de poesía, etcétera. Sin embargo se trata de reconstruir a partir del análisis de los documentos existentes: códices o testimonios de los cronistas del siglo xvi (Baudot; Todorov; Garibay). Sahagún alude, por ejemplo, a las "representaciones", para las que en la versión náhuatl utiliza el término *neixcuitilli* y cuya traducción en latín, según Duverger, correspondería al término *exemplum*. No obstante, en la versión española de la *Historia general* presenta algunas muestras de los discursos recogidos únicamente a partir de las categorías occidentales. No se puede decir, por lo tanto, que el franciscano hiciera

un trabajo de presentación de los géneros propios de la sociedad mexicana a un público español, aunque es cierto que realizó un trabajo de recuperación de textos orales más bien raro en su época y sobre todo en América.

Esta actitud de los cronistas del siglo XVI, dice Monod-Bequelin, fue una de las causas de pérdida de las tradiciones orales de las altas civilizaciones, ya que los modelos occidentales impregnaron y remodelaron el conjunto de las tradiciones indígenas. Además, dice la misma autora, en estas civilizaciones el saber era detenido por una élite cuya desaparición conllevó también la de las tradiciones orales; pero fue sobre todo la existencia de una concepción cíclica del tiempo lo que las volvió vulnerables frente a un elemento imprevisto como la llegada de los blancos, obligándose a modificar un esquema construido de antemano.

Podemos decir lo mismo de la tradición occidental, que también se vio obligada a introducir en su cosmovisión la existencia de pueblos que no estaban mencionados en las Sagradas Escrituras, aunque este trabajo se hizo desde una perspectiva diferente. Los indios integraron la llegada de los blancos a partir de las estructuras orales, mientras que los europeos integraron la existencia de los indios a través de la escritura, mediante la aplicación de moldes que funcionaron de manera rigurosa. Es este trabajo de integración el que nos interesa.

Existe en Sahagún un esfuerzo por recuperar las producciones verbales con su estructura, como las que ya se han señalado más arriba, pero como lo veremos más adelante, después de haber redactado el libro sobre los discursos, su objetivo es informarse sobre creencias y prácticas tanto

"religiosas" como "profanas" del pasado y del presente de los indios. En estas diferenciaciones no establece una clara separación entre un referente que pertenece a la categoría de lo "real" representado y lo "real" observado", aun si por momentos da la impresión que esta diferenciación emerge. Por otro lado, como lo señala Monod-Bequelin, detectar la huella de las palabras pronunciadas necesita el análisis de las formas e introducción de los discursos, interrogarnos sobre la función que cumplen al interior de un texto descriptivo como el que nos ocupa.

Esta diferenciación sólo puede ser practicada a partir del contexto en el que aparecen. Así se encuentra una variedad de funciones, por un lado su aparición como discursos objeto o como partes del objeto que se describe. Estas funciones están marcadas por la utilización del estilo directo del cual el libro 6 es un buen ejemplo pero aparecen a lo largo de toda la obra, también pueden ser trabajadas con el estilo indirecto. Por otro lado, distinguimos la función de referente a los informantes.

## 10.2 LOS DISCURSOS-OBJETO

La *Historia general*, como ya lo hemos dicho, aporta un gran número de discursos en el estilo directo cuya función no es siempre la misma. Sin embargo, podemos distinguir estas funciones en relación con el contexto en el que aparecen. En el libro 2, por ejemplo, que trata sobre las fiestas y que está redactado en su mayor parte en estilo indirecto e indirecto

libre, se introducen también algunos fragmentos en estilo directo:<sup>410</sup>

En esta fiesta llevaban las mazorcas de maíz que tenían guardadas [...] para que allí se hiciesen benditas. Llevaban las mazorcas unas muchachas vírgenes [...] y si por ventura algún mancebo decía alguna palabra de requiebro, respondían las viejas que iban con ellas: **“Y tú, cobarde ¿Hablas bisoño? ¿Tú habías de hablar? Piensa en como hagas alguna hazaña para que te quiten la vedija de los cabellos que traes en el cocote [...].”** Y algún mancebo que tomaba para sí esta representación, diciendo [...] (cap. xxiii: 114).

O en el libro 8, en el que se habla de la manera que tenían “los señores nobles a sus hijos”:

Instruían al niño estos que andaban con él para que hablase palabras bien criadas [...] y que no hiciese desacato a nadie y si alguna persona, aunque fuese de baja suerte, lo saludaba, inclinábase y saludábanlo también diciendo: **“Vais en horabuena abuelo mío”** y el que oía la situación tornaba a replica diciendo: **“nieto mío, piedra preciosa, pluma rica, hasme hecho gran merced. Ve próspero tu camino”**. Y los que oían al niño hablar de la manera dicha holgábanse mucho y decían: **“Si viviere este niño será muy noble, porque es generoso. Por ventura algún oficio merecerá tener”** (cap. XX: 532).

En estos fragmentos los discursos referidos forman parte del objeto descrito: la fiesta llamada *Calionahuac* en el primero y la educación de los hijos de los nobles en el segundo.

---

<sup>410</sup> Todos los subrayados son de la autora.

En el libro 6, intitulado por Sahagún "De la retórica y la filosofía moral y teología de estas gentes Mexicanas", como ya lo dijimos, encontramos una serie de discursos en estilo directo que nosotros hemos llamado discurso-objeto, ya que además de guardar su estructura enunciada primera, es decir, de que comportan un enunciador indígena y un enunciatario del mismo universo, constituyen el objeto del libro. El interés central de este libro, para nosotros, consiste en que en él podemos observar el desarrollo del método de Sahagún a través de las modificaciones en las formas utilizadas para registrar las declaraciones de los informantes.

En efecto, a lo largo de este libro las marcas enunciativas sufren algunas modificaciones que pasan el registro del estilo directo al indirecto y al indirecto libre. Los nueve primeros capítulos están constituidos por "oraciones" dirigidas a los dioses introducidas por medio de un largo título, como en este ejemplo:

Capítulo II, del lenguaje y efectos que usaban cuando oraban al principal de sus dioses llamado Tezcatlipuca, y Yoalli Ehécatl demandándole socorro contra la pobreza. Es oración de los sátrapas, en el cual le confiesan por señor de las riquezas, descanso y placeres, y dador dellas, y señor de la abundancia (310).

Después tenemos la introducción de un discurso-objeto en el cual ningún nivel de la enunciación primera interviene, el "yo" del discurso corresponde a quien pronuncia la oración:

¡Oh señor nuestro, valerosísimo, humanísimo amparador! Vos sois el nos dais vida y sois invisible y no palpable, señor de todos y señor

de las batallas. Aquí me presento delante de vuestra majestad, que sois amparador y defensor. **Aquí quiero decir unas pocas palabras de vuestra majestad por la necesidad que tienen los pobres populares y gente de baxa suerte** y de poco caudal en hacienda...

Hay un “yo”, el sacerdote, que pide por “ellos”, la gente popular, y que se dirige a un “vos”, el dios. Sin embargo en el capítulo VII, en el que se presentan las palabras que el franciscano distingue como “confesión”, podemos detectar algunos cambios del enunciador. El informante o Saha-gún interviene siguiendo los diferentes momentos del acto de confesión, como en este fragmento: “después que el penitente había dicho sus pecados, luego el mismo sátrapa hacía la oración que se sigue, delante de Tezcatlipuca” (324). O más adelante: “Aquí habla el sátrapa al penitente, diciendo [...]” (323). El capítulo acaba con una intervención del autor para explicar ciertas acciones llevadas a cabo en el acto de la confesión y para comentar la existencia del dios de la confesión entre las diferentes etnias:

Adoraban a Tlazultéotl, dios de la luxuria, los mexicanos, especialmente los mixtecas y olmecas. Dicen que en tiempo de la infidelidad los mixtecas siendo enfermos, confesaban todos sus pecados a un sátrapa, y en confesar les mandaba hacer satisfacciones, pagar las deudas, hurtos, usuras y fraudes. Y el sátrapa ora fuese adivino o astrologo, mandaba el enfermo que se confesaba que págase lo ajeno que tenía en su poder. E los Cuextecas adoraban e honraban a Tlazultéotl, y no se acusaban delante dél de la luxuria, porque la luxuria no la tenían por pecado. Los occidentales, como son los de Michoacán, etcétera, **no saben dar razón los viejos** si adoraban a este dios de la luxuria [...] (328).

En este capítulo tenemos, entonces, discursos-objeto en estilo directo pero también descripciones de acciones y de creencias en las que interviene el nivel primero de la enunciación. A partir de aquí el procedimiento se vuelve sistemático, y los capítulos empiezan o terminan con una descripción del contexto en el que estos discursos son pronunciados y de los rituales que los acompañan:

El que dice esta oración delante del dios Tezcatlipuca está en pie y inclinado hacia la tierra, y los pies juntos. Y los que son muy devotos están desnudos. Y antes que comience la oración ofrecen copal o fuego o algún otro sacrificio, y si están con su manta cubierta ponen la atadura de ella hacia los pechos, de esta manera que la parte delantera está desnuda. Y algunos diciendo esta oración, están en coglillas y ponen la manta sobre el hombro. **A esto llaman moquichtlalía** (cap. IX: 336).

¿Es Sahagún quien habla? ¿Por qué es utilizado el presente? Nosotros pensamos que se trata de los informantes ya que en el discurso siguiente, correspondiente al capítulo X, podemos observar la inclusión del enunciador:

Este orador que hace esta **oración** delante del señor recién era alguno de los sacerdotes muy entendido y muy retórico, o era alguno de los tres sumus sacerdotes, que el uno se llama *Quetzalcóatl*, y el otro *Tótec Tlamacazqui*, y el tercero *Tláluc* [...] y esto es así necesario porque el señor recién electo hablele de esta manera, y también cuando muere porque entonces, cuando recién electo, toma el poder sobre todos, tiene libertad de matar a quien quisiere, porque ya es superior, y por esta causa cuando recién electo **decimosle** todo lo que ha menester para

hacé bien su oficio, y esto con mucha reverencia y humildad. Por esta razón el orador habla con gran tiento y llorando y suspirando (342).

En este ejemplo el verbo “decir” está en presente y en la primera persona del plural, con lo que el informante se incluye en el grupo y se enuncia. Es interesante observar que si bien los capítulos x al xvi tratan de los discursos dirigidos a los señores electos, lo que en los títulos se traduce como “pláticas”, en las descripciones se habla de “oraciones”. ¿Es un detalle que se le escapó a Sahagún? ¿Los indios utilizaron el mismo término en náhuatl para referirse a los discursos dirigidos a los dioses así como a los señores y Sahagún decidió transcribirlo así aunque los clasificara como “pláticas”? En todo caso el procedimiento va tomando formas que corresponden a lo que ahora se llama etnología de la palabra, es decir a la puesta en situación de los discursos indicando las condiciones en las que eran o deberían ser pronunciados.

Esta evolución de las formas discursivas responde a un cambio en la definición de los objetos que se quieren registrar. Si las “oraciones” o las “pláticas” son un acto del habla en sí –invocación de una divinidad, amonestación, felicitación, etcétera–, acompañado de rituales, cuando se empieza a hablar de “matrimonio”, de “parto”, de “bautizo” nos encontramos en el terreno de acciones que son acompañadas de palabras. Es necesario, entonces, un trabajo de descripción de estas acciones. Lo que Sahagún llama “bautizo”, por ejemplo, es una serie de acciones como la imposición del agua al niño por parte de la partera, en la cual se pronuncian ciertas palabras que serán referidas al mismo tiempo que las acciones. El franciscano pasa de la transcripción de discurso-



objeto. El capítulo sobre el matrimonio, "de la manera que hacían los casamientos estos naturales", es una descripción de las ceremonias que se llevaban a cabo en esta ocasión y, por lo tanto, los discursos ocupan un lugar mínimo. Los últimos "discursos" del libro 6 se acercan cada vez más a los que analizamos al inicio, correspondientes al libro 2, al tomar el estatuto de palabras que forman parte de la descripción de un objeto.

Sabemos que el libro 6 fue compuesto hacia 1577, 10 u 11 años antes del inicio de la *Historia general*. Sin embargo, ya se pueden observar en él tanto los objetos que constituirán la mayor parte de la obra como las formas discursivas que serán utilizadas para presentarlos. Si seguimos en este proceso cronológico de elaboración podemos contestar que la investigación de Sahagún pasó de las palabras a las cosas. Esto es normal si pensamos que el interés de los misioneros era el de dominar la lengua para en seguida pasar las "cosas" –creencias, conocimientos, formas de gobierno, etcétera–. Esta evolución nos habla también del camino seguido por Sahagún para abordar el mundo náhuatl. El franciscano empieza por recolectar discursos en los que identifica los temas con los que elaborará sus cuestionamientos. En el libro 6 se habla ya de dioses, de fiestas, de la confesión, del bautizo, de los señores, de los curanderos, etcétera, pero sobre todo encontramos en él la sustitución del estilo directo (el discurso-objeto) por el indirecto (el discurso-representación), con el que redactará la mayor parte de la obra.

Esta concepción de la palabra-acción, presente en el libro 6, es coherente con las prácticas cristianas. El bautismo, por ejemplo, es citado por la lingüística como el ejemplo tí-

pico del enunciado preformativo cuya eficacia depende de la autoridad del que lo pronuncia.<sup>411</sup> Así, encontramos en el libro 6 un interés por presentarlos en contexto y por indicar el estatus del sujeto que las pronuncia. Se trata aquí de una proyección de la liturgia cristiana, la que determina no sólo la reinterpretación que es hecha sino la forma en que son presentados. Darle a los discursos el lugar de objetos de descripción en tanto que palabras-acción, Sahagún se adelanta a Malinowski y a López Austin quienes pondrán esta distinción cuatro siglos más tarde.

La fuerza ilocutoria de estos enunciados, uno de los descubrimientos de Malinowski, proviene no sólo de su sola pronunciación sino de la institución que los soporta. Es necesario que el etnógrafo dé cuenta de esto. Es tal vez una de las razones por las cuales la etnografía reivindica a Sahagún como precursor ya que su texto y su trabajo de recopilación da cuenta de la situación y de la función pragmática de los discursos. Como lo observamos en la segunda parte de este trabajo, los tratados de supersticiones sólo incluían las palabras pronunciadas por los sujetos raramente y se limitaban a dar algunos detalles sobre el contexto ritual del que formaban parte pero sin desarrollarlo.

---

<sup>411</sup> Austin, J. L. Palabras y acciones, Argentina, Paidós, 1971.

### 10.3 CREER

En el mismo campo de la transmisión de los discursos de los indígenas podemos encontrar el discurso indirecto, pero en la modalidad de "creer". En caso de los discursos-objeto que acabamos de analizar la estructura subyacente sería la de presentar lo que "decían" como una acción o como parte de una acción; en el que vamos a ver ahora se trata de descubrir lo que "decían creer", es decir, nos encontramos en el dominio de los pensamientos y de las creencias. Aquí el verbo "decían" es utilizado en el mismo contexto que "tenían". López Austin señala, en la introducción a la *Historia general*, que en el siglo XVI incluía el sentido de "mantener", "sostener". Veamos este fragmento:

Estas diosas llamadas Cihuapipilti [...] Y decían que andaba en las encrucijadas de los caminos haciendo estos daños [...] Y cuando a alguno le daba perlesía u otra enfermedad repentina, o entraba en él algún demonio, **decían** que esta diosa lo había hecho (lib. 1: 42).

El mismo sentido aparece en este fragmento, pero con el verbo "tener":

Este dios llamado Tláloc Tlamacazqui era un dios de la lluvia. **Tenían** que él daba las lluvias [...] También **tenían** que el enviaba el granizo y los relámpagos [...] (lib. 1: 38).

Más adelante encontraremos a los dos verbos funcionando en el mismo sentido:

Este Quetzalcóatl, aunque fue hombre **teníanle** por dios y **decían** que barria el camino de los dioses del agua (lib. 1: 39).

El verbo “decir” en este contexto tiene dos funciones, por un lado describe lo que “creían” y por el otro separa el campo de creencias del autor del de los indígenas. De esta manera Sahagún deja a los indígenas la tarea de explicar y de dar una razón a sus actos. Por ejemplo en este enunciado:

A la noche, luego comenzaban a beber pulcre los viejos y las viejas. **Decían** que lavaban los pies a los dioses (lib. 2, cap. xxxi: 153).

Mientras más consistan los objetos descritos en creencias más interés tendrá el autor en separarse del discurso pronunciado. Todo el libro de la adivinación está trabajado de esta forma:

Cualquiera que nacía, ahora fuese noble, ahora fuese plebeyo, en alguna de las dichas cosas, **decían** que había de ser cativo [...] Más **decían** que aunque fuese nacido en tal signo mal afortunado, remedíabase por la destreza y diligencia que hacía por no dormir mucho y hacer penitencia (lib. 4, cap. II: 235).

El verbo “decir” desaparece cuando la información ha sido clasificada de antemano en la categoría de “creencia”. Es el caso, por ejemplo, del libro en el que se habla de los “agüeros” y las “abusiones”. Los “agüeros” son definidos y presentados en el libro 5, que trata de las cosas sobrenaturales, pero también hay bastantes en el libro 11, que trata de las cosas naturales:

Deste animalejo que se llama comadreja o mostolilla se espantaban y tomaban mal agüero cuando lo vían entrar en su casa o atravesar por delante de sí cuando iban por el camino o por la calle. Y concebían en su corazón mala sospecha de que les habían de venir algún mal, o que si algún viaje tomase no le había de suceder bien... (291-292).

Aquí la palabra "agüero" reemplaza al verbo "decir". A veces las creencias del autor y las de los indígenas se mezclan, por ejemplo cuando habla del fantasma llamado Centlapachton:

Capítulo XII, en que se trata de otras fantasmas que aparecían de noche. Había otra manera de fantasmas que de noche aparecía, ordinariamente en los lugares donde iban a hacer sus necesidades de noche. Si allí les aparecía una mujer pequeña, enana que le llamaban Cuitlapanton, o por otro nombre Centlapachton, cuando este tal fantasma aparecía, luego tomaban agüero que habían de morir.

Si observamos bien, el hecho de que se trate de un fantasma no es cuestionado ya que no introduce un "decían que había un fantasma". Podemos pensar, por lo tanto, que Sahagún no dudaba de su existencia puesto que atribuía al diablo la capacidad de transformarse para engañar a la gente. En otro capítulo afirma, por ejemplo, la existencia de gigantes. En donde Sahagún se deslinda es en la interpretación que lo indios hacen de esta aparición, ya que aquí se trata de una falsa creencia o agüero. La delimitación entre lo que es una falsa creencia y que necesita un verbo introductor de las palabras que separe el campo de las creencias, es dada por la clasificación natural/sobrenatural ya que en el libro sobre la naturaleza todo lo que dicen los indígenas es "verdad", sal-

vo cuando se mezclan las “creencias”, así esta descripción del pájaro llamado *cuatézcatl*:

Esta ave viene con las demás de est laguna. Es del tamaño de una paloma. **Tiene un espejo redondo en medio de la cabeza. Representa la cara como espejo.** Tiene las plumas alrededor del espejo pequeñas y cortas, como un perfil ceniciento. [...] **Tenían** por mal agüero cuando esta ave parecía. **Decían** que era señal de guerra. Y el que la caza en el espejo vía si había de ser cativo en la guerra.

Sahagún no pone en duda que el pájaro tenga un espejo en medio de la frente, a lo más pide precisiones pero cuando se trata de informaciones que no comparte, introduce el verbo “decir” en imperfecto.

Esta forma de separar el campo de creencias del observador es particular al texto etnográfico en el que, en principio, el etnógrafo debe respetar, indicándolo en su exposición, la diferencia entre lo que la gente que observa, hace y dice y lo que hace o piensa él mismo, entre los motivos o razones que la gente atribuye a sus acciones y las que daría si él practicara lo mismo que la gente hace.<sup>412</sup>

Pero a diferencia de la etnografía moderna, en la *Historia general* la forma del verbo “decir” no responde verdaderamente a una teorización indígena de su realidad. Este verbo se encuentra en imperfecto y por los contextos en los que es utilizado responde más a un objeto de descripción que a una marca de la enunciación. Es posible observar esto si lo

---

<sup>412</sup> Borel, J. M., “La schématisation descriptive: Evans-Pritchard et la magie zandé” dans *Le discours anthropologiques...*, *op. cit.*, p. 173.

oponemos a la utilización del mismo verbo en presente en donde puede ser visto, esta vez, como marca de la enunciación de los informantes.

#### 10.4 DECIR

Normalmente las marcas de la enunciación de los informantes no aparecen ya que el autor, en la introducción al libro 2, nos ha hecho saber que son ellos quienes han proporcionado las informaciones que nos presenta. Así, estas marcas han sido borradas en la mayor parte del libro para dar lugar a la descripción impersonal que tanto ha llamado la atención de los especialistas. Podemos detectar algunas de ellas, que en general están en presente, y analizar los contextos en los que aparecen, como en este ejemplo:

**Otros dicen** que este era un hocico de espardarte, que es un pez marino que tiene un arma como espada en el hocico [...] **Según otros** al que había de matar... (cap. xxvi: 133).

O bien:

En el primer día del mes celebraban una fiesta a honra, **según algunos** de los dioses Tlaloques, que los tenía por dioses de la lluvia; y **según otros** de su hermana la diosa del agua Chalchiuhtlicue; y **según otros**, a honra del gran sacerdote o dios de los vientos Quetzalcóatl. Y podemos decir que a honra de todos estos... (cap. I: 81).

Estas formas del verbo “decir”, aunadas en estos ejemplos a la preposición “según”, responden bien a la enunciación de los informantes. En ellas podemos observar el trabajo de confrontación de los testimonios que el franciscano llevó a cabo y del que nos habla en la presentación del calendario. Estos actos de enunciación son en estilo indirecto, del cual podemos reconstruir la estructura subyacente:

“(Yo digo) que ellos dicen”.

Estas formas se presentan también en pasado simple, como en el ejemplo siguiente:

Lo que **dijeron** y **supieron** los naturales desta tierra de los defunctos que se morían es que las ánimas de los defunctos iban a una de tres partes (lib. 3, apéndice al cap. I: 219).

O en este fragmento del libro 12 sobre la guerra:

Cerca de esta materia allégase también a esto que los que fueron conquistados **supieron** y **dijeron relación** de muchas cosas que pasaron entre ellos durante la guerra, las cuales ignoraron los que los conquistaron, por las cuales razones me parece que no ha sido trabajo superfluo el haber escrito esta hestoria la cual se escribió en tiempo que eran vivos los que se hallaron en la misma conquista, y ellos dieron esta relación... (Introducción: 677).

La utilización del pasado simple se debe, quizá, al hecho de que los libros en los que aparece fueron los primeros en ser redactados, inclusive antes que la versión en espa-



ñol. Es posible que los autores de estas informaciones estuvieran muertos en el momento de la redacción final, pues Sahagún nos dice que esta historia "se escribió en tiempo en que eran vivos los que se hallaron en la misma conquista". La utilización del pasado simple expresaría entonces la cronología de la recopilación del testimonio y la de la elaboración de la obra. Esta forma en pasado simple es, sin embargo, la menos común, pues en general las marcas de la enunciación están en presente. Aquí vemos que los informantes no "decían", sino que "dicen" o "dijeron". Podemos restablecer la estructura de la enunciación con el esquema siguiente:

[Sahagún dice que:

(los informantes dicen o dijeron que:

{sus ancestros decían, creían, hacían, etcétera})]

En esta estructura hay tres niveles. Los dos primeros, en presente, muestran el universo de la enunciación. El tercero, en imperfecto, el universo del enunciado, los objetos de la descripción.

En esta estructura enunciativa podemos observar diferencias en cuanto a la detectada en los tratados de supersticiones. En primer lugar, el objeto es registrado en imperfecto, mientras que en los tratados es en presente. Cuando se trata de rendir las palabras del sujeto de las prácticas o el sospecho, el acto de enunciación es al mismo tiempo marca de la enunciación, fuente de la información. Se trata de registrar el creyente y su creencia. Pero cuando se habla del testigo el verbo "decir" es únicamente la marca de la enunciación. En

la *Historia general*, el verbo “decir” en presente corresponde al que en los tratados se refería al testigo, al que “dice” haber visto o escuchado”. No hay en Sahagún la intervención directa del sujeto de las acciones, por la distancia temporal. De este hecho el acto de enunciación se separa del objeto “creer”.

Tampoco tenemos las intervenciones de carácter libresco provenientes de los *autorictas*. Su aparición es rara, como ya lo hemos visto. Hay que señalar que cuando hablamos de los datos no hacemos referencia al marco conceptual de interpretación sino a la realización particular de segmentos de acciones, de creencias o de concepciones. La manera en que la utilización de los discursos da un cuadro de presentación de estos datos es lo que hace aparecer la actividad comparativa como casi inexistente, es decir que los datos no se separan del contexto para compararlos con los de otro universo, oponerlos a otros producidos en un contexto espacio-temporal diferente como lo hacían los comparatistas o los tratados, cuando confrontaban las declaraciones de los sujetos con las de los *autorictas*. Esto no quiere decir que no compara o no lleva a cabo asimilaciones o asociaciones, como lo abordaremos más adelante, así como también lo veremos separar datos de su contexto cuando el universo de la enunciación se acerca al universo del enunciado y se confrontan las “cosas” del pasado con las del momento de la enunciación.

Hay que señalar también que la *Historia general* está construida, desde un principio, en términos del sujeto colectivo y no de individuos como era el caso de los tratados y que aparecía en los reportes bajo su nombre, no era sino cuando esas informaciones se sistematizaban por un concepto acu-

mulativo, que ya revisamos, y en el que se adicionaban las acciones individuales que construía el sujeto colectivo.

Lo que Sahagún nos presenta son los discursos que los indios "tenían" sobre sus ancestros. Esta estructura refleja la posición de los informantes respecto a las prácticas sociales descritas: se ubican al exterior y no como participantes. Borel, en un análisis sobre el trabajo de Evans-Pritchard dice, refiriéndose a los informantes, que "el zandé" es designado por un nombre común como miembro de una clase, "los azandé". Sólo los informantes tienen derecho a un nombre propio, signo de que se encuentran en la frontera que separa el interior del exterior del dominio en el cual el objeto toma forma.<sup>413</sup>

De igual manera en la *Historia general* los sujetos-objeto del discurso son "Los Mexicanos", "La gente indiana", "Los naturales de estas tierras", "Los de Tlatelolco", pero los informantes tienen derecho a un nombre propio mencionado en el prólogo al libro 2, en el que nos explica el procedimiento seguido para la elaboración de la obra:

Hice juntar los principales con el señor del pueblo que se llamaba Diego de Mendoza [...] y en todos los escrutinios hubo gramáticos y colegiales: el principal y más sabio fue Antonio Valeriano [...] Alonso Vegerano [...] Martín Jacobita [...] Pedro de San Buenaventura [...] Los escribanos [...] Diego de Grado [...] Bonifacio Maximiliano [...] Mateo Severiano [...] (79).

---

<sup>413</sup> "La schématisation descriptive...", en *Le discours anthropologique*: 202.

El nombre propio al que tienen derecho es un nombre español que refleja el grado de aculturación pero sobre todo la distancia temporal en relación con el objeto descrito.

Hemos visto cómo la palabra indígena tiene un estatuto diferente según la forma, y el contexto en que se inserta. La voz de los indígenas es tanto la autoridad sobre la que reposan las informaciones, cuando el verbo introductor está en presente, como el objeto mismo del discurso, cuando aparece en estilo directo o indirecto, pero en imperfecto. Esta última forma propia, del relato iterativo, es decir, de las acciones que se repiten a lo largo de un espacio indeterminado de tiempo. No podemos decir que la *Historia general* sea una compilación de textos indígenas porque no responde a la definición que dimos de tradición oral. El objetivo del autor no era mostrar la producción lingüística de una cultura, aunque más tarde su obra sirviera para la elaboración de un diccionario, sino reconstruir el pasado de dicha cultura a través de las informaciones proporcionadas por los testigos de un orden social considerado como terminado. Es por esto que los testimonios deberían ser contrastados y presentados en estilo indirecto o indirecto libre, en los cuales la reformulación de las declaraciones indígenas era necesaria. La obra de Sahagún parte de la tradición oral de esta perspectiva funcionalista que la etnología legitimará más tarde y para la cual la palabra indígena es un medio para acceder a las concepciones, las creencias y los eventos pasados de una sociedad considerada sin escritura. Abordaremos ahora la descripción para observar la utilización que el franciscano hace de estos discursos en el marco general de construir el “cuadro” de una cultura.

## LA MIRADA DE SAHAGÚN

La descripción etnográfica es algo más que un simple ejercicio de transcripción y decodificación, el investigador “produce más de los que reproduce”, ya que esta actividad no consiste en “comunicar informaciones” ya conocidas por otros, sino en “hacer surgir lo que aún no ha sido dicho, en síntesis a hacer surgir lo inédito”.<sup>414</sup> Esto es lo que J. M. Borel llama la creación de objetos, lo cual no es posible sin una actividad de interpretación. En la textualización llevada a cabo con la descripción etnográfica, la interpretación se encuentra en acción desde el momento cuando el que describe decide qué es lo digno de ser descrito. Si la etnografía da la impresión de impersonalidad, se trata, dice Borel, de una ilusión creada por las formas textuales elegidas. El suje-

---

<sup>414</sup> Laplantine, F., *La description ethnographique*, Paris, Nathan Université, 1996, p. 37.

to que describe lo hace desde su experiencia y su proyecto, científico o no, dado que una descripción siempre sirve para a algún objetivo, desde teorizar hasta hacer compartir una experiencia de un viaje o a contextualizar un evento, como en el caso del relato histórico.

Hay que preguntarse entonces para qué debía servir la descripción en un libro como el que aquí se analiza, revisar las formas que toma en relación al objetivo del autor. Si la descripción de Sahagún, por las formas utilizadas produce un efecto de un discurso referencial, es decir de una relación directa entre el objeto descrito y la observación, es también, como toda escritura, una representación. La descripción, como se acaba de revisar, está fundada en las declaraciones de los informantes sobre las prácticas que se desarrollaban en el universo que designamos como el “Estadio idolátrico”, no observables directamente por la distancia temporal, Sahagún, como sabemos, las registró en náhuatl y las tradujo. Esta traducción fue abordada en el primer capítulo, pero desde el punto de vista lingüístico, hay que preguntarse ahora si sólo se trataba de establecer similitudes lingüísticas. No es suficiente el criterio lingüístico cuando lo que analizamos es la traducción de una cultura y de los medios utilizados para este objetivo, ya que era de eso de lo que se trataba. Esta traducción intenta presentar una cultura a un público hispanófono que debe poder, a través de ella, “mirar” a una sociedad bajo todos sus aspectos, tanto las “virtudes”, como la “religiosidad” o la “moralidad”, como sus aspectos negativos, tal la “idolatría”. Una traducción se adapta a las expectativas de un público preciso y en ese sentido determinada, de alguna manera por el lector virtual. Así, el lector

está siempre presente, implicado y nos preguntarnos ¿quién es? ¿Qué espera de esa lectura? y ¿qué es lo que, en la opinión del autor, debe "mirar" a través de la *Historia general*?

Es necesario recordar que lo traducido es una cultura totalmente desconocida hasta entonces, que comporta una cosmovisión tan extranjera como la lengua misma, que no tenía equivalentes en el universo del lector y que, en ese sentido, debe llevarlo por caminos familiares para darse a entender. Es ahí donde un cronista, como Sahagún, se convierte en etnógrafo al realizar una actividad interpretativa, dirigida a la producción de significaciones, es decir a la identificación de lo que tiene un sentido tanto para la cultura descrita como para el público virtual.

Pero esta actividad de descripción quiere "mostrar una cultura" al interior de un proyecto preciso. Los misioneros son hombres comprometidos con una causa, la evangelización, a la cual la escritura presta un soporte. Varios autores, como Todorov, encuentran que la obra iba más allá de la actividad evangelizadora, sin embargo es evidente que la descripción en Sahagún, debe servir para reconocer prácticas, tanto para combatirlas cuando son consideradas idolátricas, como para recuperarlas cuando las encuentra virtuosas. Es verdad que la obra es compleja, que se puede observar la "pasión" de saber cuando se encuentran temas que no parecen tener relación con el proyecto, pero es preciso recordar que la evangelización es una obra integral, que quiere actuar sobre cuerpos y almas, y si es cierto que Sahagún propone retomar las formas de organización social es porque combaten las inclinaciones consideradas nocivas

para llevar una vida ejemplar.<sup>415</sup> Por otro lado, podemos ver cómo un libro, como el elaborado sobre las cosas naturales, comprende además de un registro de informaciones sobre las plantas medicinales, algunas anécdotas del comportamiento que los mexicas prestaban a los animales. Estos pequeños relatos le proporcionaban tanto un lenguaje metafórico propio para componer sermones, como materiales recuperables a la hora de encontrar ejemplos como los utilizados en los *exemplums*, que tenían además la ventaja de ser adaptados culturalmente. Los libros 8 y 9, sobre los señores y los mercaderes, responden ciertamente a actividades “temporales” pero Sahagún no las separa totalmente de la religión, ya que por un lado reconoce que las formas de gobierno determinaban en gran parte la “religiosidad” y, por otro, denuncia las fiestas, por ejemplo, la de los mercaderes, como espacios en los que anidaba la idolatría. No se trata de negar la vocación investigadora del franciscano, pero no podemos encuadrarla en nuestra visión del conocimiento pues Sahagún pertenece a otra época y es para nosotros también “otro”, de la misma manera que los indios lo eran para él.

Todorov dice que Sahagún no interpreta, que tiene la actitud del comparatista, que pone en el mismo plano objetos que le son exteriores y se mantiene él como sujeto único y lo dice refiriéndose fundamentalmente a sus comparaciones entre los dioses mexicanos y los griegos.<sup>416</sup> Sin embargo él se

---

<sup>415</sup> Todorov, T., “On se suvient que le projet explicite de Sahagún était de faciliter l'évangélisation des Indiens par l'étude de sa religion . Mais un tiers de l'ouvrage, à peine correspond à cette idée”, *La conquête de l'Amérique, op. cit.*, p. 240.

<sup>416</sup> *Op. cit.*, p. 245.



incluye en un "nosotros" cuando se refiere a los españoles, y reconoce que ese "nosotros" no posee la sabiduría que los mexicanos tuvieron a la hora de construir una organización social adaptada al clima. En ese sentido se erige en sujeto de comparación y de cuestionamiento.

Incluso Todorov vacila al adjudicarle la actitud del "comparatista" cuando dice que sus intentos eran tímidos. Tal vez se refiere al hecho de que el comparatista, como vimos más arriba, extrae segmentos de enunciados de su contexto de emisión para confrontarlos a otros producidos en otro espacio y tiempo. Pero el etnógrafo moderno, para hacerlo, cuenta con un trabajo crítico llevado a cabo por la disciplina sobre lo que es comparable, mientras que los primeros no lo tenían. Sahagún no separa segmentos de enunciados, sino que explica en relación al universo mismo, justifica sus interpretaciones a través de los enunciados de los informantes. La actividad comparatista surge cuando en su interpretación del mundo indígena contemporáneo, el de después de la conquista.

Es verdad, sin embargo, como lo afirma Todorov, que el franciscano elige la fidelidad al "objeto" cuando describe, no se expresa sobre el tema que textualiza, pero detrás se juega su concepción del mundo en la producción de significaciones, en el entrecruzamiento de dos voces, de dos subjetividades. Para encontrar esas significaciones es importante analizar el aparato descriptivo utilizado por el franciscano.

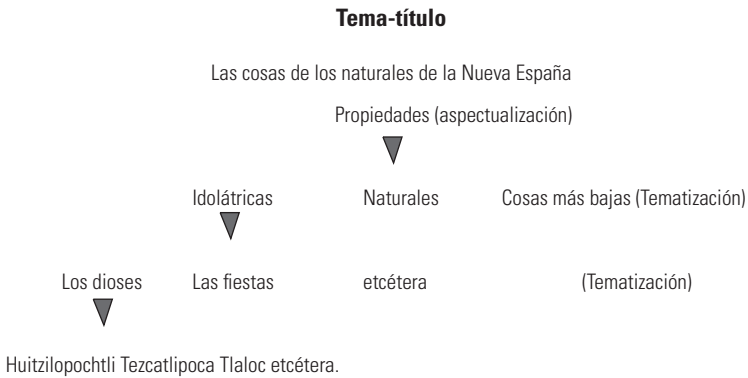
### 11.1 EL APARATO DESCRIPTIVO

#### **La descripción**

Para mostrar una cultura, la *Historia general* pone en acción todos los medios y las figuras de la descripción, lo que da por resultado lo que se denomina un tratamiento enciclopédico del objeto, del que hablamos en la primera parte, sobre el proyecto de diccionario. Las figuras de la descripción han sido objeto de análisis para algunos investigadores, como Adams. Estos análisis muestran como el artefacto descriptivo se organiza de manera tabular, estableciendo relaciones jerárquicas para articular los diferentes elementos que la componen. Estas figuras pueden ser enumeradas de la siguiente manera:

- a) La constitución de un tema-título a partir de una operación de enraizamiento, como lo vimos cuando estudiamos la expansión del título.
- b) La introducción de aspectos del objeto clasificatorios, operación denominada aspectualización.
- c) La constitución de nuevos temas-títulos a partir de los aspectos del objeto, a lo que se denomina tematización.
- d) La enunciación de los aspectos del objeto que serán enseñados clasificados en un tema-título de orden jerárquico superior, operación de afectación.
- e) Establecimiento de relaciones metafóricas o comparaciones entre dos objetos por intermedio de sus aspectos, operación de asimilación.

Estas operaciones lógico-discursivas utilizan de manera implícita figuras de retórica y, en etnografía en donde "describir es frecuentemente razonar", concluyen en argumentaciones.<sup>417</sup> Las operaciones más utilizadas en la *Historia general*, son la aspectualización y la tematización. Éstas se encuentran a la base de la macroorganización del texto, los apartados que dividen a la obra. Podemos ilustrar esta estructura de la forma siguiente:



Con ellas el texto llega a aislar sus objetos últimos, como en este ejemplo del libro 1 sobre la diosa Chicomecóatl:

Capítulo VII, trata de la diosa que se llamaba Chicomecóatl. Es otra diosa ceres. Esta diosa llamada Chicomecóatl, era la diosa de los mantenimientos, así de lo que come y de lo que bebe. A ésta la pintaban con una corona en la cabeza, y en la mano derecha un vaso, y en la izquierda una rodela con una flor grande pintaban; tenía su *cueitl* y *huipilli* y sandalias, todo bermejo; y la cara teñido de bermejo. Debíó

<sup>417</sup> Calame, C., *op. cit.*, p. 231.

ser esta mujer la primera mujer que comenzó a hacer pan y otros manjares guisados.<sup>418</sup>

Inicia con un tema-título que ha sido determinado por aspectualización y utiliza verbos de estado, como “ser” que producen un efecto referencial. También encontramos otras figuras como en el capítulo x, en el que por aspectualización va determinando una lista según el parentesco, el estatus social y los oficios, un cuadro de los actores de la vida cotidiana de los mexicanos. Enseguida divide cada capítulo en propiedades “su virtud” y “sus vicios” con operaciones de tematización, pero el capítulo xiv utiliza una operación de afectación para describir la “hermafrodita”, ya que da primero las características y sólo después el tema-título. “La mujer que tiene dos sexos, que tiene naturaleza de hombre y de mujer, la cual se llama hermafrodita”.

La descripción en la *Historia general* no se reduce a predicados de estado del tipo “Este dios era el dios de las lluvias” (Tláloc Tlamacazqui). El texto está construido mayoritariamente con predicados que detallan acciones, sea para caracterizar a un personaje, como cuando describe a los dioses, sea para contar los momentos que constituyen una situación, como las fiestas. Observemos este fragmento de las “cerimonias y sacrificios que se hacían en el segundo mes que se llama Tlacaxipehualiztli”:

En el postrero día del dicho mes, hacían una muy solemne fiesta a honra del dios llamado Xipe Totec, y también a honra de Huitzilo-

---

<sup>418</sup> *Ibid.*, L. 1, cap. VII, p. 40.

puchtlí. En esta fiesta mataban todos los captivos, hombres, mujeres y niños. Antes que los matasen hacían muchas ceremonias que son las siguientes: La vigilia de la fiesta, después de mediodía comenzaban muy solemne areito y velaban por toda la noche los que habían de morir en la casa que llamaban *calpulco*. Aquí los arrancaban los cabellos del medio de la corona de la cabeza. [...] Otras ceremonias hacían que se quedan por no dar fastidio al lector, aunque todas están explicadas en la lengua. Hacían en esta fiesta unos juegos que son los siguientes: [...].<sup>419</sup>

Este fragmento utiliza asimilaciones del tipo de contextualización por la utilización de déicticos temporales como "postrero día", "la vigilia", etcétera. También se encuentran aspectualizaciones con frases del tipo "que son las siguientes" y que dan lugar a la enumeración de acciones. Estos fragmentos no pueden considerarse como narrativos y le dan a la *Historia general*, una estructura textual que da la impresión de intemporalidad, propia de la descripción. El texto comporta segmentos narrativos que, por el contexto en el que se insertan, se encuentran al servicio de la descripción.

## 11.2 LA NARRACIÓN

La diferencia entre la lógica del relato y la de los predicados funcionales, propios de la descripción, es el principio de transformación. En un relato es necesaria una situación inicial que por una progresión temporal, se transforma dando

---

<sup>419</sup> *Ibid.*, L. 2, cap. XXI, p. 107-108.

lugar a una situación final, que representa el objetivo del texto. La característica central de un acto narrativo, es que no presenta un acto como necesario sino como una elección. Por ejemplo, en un relato histórico podríamos encontrar una fórmula como la siguiente: “si X no hubiese hecho Z, Y no se hubiese producido”. Contrariamente, la descripción posee una progresión temporal en la que los eventos se suceden de manera lineal, sin elección posible. El principio descriptivo quiere que una descripción nunca se termine, el final depende del descriptor, que se para ahí en donde él considera haber dicho suficiente para la caracterización del objeto, como en esta frase: “Otras muchas cerimonias hacían en esta fiesta que se quedan por no dar fastidio al lector”.

Pero en los libros 3 “Del principio que tuvieron los dioses” y 12 “De como los Españoles conquistaron la Ciudad de México”, Sahagún ofrece una serie de relatos que obedecen a la lógica narrativa. Por ejemplo, el fragmento “sobre el nacimiento de Huitzilopochtli”. En él encontramos una situación inicial, “el embarazo de Coatlicue por una pluma”, sin el cual la trama no podría desarrollarse, después “la decisión de sus hijos de matarla”, lo que representa una elección y una situación final, “la victoria de Huitzilopochtli sobre sus hermanos y hermanas”.

Sin embargo, la identificación de un fragmento como narrativo o descriptivo al interior de un discurso, no puede hacerse, como se había dicho antes, más que en relación al contexto, a partir de la función que cumple en el conjunto. El relato del “nacimiento de Huitzilopochtli” dará enseguida lugar a la descripción de una serie de rituales que se practicaban en su honor. Las narraciones que aparecen en el libro

3, no tienen una lógica propia, el final de cada uno de estos relatos no define el sentido de este libro, su función es la de aportar informaciones que ayudan a la caracterización del objeto. A diferencia de la novela o del cuento, lo narrativo se encuentra al servicio de la descripción.

Esta estructura es frecuente en el libro. Podemos encontrar otro ejemplo en la descripción de la diosa Tzaputlatena, en la cual se da cuenta de sus orígenes:

Esta diosa que se dice Tzaputlatena fue una mujer, según su nombre nacida en el pueblo de Tzaputla. Y por esto se llama la "madre de tzaputla", porque fue la primera que inventó la resina que se llama úxitl, y es un aceite sacado por artificio de la resina del pino que aprovecha para sanar muchas enfermedades; y primeramente aprovecha para [...] Contra muchas enfermedades es bueno. Y como esta mujer debió ser la primera que halló este aceite contáronla entre las diosas y hacían la fiesta y sacrificios que venden y hacen este aceite que se llama *úxitl*.<sup>420</sup>

En este fragmento hay pasajes narrativos, pero también encontramos las operaciones descriptivas en juego, una operación de tematización introduce un objeto nuevo, el "úxitl", para enseguida introducir un fragmento narrativo que habla de los orígenes del culto.

Podemos presentar un ejemplo sobre la utilización de la narración al servicio de la caracterización de un objeto discursivo, así esta descripción del *Cóyotl*:

---

<sup>420</sup> *Op. cit.*, L. 1, cap. 1X, p. 41.

Este animal tiene condiciones exquisitas: es agradecido. Agora en estos tiempos aconteció una cosa harta de notar con uno de estos animalejos. Un caminante yendo por su camino vió uno de estos animales que le hacía una señal con la mano, que se llégase a él. Espántose de esto el animal, y fue hacía donde estaba. Y como llegó cerca dél, vió una culebra que estaba revuelta al pescuezo de aquel animal y tenía la cabeza por debajo del subaco de aquel animalejo. Estaba muy apretada con él. Esta culebra era de las que se llaman *cincóatl*. Y el caminante como vió este negocio pensó dentro de sí, diciendo: “¿A cuál destes ayudaré?” Y determinó ayudar a aquel animal, y tomó una verdasca, y comenzó de herir a la culebra, y luego la culebra se desenroscó y cayó en el suelo, y comenzó de irse y se meterse entre la yerba. Y también el animalejo se fue huyendo. Y de ahí a un rato tornóse a encontrar con el caminante, entre unos maízales. Y llevaba dos gallos en la boca, por los pescuezos, y púsolos delante del caminante que le había librado de la culebra.<sup>421</sup>

La narración sirve para ejemplificar las características del animal, se da cuenta de una anécdota que refuerza el carácter “noble” y “agradecido”, cualidades del animal. De la misma manera se elabora el libro 9, sobre los mercaderes, que presenta la construcción mencionada. Hay un relato sobre el origen del oficio, de la forma en que ascienden al estatus de “señores” y después una descripción de las prácticas.

En estos fragmentos narrativos existe una distinción interna entre lo que es “creíble” o “increíble”. Evidentemente todo lo que se relata es “verdadero”, pero en el sentido de “lo que fue dicho”, la diferenciación entre lo “imaginado”

---

<sup>421</sup> *Ibid.*, L. 11, cap. I, § segundo, p. 682.



y lo que "realmente sucedió" se da en términos de la conceptualización bajo los cuales estos relatos son clasificados, por ejemplo, en la definición de "fábula" como "ficciones que los nativos tenían sobre sus dioses", ya se sobreentiende lo "imaginado". Aunque las fronteras entre lo real y lo imaginado son complejas, ya que estos relatos permiten a Sahagún por ejemplo conocer el origen de los dioses y reconoce que no todo lo que cuentan es mentira y busca en ellos el origen humano de los dioses en una perspectiva évhemérista. Consideremos este ejemplo:

En este mes hacían fiesta y sacrificios a la diosa de la sal, que llamaban Huixtocíhuatl. Era la diosa de los que hacen sal. **Decían** que era hermana de los dioses de la lluvia, y por cierta desgracia que hubo entre ellos y ella la persiguieron y desterraron a las aguas saladas, y allí inventó la sal de la manera que agora se hace, con tinajas y con amontonar la tierra salada. Y por esta invención la honraban y adoraban los que trataban sal.<sup>422</sup>

Aunque este fragmento no pertenece al libro tres de las "fábulas", comparte el carácter narrativo y tiene por función contar el origen de una práctica que dará lugar después a su descripción. La información que proporciona puede ser dividida en dos partes: por un lado lo que "decían" los indígenas sobre la disputa de la diosa con sus hermanos y cómo la mandan a las aguas saladas, lo que entra en la definición de fábula, y por otro, la última afirmación, que él deduce, de que es porque inventó la sal que la adoraban y le rendían culto. Este

---

<sup>422</sup> *Ibid.*, L. 2, cap. XXIV, p. 131.

procedimiento es sistemático en lo que respecta a los dioses y cuando no encuentra la relación entre un “acto notable” y el culto que se rinde, entonces se trata de un “brujo” como en el caso de Huitzilopochtli, o de los dioses tlaloques, dioses “imaginarios”. Es interesante ver como nuestro autor concibe lo que se denomina ahora “el lenguaje del mito”, tal vez en una perspectiva diferente al de las estructuras inconscientes pues no se trata de una relación metafórica sino de encontrar en esos relatos elementos que revelan una verdad “histórica”, de lo que pasó “realmente”. En esta óptica uno puede servirse de estos relatos para conocer los orígenes de un culto a través de una interpretación que se resume en encontrar las correspondencias entre lo que hay de verdadero en estas fábulas y que permite encontrar los orígenes de un culto y lo que es “imaginado”. Es tal vez por estas formas de proceder al análisis comparado, que Todorov<sup>423</sup> dice que en esta alternancia de “dios” y el “diablo” los términos pierden sus “matices cualitativos”. Versión criticada por Keber, quien piensa que no había neutralización posible en la presentación de los dioses como “diablos”.<sup>424</sup> Lo que Sahagún pretendía con estos análisis es una historización que presenta al “diablo” como engañador a partir de razones válidas, es decir que la razón de la idolatría cuenta con bases reales puesto que se trata de “hombres” que llevaron a cabo acciones benéficas para la comunidad de hombres.

También encontramos las narraciones que hablan de orígenes, pero esta vez de poblaciones o de oficios, como en el

---

<sup>423</sup> Todorov, T., *op. cit.*, p. 237.

<sup>424</sup> Keber, J., *op. cit.*, p. 57.

caso de los mercaderes. Éstas no necesitan interpretaciones sino darles un orden para aclarar los eventos. Es el caso de los relatos de la conquista, de las genealogías o de los pueblos que habitaron estas tierras. En estas narraciones no aparece el verbo "decir" en imperfecto, sólo algunas marcas de la enunciación de los informantes en presente, como en este fragmento que pertenece al capítulo sobre los signos anunciadores de la llegada de los españoles:

Era esta cometa de forma piramidal, ancha de abaxo, y íbase ahuando hacia arriba hasta acabarse en un punto. Parecía en medio del Oriente. Comenzaba a aparecer un poco después de la media noche y llegaba hasta la mañana. La luz del sol la encubría, de manera que saliendo el sol, no parecía más. **Según algunos**, vióse un año entero; y **según otros**, cuatro años arreo.<sup>425</sup>

En este fragmento lo que encontramos es el recorte de hechos. Se puede reconocer al interior de la *Historia general*, un esfuerzo por recuperar el evento, aun a través de las "fábulas".

El lugar de la narración en la obra tiene objetivos descriptivos, al igual que los discursos, los relatos contribuyen a la comprensión del objeto descrito.

El caso del libro doce es más complejo, no sólo porque se encuentra totalmente narrativizado, es decir que no deriva hacia la descripción como el libro tres, sino por su disposición en la obra, el libro cierra la obra.

---

<sup>425</sup> *Ibid.*, L. 8, cap. VI, p. 501.

Como vimos, los estudiosos de la obra de Sahagún tienen opiniones diferentes, López Austin dice que se aleja de la lógica enciclopédica de la historia y que la justificación que lo coloca en las cosas más bajas porque trata de la guerra no es suficiente. Otra hipótesis es que el número doce responde a un impulso medieval por el simbolismo religioso.<sup>426</sup>

Por el lado del trabajo lingüístico la obra presenta un sentido explicitado por el autor mismo cuando dice que se trata de “saber hablar el vocabulario de la guerra y de las armas”. En ese sentido se observa como un campo conceptual y no es raro que haga un resumen en el libro 8 cuando habla de los “Señores y gobernantes que reinaron en México”. El problema es más bien en su disposición última y en su traducción, como ya vimos, saca de la obra todo aquello que parece tener sólo un interés lingüístico, es posible entonces que para él la forma en que se hacía la guerra respondía también a las cosas relativas, es decir que encuentra en ella una forma diferente de saber, nueva para el viejo mundo. Esta disposición del libro 12 es retomada en el capítulo sobre el orden temporal.

### 11.3 LAS SIGNIFICACIONES

En este apartado se estudian las operaciones de reformulación practicadas por Sahagún para presentar sus informaciones. Entendemos por reformulación el proceso de reconocimien-

---

<sup>426</sup> Introducción a la *Historia general de la cosas de la Nueva España*, op. cit., p. 23.

to de objetos de enunciación en frases que están a cargo del autor y no de la voz de otros. Es en estas operaciones en las que se utiliza el estilo indirecto libre que trata de una reelaboración de las informaciones que le han sido proporcionadas y de las cuales él da su versión explícita. Es en estas operaciones en donde se revela lo que tiene un sentido tanto para la sociedad estudiada como para el que la estudia.

Es en las operaciones de asimilación o de relación entre dos objetos por sus características en donde se encuentra la actividad de interpretación de Sahagún, actividad frecuente en el texto y explicable por el hecho de falta de referente para el lector virtual. De estos objetos se busca dar una idea que se acerque lo más posible al objeto "real". Tal vez estas operaciones sean también la marca del esfuerzo por entender las informaciones recopiladas. Se pueden distinguir cuatro funciones distintas. La primera y la más simple consiste en la comparación para dar un "cuadro viviente" del objeto descrito, como en este fragmento de descripción de una danza:

Danzaban en otras partes del palacio, trabados de las manos y culebreando, **a manera de las danzas que los populares hombres y mujeres hacen en Castilla la vieja.**<sup>427</sup>

O de la vestimenta:

Estos capillejos **eran a la manera** que los capillejos de flores que usan las mozas de campos, en mayo.

---

<sup>427</sup> *Ibid.*, L. 2, cap. XXIV, p. 121.

Procede la misma manera para la descripción de esta planta:

De aquella yerba que se llama Izta'uyatl; que **es casi como** ajonjos de Castilla.

Aquí se relacionan dos objetos para dar un referente “visual” de uno de ellos y reflejan un código compartido entre el codificador y el decodificador. A este grupo pertenecen los ejemplos citados en el apartado sobre la traducción para mostrar cómo nuestro autor no concebía a las lenguas como totalmente equivalentes.<sup>428</sup>

El segundo tipo de asimilación no relaciona dos objetos en los cuales uno es el referente externo del otro sino dos acciones, como en este fragmentos en el que se describe un sacrificio:

[...] al tiempo que les arrojaban alzábase un polvo de ceniza, y cada uno a donde caía allí se hacía un gran hoyo en el fuego [...] y allí donde el fuego comenzaba a dar vuelcos y a hacer bascas **el triste captivo**. Comenzaba a rechinar el cuerpo **como** cuando asan algún animal, y levantábase vexigas por todos lados [...]<sup>429</sup>

Este fragmento, redactado con efectos de realismo, no podía ser producto de la observación puesto que los sacrificios, si todavía se practicaban, por lo menos no eran públicos. Podemos pensar también que estos efectos eran la marca de la oralidad, detallada puesto que exige un esfuerzo de me-

---

<sup>428</sup> Cf. Primera parte, cap. 11.3, p.

<sup>429</sup> *Op. cit.*, L. 2, cap. XXVIII, p. 141.

moria. Sin embargo, como lo han observado otros autores, se trata de precisiones técnicas que los indígenas no necesitaban si se dirigían a otros indígenas que hubiesen sido testigos de los mismos sino que se añaden a la versión en español. El cuadro "vivido" que Sahagún quiere mostrar lleva consideraciones o juicios de valor sobre la crueldad de tales sacrificios, ya que añade expresiones como "el desgraciado cautivo".

El tercer tipo de asimilación es más complejo ya que refiere al orden configuracional o semántico pragmático por medio del cual la descripción deriva en argumentación. A esta categoría pertenecen las comparaciones con las divinidades latinas o los personajes bíblicos. Estas referencias no aparecen en la versión náhuatl, fueron introducidas a la hora de elaborar la versión en español por ello no podemos ver en este texto en castellano una simple traducción. Podemos observar como se desarrolla esta operación en la descripción de Huitzilopochtli:

(1) Este dios Huitzilopuchtli fue otro Hércules, (2) el cual fue robustísimo, (3) de grandes fuerzas y muy belicoso, (3) gran destructor de pueblos y matador de gentes. (4) en las guerras era como fuego vivo, (5) muy temeroso a sus contrarios, (6) y así la divisa que traía (7) era una cabeza de dragón (8) muy espantable (9) que hechaba fuego por la boca. (10) también éste era nigromántico o embaidor (11) que se transformaba en figuras de diferentes aves y fieras.<sup>430</sup>

---

<sup>430</sup> *Ibid.* L. 1, cap. I, p. 37.

<b>Tema-título</b>	
Huitzilopuchtli	
Puesta en relación	Propiedades
ASSIM. (1) Fue otro Hércules	ASP. (2), (3), (4), (5), (6)
	Tematización
	(7), (8)
ASSIM. (10) También este era...	
Tematización	
(11)	

La asimilación está fundada en el arquetipo y la argumentación es introducida por la frase “el cual fue” con el que se pone en relación el objeto descrito con el personaje greco-latino y se confunden al mostrar el parecido. A diferencia de las asimilaciones revisadas que quieren ofrecer un cuadro “vivo” del objeto, aquí se trata de dar más que una imagen materializable una imagen conceptual, asociarlo a la idea de lo idolátrico, de lo demoniaco.

El mismo procedimiento encontramos en esta descripción de un estandarte con el que desfilaban los señores:

También estos señores llevaban a cuestras una manera de divisas que se llaman *izpapálotl*. Es esta divisa hecha de manera de figura de diablo, hecha de plumas ricas. Y tenía las alas y cola a manera de mariposa, de plumas ricas, y los ojos y uñas y pies y cejas y todo lo demás eran de oro. Y en la cabeza de esta divisa poníanle dos manojos de quetzatl. Eran como cuernos.<sup>431</sup>

<sup>431</sup> *Ibid.*, L. 8, cap. XII, p. 511.



Se observa la comparación con el diablo a partir de las características: alas, cuernos, una cola. Esta asociación con objetos exteriores al universo descrito representan la búsqueda de sentido desde dos aproximaciones, la de los informantes que proporcionan la descripción y la del descriptor que dibuja en su cabeza el objeto y lo asocia con lo conocido por su sociedad. Esto se acerca a lo que D. Spencer denomina representaciones mediadoras extrínsecas al objeto y que corresponde a un cierto tipo de "significación". La diferencia con la traducción no es muy clara, para Spencer esta última es una representación fiel de la significación lingüística y es transmitida, en general, a través de una perífrasis del tipo:

*ácatl* que quiere decir "caña"

*tochtli* que quiere decir "conejo"

La *Historia general*, como ya se dijo, no es un diccionario de lengua, se aproximaría más al diccionario enciclopédico en la medida en que es un discurso sobre las "cosas" pero no presenta el orden de éste. Nuestro autor recopila una masa de documentos sobre los cuales ejerce un trabajo de interpretación. Este trabajo que se acerca a la traducción lingüística, requiere la reformulación de las informaciones. Podemos incluso reconstruir el proceso de interpretación a través de su interpretación sobre el destino de las almas después de la muerte. En el apéndice del libro 3 presenta un documento, que es uno de los primeros que recopila, pues aparece en los *premiers memoriales* y en el cual los discursos en estilo directo tienen aún un lugar importante guardando

las huellas de la oralidad, de la recitación como podemos observarlo en este pasaje:

**Y más** daban otros papeles al difunto, diciendo: “veís aquí con que habeís de pasar ocho páramos “. **Y más** daban otros papeles al difunto diciendo: “veís aquí con que habeís de pasar collados”. **Y más** decían al difunto “veís aquí con que habeís de pasar al viento de navajas, que se llama *itzehecaya*”. **Porque** el viento era tan recio que llevaba las piedras y pedazos de navaja. **Por razón** de estos vientos y frialdad, quemaban todas las petacas y armas, y todos los despojos de los captivos que habían tomado en la guerra, y todos sus vestidos que usaban. **Decían** que estas cosas iban con aquel difunto, y en aquel paso le abrigaban para que no recibiese gran pena.<sup>432</sup>

El estilo es bastante formulario, la forma “y más”, marca de los informantes, aparece por lo menos siete veces en el párrafo y también encontramos la introducción de un “porque” y “por razón”, marca de la intervención del autor quien decide explicitar las razones de los rituales. Estos mismos ritos funerarios son citados una vez más en el libro 8 sobre los mercaderes donde ya se presenta una reformulación de estas informaciones identificadas por el autor en su primera recopilación, así:

Y si alguno de los pochtecas del Tlatilulco enfermaba y muría, no le enterraban, sino poníanle en un cacaxtle **como suelen componer los difuntos**. Lo componían con su barbote, y teñíanle de negro los ojos, y teñíanle de colorado el rededor de la boca, y poníanle unas bandas

---

<sup>432</sup> L. 3, apéndice I, p. 220.

blancas por el cuerpo y poníanle unas tiras anchas de papel, a manera de estola, como se le pone el diácono, desde el hombro al sobaco. Habéndole compuesto poníanle en un cacaxtle y atábanle en él muy bien y llavábanle a lo alto de algún monte. Ponían el cacaxtle levantado, arriado a algún palo hincado en tierra. Allí se consumía y decían que no muría, sino que se fue al cielo, adonde está el sol. **Lo mismo se decía de los que murían en la guerra, que se habían ido adonde está el sol.**<sup>433</sup>

En estos fragmentos la intervención del autor es evidente pero ya con un estilo indirecto libre, en el cual las palabras están completamente a cargo del autor, la frase "como suelen componer a los difuntos" revela tanto la observación del autor como la reformulación de las informaciones que había dado en el apéndice del libro 3 cuando dice "Lo mismo se decía de los que murían en la guerra, que se habían ido adonde está el sol". Sahagún aquí identifica una forma más de muerte, la de los comerciantes en sus andares, que hace que las almas vayan a la casa del sol. El autor utiliza de manera sistemática el estilo indirecto para las "creencias" que él no comparte y el indirecto libre para los actos que podían ser observados, no que él los haya observado directamente sino que podían serlo.

Esta actividad de reformulación es señalada por Todorov al referirse a las precisiones técnicas que da Sahagún cuando describe los sacrificios humanos, precisiones como "dos palmas o un poco más" que no aparecen en el texto náhuatl, sino que son añadidas por él a la hora de traducirlas.<sup>434</sup>

---

<sup>433</sup> *Op. cit.*, L. 9, cap. V, p. 554.

<sup>434</sup> Todorov, T., *op. cit.*, p. 235-236.

En este mismo orden de asimilaciones podemos distinguir las que D. Spencer denomina representaciones mediadoras intrínsecas al objeto. Veamos el ejemplo siguiente:

Si algún borracho se despeñó o se mató, decían “aconejóse”. Y porque el vino es de diversas maneras y hace borrachos de diversas maneras, llamaban *centzontotochti*, que son “cuatrocientos conejos”, como si dicesen que hacen infinitas maneras de borrachos.<sup>435</sup>

En este fragmento hay una traducción que podríamos llamar literal, que aporta el significado lingüístico cuando traduce *centzontotochti* como “cuatrocientos conejos”, pero su objetivo no es éste sino el de asociar este significado literal con concepciones y prácticas como en el fragmento siguiente:

También hacían otra ceremonia que tomaban con las manos a las niñas y niños, apretándoles por las sienes. Los levantaban en alto. Decían que así los hacían crecer. Y por esto llamaban a esta fiesta *izcalli* que quiere decir “crecimiento”.<sup>436</sup>

Aquí se traduce el término *izcalli* como “crecimiento” y se asocia el nombre del ritual con las acciones que se llevan a cabo. A diferencia de las asociaciones con las divinidades latinas los términos de las asimilaciones pertenecen al universo de la sociedad estudiada.

En este caso de las asimilaciones tanto extrínsecas como intrínsecas se encuentran los conceptos que se revisaron en el

---

<sup>435</sup> *Ibid.*, L. 4, cap. V, p. 240.

<sup>436</sup> *Ibid.* L. 2, cap. XXXVII, p. 176.

capítulo sobre la traducción tales como "bautizo", "matrimonio", "confesión", pero también "rey", "juez", "mayordomo", etcétera. Cuando se revisa la forma en que traduce términos como "cielo", "infierno", "paraíso", nos damos cuenta que funcionan como categorías descriptivas, pues más que similitudes lingüísticas se trata de dar cuenta también de las diferencias en las concepciones y prácticas. La utilización de estos procedimientos corresponden a lo que D. Spencer denomina interpretaciones y que sugieren cómo un término debe ser entendido a la hora de presentar el cuadro de prácticas y concepciones de una sociedad diferente. Estas asimilaciones tienen por objetivo, en el trabajo etnográfico, producir significaciones, es decir dar el sentido que tienen las prácticas para los sujetos de la sociedad descrita pero a partir de términos y sentidos compartidos con el descriptor. El objetivo es descriptivo pero con una actividad argumentativa que lleva a la elaboración de objetos de conocimiento.

Esta actividad elaboradora de objetos se da, en antropología Según Calame, a través de lo que él denomina el paso de lo figurativo a lo temático y que consiste en subsumir las figuras a través de las cuales se describe el objeto en categorías más amplias.<sup>437</sup> Esto es lo que hace Sahagún en los ejemplos revisados sobre la narración, el relato se convierte en explicación de lo que ha sido o será descrito y estas narraciones que colaboran en la descripción del objeto son clasificadas bajo la categoría de "fábula". En el mismo sentido va categorizando con el resto de los términos "cielo", "infierno", "paraíso", etcétera. Y el texto se convierte en in-

---

<sup>437</sup> *Op. cit.*, p. 231.

terpretativo, procede al reconocimiento y la creación de objetos de conocimiento. Es verdad, sin embargo, que como para el Pausanias analizado por Calame, estas categorías no corresponden siempre a la utilización que de ellas se hace ahora en antropología; la “fábula” de Sahagún no corresponde ahora a lo que se denomina de esta manera, estos relatos se reconocen como “míticos” en los análisis actuales y muchas de las categorías utilizadas por Sahagún para describir a la sociedad náhuatl siguen vigentes.

El trabajo etnográfico, de elaboración de objetos, de Sahagún, presenta características que pueden ser observadas desde sus objetivos y del género discursivo en el que se inserta. Todorov, en sus comentarios sobre el trabajo de Sahagún, dice que en sus descripciones muchas veces se percibe la forma, las imágenes, pero no el sentido.<sup>438</sup> Phelan, por su parte, señala que en las descripciones que los pueblos cristianos hacen de los pueblos paganos desde Marco Polo hasta los de la época de los descubrimientos, existe una insistencia por la descripción de rituales y una exclusión casi total de doctrinas que los fundamentan.<sup>439</sup> Ésta es una de las características del discurso sobre las supersticiones, la idolatría, en tanto que culto de falsos dioses no puede ser detectada sino a través de las acciones observables, la explicación está dada de antemano en términos de lo demoníaco. Podemos analizar este fragmento en el que nuestro autor describe las ceremonias que se llevaban a cabo para las mujeres que morían en el parto:

---

<sup>438</sup> Todorov, *op. cit.*, p. 236.

<sup>439</sup> Phelan, J., *op. cit.*, p. 124.

La muerta llevaba los cabellos tendidos. Y luego se juntaban todas las parteras y las viejas, y acompañaban el cuerpo. Iban con rodela y espadas, y dando voces, como cuando vocean los soldados al tiempo de acometer a los enemigos. Y salíanlas al encuentro los mancebos que se llamanban *telpupuchtin*, y peleaban con ellas por tomarlas el cuerpo de la mujer. Y no peleaban como de burla o por via de juego, sino peleaban de veras [...] y llegando al patio, metíanla debajo de tierra. Y su marido con otros sus amigos, guardábanla cuatro noches arreo, para que nadie hurtase el cuerpo. [...] Y si estos soldados cuando peleaban contra las parteras vencían y tomaban el cuerpo le cortaban el dedo [...] **decían** que con esto se hacían valientes y esforzados [...] y también cegaba los ojos de sus enemigos [...]. También procuraban unos hechiceros que se llamaban *temacpalitotique* de hurtar el cuerpo de esta difuncta para cortarle el brazo izquierdo con la mano, porque para hacer sus encantamientos **decían** que tenía virtud el brazo y mano para quitar el ánimo de los que estaban en la casa donde iban a hurtar [...] <sup>440</sup>

Aquí Sahagún, además de una descripción detallada de las luchas rituales, nos ofrece algunas de las razones del porqué los soldados y los magos querían apoderarse del cuerpo de la mujer, es decir, una parte del sentido que los mexicanos le daban a esta práctica. Nos dice porqué los soldados o los hechiceros trataban de apoderarse de algunas partes del cuerpo pero no señala por qué las parteras se oponían, esto lo habría llevado a profundizar sobre las concepciones del cuerpo y del cosmos, y a ligarlo a lo que él denominaba una "canonización". Es tal vez por esto que Phelan habla la

---

<sup>440</sup> *Op. cit.*, L. 6, cap. XXIX, p. 409.

ausencia de una doctrina.

Como se dijo al inicio de este apartado, lo que se llama el “sentido” en etnografía es lo que contribuye a encontrar las “significaciones” y responden al cruce entre lo que tiene “sentido” para los sujetos de las prácticas y lo que tiene “sentido” para el etnógrafo. ¿Qué pasa entonces con la descripción de Sahagún? La explicación puede encontrarse en el modelo y en los objetivos de la descripción. En efecto, como vimos, los manuales de supersticiones reconocían, a partir de las declaraciones de los sujetos, testigos o sospechosos, prácticas rituales que se instituían en “signos” de creencias y que debían llevar, a través de la observación de algunos elementos que las componían a reconocer a los heréticos, así si el ritual no se realizaba con todos sus componentes, alguno de ellos podía ser reconocible. Es por esto que las descripciones eran abundantes y se mantenían en lo “figurativo”, lo “visual”.

Ésta es la actitud frente a los rituales de la *Historia general*, el verbo “decir” sirve para separar lo que cree el sujeto y lo que creen los observados, pero mientras que lo que cree el sujeto tiene “sentido” para los otros no lo tiene, es sólo “figurativo”. Los tratados de supersticiones utilizan el verbo decir tal y como lo hace la *Historia general*, así estos ejemplos:

Más los nigrománticos hazen creer a la simple gente que los diablos engendran el nublado, el granizo, y el pedrisco, a toda le tepestad de truenos, relámpagos, y rayos, y que en aquellas nuves vienen los diablos, y que es menester conjurarlos para hecharlos de sobre la ciudad y lugar, y de sus términos. Pues para en este caso ellos han ordenado



ciertos conjuros, y **dicen** que con ellos harán huir a los diablos con sus nublados.<sup>441</sup>

O en este fragmento del tratado de Castagnega, quien también se refiere a los cazadores de granizo:

[...] y al tiempo de los conjuros dicen y lóanze que juegan con la nube como con una pelota, sobre quién a quién se la hechará en su término; y algunos que presumen de más sabios, hacen cercos y entran en ellos, y **dicen** que se ven en tanta priesa avec les demonios que les hechan el zapato del pie para que con él se despidan.<sup>442</sup>

Es verdad que estas formas del verbo decir están en presente y las de la *Historia general*, pero su función es la misma y su estructura las presenta como viniendo de lo observable. Lo que pasa es que el verbo "decir" no tiene por objetivo teorizar las prácticas, sino clasificarlas como prácticas idolátricas o como racionales, según su "naturaleza". Así, cuando el franciscano nos habla de las mujeres muertas en el parto dice:

Capítulo xxix, de como a las mujeres que murían de parto las **canonizaban** por diosas y las adoraban como a tales, y que tomaban **reliquias** de su cuerpo. Y de las cerimonias que hacían antes que las enterrasen **donde hay cosas que los confesores hay harta necesidad que las sepan**. A estas que así murían de parto llamaban mocihuaquetze, y

<sup>441</sup> *Ibid.*, cap. 9, p. 158.

<sup>442</sup> Castagnega, Fray M. de, *op. cit.*, p. 117-118.

destas sale el llamar al occidente cihuatlampa.

Sahagún separa su descripción de sus consideraciones explicativas e interpretativas, pero enmarca sus objetos bajo temas-título que nos hablan del sentido que él les daba. Como lo señalan C. Bernand y S. Gruzinski cuando dicen que las categorías de “padre”, “templo”, etcétera. No eran simples *items*, como los utilizados por los etnólogos modernos, sino “marcos materiales en los que se inscribía el destino de una sociedad, el establecimiento de principios jerárquicos y de equidad en el respeto del orden”.<sup>443</sup> En efecto, términos como “canonizar” o “reliquias” sitúan las prácticas en el orden de lo religioso al mismo título que la religión del observado, pero de ese hecho firmaban su destino: el combate y la desaparición. Es en el empleo de los términos que produce las significaciones que le interesan, que para él tienen “sentido”. Así lo vemos hablar de “república”, de “señores”, de “naciones”, de “nobles”, etcétera. Y en eso va también una interpretación que tiene sentido en vistas del mundo de donde él viene, son categorías de lo político, de lo racional monárquico.

Podemos preguntarnos por qué describe con tanto cuidado las prácticas que él considera dignas de ser conservadas y ahí es donde vemos la riqueza de su procedimiento. Utiliza las mismas figuras descriptivas en los dominios de lo natural, algo que no hacían los manuales de supersticiones, y de ese hecho nos deja testimonios de la vida de los mexicas antes de la conquista. La actividad interpretativa se encuentra en la elección de los términos con los que clasifica las

---

<sup>443</sup> De *l'idolâtrie*, *op. cit.*, p. 32.

prácticas pero también en los conectores utilizados, como en este ejemplo del libro 8, de los señores:

O si sabía el señor que alguno de ellos se había emborrachado o amancebado, o había hecho adulterio, mandábale prender y sentenciábale a muerte, o le daban garrote, o le mataban a pedradas, o a palos delante de toda la gente, **para que** tomasen miedo de no atreverse a hacer cosa semejante.<sup>444</sup>

En estos dominios el introductor "dicen" se encuentra casi ausente y como en este fragmento utiliza un "para que" ya que el "decían" cuestionaría el castigo. La elección de los términos se encuentra lejos de ser una simple traducción de las informaciones aportadas por los indios. Cabe preguntarse hasta dónde esta elección de términos rinden al otro transparente.

El trabajo de descripción de Sahagún responde, como todo proyecto etnográfico, a un objetivo de conocimiento y de representación de prácticas-objeto. Su descripción presenta también el pasaje de lo "figurativo" a lo temático propio de la etnografía moderna, pero a diferencia de ésta, las categorías y los conceptos utilizados por el franciscano, clasifican las prácticas en dignas de ser conservadas o bien combatidas porque el "sentido" que el cronista les da provienen de un cuadro conceptual en el que el paradigma explicativo las clasifica en naturales o sobrenaturales-idolátricas. Es en este cruce de "sentidos" que se produce la distancia que nos lleva a pensar a la lectura de la *Historia general* que no podemos aprehender totalmente el "sentido" producido por

---

<sup>444</sup> Sahagún, *op. cit.*, L. 8, cap. XIV, § 4º, p. 519.

el franciscano dado que no participamos del cuadro conceptual con el que la sociedad mexicana fue esquematizada.

No queremos decir que la única diferencia entre la etnografía actual y la *Historia general* es sólo el cuadro conceptual con el que se produce el sentido. La concepción con la que trabaja el franciscano implica diferencias metodológicas en la recuperación del dato que no podemos descuidar. Cuando revisamos la metodología utilizada por los tratados de supersticiones señalamos que éstos reposaban sobre la idea de que lo que el testigo había oído, visto o hecho, se planteaba como observable, un observable representado. Sahagún aplica este supuesto, aunque ya no en un marco confesional o de sospecho, sólo conserva al testigo pero este testigo informa también de su representación del objeto o los objetos. Ésta es una distancia importante con la etnografía moderna inaugurada por Malinowski que lleva al antropólogo a la observación directa y teorizada por Lévi-Strauss en su célebre introducción al trabajo de Marcel Mauss sobre *El Don*.

En esta introducción, Lévi-Strauss señala que la tarea del etnólogo no es la de hacer el cuadro de la teoría indígena. Ésta, dice el estructuralista, es muy interesante y permite una vía de acceso a las concepciones de los sujetos, pero puede estar muy alejada de lo que realmente hacen, así la actividad de observación y de interpretación del etnólogo se hace necesaria.<sup>445</sup> En Sahagún la observación directa no tiene lugar dada la distancia temporal que establece. Lo “figurativo” en su obra reposa sobre el testimonio oral, la representación que

---

<sup>445</sup> C. Lévi-Strauss, Introducción a “*l’essai sur le don*”, en M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, Ed. Quadrige/P.U.F., 1950.

los mexicanos se hacen de lo que su sociedad era. Además de que el sentido que los indios le dan a lo que hacen no responde verdaderamente a una teorización de su realidad ya que no era esto lo que se buscaba. Si los misioneros hablan de una teología que san Agustín había completamente olvidado, el hecho de definir las como idolátricas les hacía tomar un "sentido" de antemano y en este sentido más que las explicaciones de los indios, lo que se buscaba era la ratificación de la caracterización bajo la cual eran enfocadas.

Podemos decir que el problema de la descripción en Sahagún es de referente. En la etnografía moderna la relación entre el enunciado y su referente encuentra su autoridad en el terreno, como dice Borel en el "ahí estaba", pero este enunciado se produce en un presente intemporal que coincide con el momento de la enunciación. En la *Historia general*, el presente pertenece sólo al enunciado, el universo en el que se mueven los objetos se encuentra en pasado y de este hecho la autoridad es dada a los informantes. Podemos de paso observar que esto, que en la etnografía moderna sería una deficiencia ya que "haría correr de llevar a la sociología por una vía peligrosa y que sería incluso su pérdida si, dando un paso de más, se redujera la realidad social a la concepción que el hombre, aún salvaje, se hace de ella", representa para el historiador o el etnólogo moderno de las sociedades amerindias una ventaja, ya que se considera que Sahagún nos da a conocer los discursos que los indios mismos le transmitieron.

## EL FIN DE LOS MEXICANOS

### 12.1 LA TEMPORALIDAD

La mayor parte del trabajo descriptivo de la *Historia general*, se desarrolla utilizando los imperfectos de repetición. Esto corresponde a lo que G. Genette denomina el relato iterativo, contar en una vez lo que se produjo varias veces y que presenta características cercanas a las de la descripción.<sup>446</sup> Por la elección del imperfecto, la *Historia general* se somete a la regla de la sinécdoque, tendencia de todo texto etnográfico a presentar una acción como representativa de una serie. Los objetos de descripción de la *Historia general*, se muestran como prácticas repetitivas en el pasado pero que ya no existen. Como ya se mencionó, hay una distancia temporal en relación al momento de la enunciación en

---

<sup>446</sup> Genette, G., *Figures III*, Paris, Éditions du Seuil, 1972.

la mayoría de los libros. Sin embargo, además del iterativo también podemos encontrar pasados simples y presentes. Se trata en este análisis de encontrar la sistematicidad del empleo de estas últimas formas.

En la *Historia general* es posible hallar un empleo sistemático de los tiempos verbales a pesar de algunos detalles, no hay que olvidar que el español aún no está normalizado en ese siglo xvi. Es tal vez por esto que da la impresión de que ese empleo se funda más en el referente extralingüístico, situacional, sobre todo en el uso del presente, como en la descripción de los dioses en el libro 1. En general utiliza el imperfecto pero encontramos un cambio de tiempo en algunos fragmentos, como en esta descripción de Nappatecuhtli:

La imagen de este dios es como un hombre que está teñido de negro todo, así el cuerpo como la cara, salvo que la cara tiene unas pecas blancas entre lo negro. Tiene una corona de papel pintada de blanco y negro. Tiene unas borlas que cuelgan de la corona sobre las espaldas, y de las mismas borlas sale un penacho hacia el colodrillo, que tiene tres plumas verdes.<sup>447</sup>

Esta utilización del presente es frecuente en este contexto y es posible que se deba a que tenía frente a él la imagen de los dioses y de ahí construía la descripción.<sup>448</sup>

También utiliza este tiempo verbal cuando se refiere a la lengua, como en este fragmento:

---

<sup>447</sup> *Op. cit.*, L 1, cap. XX, p. 60.

<sup>448</sup> López Austin, A.

Recogíanse en este lugar los que se llamaban *Tlamacaztequihuaque*, que **quiere decir** “sátrapas que ya habían hecho hazaña en la guerra” [...]. Recogíanse también otros que llamaban *Tlamacazayaque*, que **quiere decir** “sátrapas que ya han capturado uno en la guerra”.<sup>449</sup>

Algunas veces la realidad de la lengua implica la realidad del objeto como en este fragmento:

Y por esto les hacían fiesta, y en esta fiesta ofrecían en su templo, o en las encrucijadas del camino pan hecho de diversas figuras: unas como mariposas, otros de figura del rayo que cae del cielo, **que llaman** xonecuilli; y también unos tamalejos **que se llaman** xucuichtlamatzoalli, y maíz tostado **que llaman ellos** izquitl.<sup>450</sup>

La fiesta se “hacía” en imperfecto, pero los alimentos y las palabras empleadas para designarlas están registradas en presente. Un empleo sistemático del presente se encuentra también en el libro 9, cuando habla de los oficios. En el capítulo xviii, dice: “de los oficiales que **labran** la pluma” y en el siguiente “de la fiesta que los oficiales de la pluma **hacían** a sus dioses”, posteriormente en el capítulo xx:

En esta letra se ponen todos los instrumentos que usaban estos oficiales de la pluma. Y también agora los usan dondequiera que están; por eso no se declara en lengua española. Quien quisiere verlos y saber sus nombres, de los mismos oficiales lo podrá saber y verlos con sus ojos.<sup>451</sup>

---

<sup>449</sup> *Op. cit.*, L. 2, cap. XXV, p. 122.

<sup>450</sup> *Ibid.* L. 1, cap. X, p. 42.

<sup>451</sup> *Ibid.*, L. 9, cap. XX, p. 582.



Sahagún establece una frontera rígida entre lo que pertenece al pasado y lo que "existe" aún, en el momento de la enunciación. Sin embargo, en la utilización que hace del presente se nota una progresión temporal con la que establece una línea de continuidad y hace que la descripción alcance el momento de la enunciación. De esta manera aporta un testimonio de los cambios producidos en los treinta años que han pasado desde la caída de México-Tenochtitlan. Pero también es posible que con este procedimiento esté elaborando una interpretación del carácter de estos cambios. La idolatría es rigurosamente transcrita en pasado y lo que considera digno de ser conservado es transcrito en presente, como los vicios y las virtudes, las enfermedades, las plantas para curarlas, los oficios, la alimentación, etcétera. ¿Es posible ver una especie de selección en el objetivo de construir el gran reino de la cristiandad en América? Es aventurado establecer un reflejo tan directo entre la realidad textual y el referente extralingüístico, sin embargo una obra lleva siempre las marcas del mundo en el que encuentra su cuadro material de realización y sobre el cual actúa.

No obstante, es posible establecer una relación directa entre el empleo del presente y los objetivos declarados de la obra. Sahagún dice elaborar su trabajo para reconocer las manifestaciones de la idolatría y para detectar la continuidad de algunas prácticas en este dominio. Así, transcribe en presente lo que de esto ha encontrados, en este fragmento dice:

Solo cuatro dexaban en el *Calmécac*, que era su monasterio, los cuales guardaban entre tanto que ellos iban a cumplir sus devociones. Estos cuatro se ocupaban en cantar y tañer y menear una sonajas, estando

sentados, y esto era un servicio que hacían a sus dioses, **y aún agora lo usan algunos.**<sup>452</sup>

El enunciado es ambiguo, el término “Y aún agora lo usan algunos” ¿se refiere a los instrumentos musicales o al culto? ¿La afirmación proviene de la observación directa o de lo que se dice? La pregunta surge en la medida en que él testimonia directamente la continuidad de las prácticas de culto, como en este fragmento:

Esto mismo hacían todos los del pueblo en sus casas, una vez a la mañana y otra a la noche, incensando a las estatuas que tenían en sus casas. Y los padres y las madres compelián a sus hijos que hiciesen lo mismo cada mañana y cada noche. Del ofrenda del incienso o copal usaban estos mexicanos y todos los de Nueva España de una goma blanca que llaman *copalli*, **que también agora se usa mucho, para incensar a sus dioses.**<sup>453</sup>

Estos testimonios son reveladores del proyecto, pero sobre todo del procedimiento metodológico que, como lo hemos visto a lo largo de este trabajo, se desliza de las palabras a las cosas y, como en los tratados de supersticiones, en una observación posterior. El franciscano recopila discursos en los que reconoce objetos a partir de una conceptualización con la que identifica “significaciones”, después elabora cuestionarios para completar las informaciones sobre los objetos así identificados. Con estos datos que hemos denominado

---

<sup>452</sup> *Ibid.*, L. 2, cap. XXV, p. 123.

<sup>453</sup> *Ibid.*, L. 2, apéndice 4, p. 189.

hechos representados, desarrolla una actividad de observación, previniendo a los lectores de la *Historia general* sobre las concepciones o las prácticas. Veamos este fragmento sobre la embriaguez:

De lo arriba dicho se colige claramente que no tenían por pecado aquello que hacían estando borrachos, aunque fuesen gravísimos pecados. Y aún se conjetura con harto fundamento que se emborrachaban por hacer lo que tenían en voluntad, y que no les fuese imputado a culpa, y se saliesen con ello sin castigo. Y aún agora en el cristianismo hay algunos o muchos que se escusan de sus pecados con decir estaban borrachos cuando los hicieron, y esto con pensar que el opinión errónea que tenían de antes corre también en el cristianismo, en lo cual están muy engañados, y es menester avisallos dello, así en la confesión como fuera della.<sup>454</sup>

La utilización del presente del indicativo sirve para hablar de los objetos reconocidos a partir de los datos recopilados y sobre los cuales insistirá en su discurso. Este procedimiento es muy cercano a los que Borel ha identificado en el discurso etnográfico y que denomina "re-describir", figura mediante la cual el etnógrafo sabe que ha encontrado algo puesto que puede re-identificarla, re-conocerla.<sup>455</sup>

Así, nuestro cronista reconoce una especie de confesión en los rezos que recopila en los *huehuetatolli*, después la re-identifica en el libro 6 "de los dioses" y finalmente en las prácticas registradas en presente:

---

<sup>454</sup> *Ibid.*, L. 1, cap. XXII, p. 63.

<sup>455</sup> Borel, J. M., "la schématisation descriptive...", *op. cit.*, p. 186.

Este embuste casi ninguno de los religiosos ni clérigos entienden por donde va, por ignorar la costumbre antigua que tenían, según que arriba está escrito, más antes piensan que la cédula la demandan para mostrar como está **confesado** aquel año. Esto sabemos por mucha experiencia que dello tenemos. Dicen que se confesaban los viejos y de los grandes pecados de la carne. Desto bien se arguye que, aunque habían hecho muchos pecados en tiempos de su juventud, no se confesaban dellos hasta le vejez, por la opinión que tenían que el que tornaba a reincidir en los pecados, al que se confesaba una vez no tenía remedio.<sup>456</sup>

Estos usos del presente, que se refieren a la actividad de observación, con frecuencia directa del autor, se sitúan en otro universo temporal al de los objetos del pasado, perfecto o imperfecto, e inauguran un nuevo estadio en la sociedad náhuatl.

El pasado simple, por su parte, tiene también funciones muy específicas. Es el tiempo del acto terminado, del evento real o imaginado y es el tiempo de la narración en la medida en que hace avanzar un relato. Su función en la *Historia general* es la de circunscribir el tiempo transcurrido entre un pasado indeterminado en cuanto a su inicio y el momento de la enunciación. Lo encontramos cuando habla del origen de los dioses:

Este dios llamado Yiacatecuhtli hay conjeturas que **comenzó** los tratos y mercaderías entre esta gente, y así los mercaderes **le tomaron** por dios y le honraban de diversas maneras. Una de las cosas con que le

---

<sup>456</sup> *Op. cit.*, L. 1, cap. XII, p. 46-47.

honraban es que le ofrecían papel y le cubijaban con el mismo papel dondequiera que estaban sus estatuas. También tenían en mucha veneración el báculo con que caminaban [...] todos los mercaderes usan de esta manera de báculos que es una caña negra liviana [...] y cuando llegaban a donde habían de dormir, juntaban todos sus báculos en una gavilla y derramaban sangre delante dellos, de las orejas o de la lengua o de las piernas o de los brazos. Y ofrecían copal. Hacían fuego y quemábanle delante de los báculos, los cuales tenían por imagen del mismo dios, y en ellos honraban al mismo dios Yiacatecuhtli. Con esto le suplicaban que los amparase de todo peligro.<sup>457</sup>

El fragmento narrativo citado tiene por función la de datar el origen de las prácticas que se presta a describir. Establece una relación entre el "bastón" de los mercaderes y la representación de los dioses venerados por éstos. Lo narrativo, como ya se había observado, se encuentra al servicio de la descripción.

El libro 12, tan rebelde al análisis, se encuentra redactado en pasado simple, el tiempo del evento. Podemos encontrar su lugar en una obra como la *Historia general*, si lo pensamos en una perspectiva en la que se encontraría marcando una cronología interna a la obra.

Baudot y Todorov lo caracterizan como una saga elaborada *a posteriori*. La saga, dicen estos autores, es una historia completa, con una lógica interna, tiene un principio y un fin que guía la sucesión de los eventos.<sup>458</sup> Ahora bien, como ya lo observamos, el pasado simple sirve para definir el es-

<sup>457</sup> *Ibid.*, L. 1, cap. XIX, p. 56.

<sup>458</sup> Baudot G. y T. Todorov, *Recits aztèques...*, *op. cit.*

pacio de tiempo que separa el universo de los objetos de la descripción de su fin. Podemos pensar que el hecho de que el libro 12 se encuentre al final de la *Historia general* obedece al hecho de una representación lineal del tiempo y representa en este sentido el final del mundo que el autor describe. En la introducción del libro 12, Sahagún nos dice:

Como esto cesó por la venida de los españoles, y porque ellos derocaron y hecharon por tierra todas las costumbres y maneras de regir que tenían estos naturales, y quisieron reducirlos a las maneras de vivir en España, así en las cosas divinas que en las humanas, teniendo entendido que eran idólatras y bárbaros, perdióse todo el regimiento que tenían.<sup>459</sup>

En la *Historia general*, la conquista es presentada como el evento que maraca el final de las prácticas de las cuales hizo el inventario. Podemos reconstruir la representación espacio-temporal de la *Historia general* con un esquema:

**Cuadro 12**

	EVENTOS	DESCRIPCIÓN	EVENTOS
I ESTADIO ANTERIOR	ORIGEN	PRÁCTICAS	FIN
	PASADO SIMPLE	IMPERFECTO	PASADO SIMPLE
	ACTO DE ENUNCIACIÓN		
II ESTADIO POSTERIOR	PRESENTE		
LÍNEA DE CONTINUIDAD DE ALGUNAS PRÁCTICAS			

<sup>459</sup> *Op. cit.*, L. 10, cap. XXVII, p. 627.

En el esquema podemos observar que la *Historia general* instituye por un acto de enunciación dos épocas o estadios, uno anterior en el que se desarrollan las prácticas descritas y que hemos denominado el estadio de la sociedad idólatra. Con el pasado simple, registra el evento que marca el final de esas prácticas y que inaugura un nuevo estadio de la sociedad náhuatl. Sin embargo, el acto de enunciación no cierra completamente el universo del discurso ya que con el presente da cuenta también de la continuidad de algunas prácticas, sirve para presentar el estado de las cosas en el nuevo estadio, el estadio de la evangelización.

## 12.2 LOS INDIOS DESAPARECEN

En lo que hemos denominado el estadio de la evangelización, se da, como ya lo vimos, una actividad de observación, de re-identificación de los objetos del estadio anterior. Se trata de reconocer los objetos que han sobrevivido, lo que resta de las antiguas concepciones y prácticas descritas en el estadio anterior. Esta actividad de reconocimiento se transcribe fundamentalmente en los apéndices de los libros 10 y 11, libros que coinciden con el momento de la enunciación. Estos apéndices, como se sabe, fueron añadidos en el proceso de traducción y cronológicamente pertenecen a los últimos escritos. Es el momento en el cual nuestro cronista establece una especie de balance del estado de la evangelización, confrontando lo que ve con lo que había descrito. Con esto, como ya lo dijimos también, instituye un nuevo universo del discurso.

La actitud de Sahagún hacia lo que encuentra en este nuevo estadio es muy pesimista. Algunos autores la explican por una serie de factores.<sup>460</sup> Sahagún ha envejecido, tiene cerca de 70 años cuando redacta esta parte y su trabajo no sólo no ha sido publicado sino que se encuentra amenazado, se ha hecho todo para detenerlo. El 22 de abril de 1577, aparece la cédula que prohíbe la publicación de la *Historia general*, cédula que nunca conoce, pero que habla de la desconfianza que inspiraba su trabajo. Es el año también en que las epidemias reaparecen y diezman a los indios, en el contexto de la contrarreforma. Los conflictos religiosos y políticos se encuentran en su apogeo y hay un ambiente desfavorable para las órdenes monásticas.

Estos factores se expresan en su balance del cual registra una gran parte en el libro 10:

Recelo tengo muy grande que esto se ha de perder del todo. Lo uno porque ellos son pesados de regir y mal inclinados a deprender. Lo otro es porque los frailes se cansan de poner con ellos el trabajo de que tienen necesidad para llevarlos adelante. Lo otro es porque veo que ni entre los seglares ni entre los eclesiásticos no hay nadie quien los favorezca ni con sólo un tomín. Si el señor don Antonio de Mendoza, que en gloria sea, visorrey de Esta Nueva España, no los hubiera proveido de su hacienda... ya no hubiera memoria ni de colegio, ni de colegial; y púdiérase haber hecho gran bien a toda esta república indiana y el rey nuestro señor tuviera más vasallos en ella de los que tiene y tendrá, porque siempre van en disminución, y la causa que yo he visto con

---

<sup>460</sup> Ver, León-Portilla, M., *Fray Bernardino de Sahagún...*, op. cit. y M. Ballesteros, *Vida y obra de Fray Bernardino de Sahagún*, op. cit.



mis ojos es que en la pestilencia de agora ha treinta años por no haber quien pudiese sangrar ni administrar las medicinas como conviene, murieron los más que murieron, y de hambre. Y en esta pestilencia presente acontece lo mismo, y en todas las que se ofrecieren será lo mismo hasta que se acaben.<sup>461</sup>

En el fragmento se expresa el temor que tiene el franciscano de ver desaparecer el trabajo de evangelización, los elementos que él enumera y que podemos reagrupar en tres:

- La mala disposición de los indios
- Las epidemias
- La falta de apoyo de las autoridades

Si es verdad que las condiciones adversas en las que se encuentra tratando de terminar la traducción están patentes en esta actitud, también es cierto que no podemos descuidar otros elementos en relación con la concepción bajo la cual estudiaba la sociedad nahua.

Cuando el franciscano habla de la mala disposición de los indios, se refiere a que continúan con sus prácticas idolátricas. En los apéndices de los libros 10 y 11 insiste sobre este punto, y en sus comentarios en el libro 11, después de haber presentado una lista de montañas redacta también una lista de idolatrías que aún se llevan a cabo en ellas y de la utilización que los indios hacen del culto cristiano para seguir venerando a sus antiguas deidades. Ataca el culto a la virgen

---

<sup>461</sup> *Ibid.*, L. 10, cap. XXVII, p. 636.

de Guadalupe pues considera que atrás de él se esconde el culto de la diosa Tonantzin:

Y así los moradores de aquellas tierras que eran, regadas con la nubes de aquellos montes, persuadidos o amonestados del demonio o de sus sátrapas, tomaron por costumbre y devoción de venir a visitar esos montes cada año en la fiesta que allí estaba dedicada, en México en la fiesta de Cihuacóatl, que también la llamaban Tonantzin, en Tlaxcala en la fiesta de Toci, en Tianquizmanalco, en la fiesta de Tezcatlipuca. Y porque esta costumbre no la perdiesen [...] persuadieron a aquellas provincias que veniesen como solían, porque ya tenían a Tonantzin, a Tocitzin, y al Telpuchtli, que esteriormente suena o les ha hecho sonar a Sancta María y a Sancta Ana y a San Juan Evangelista o Baptista y **en lo interior de la gente popular que allí viene esta claro que no es sino lo antiguo, y a secuela de lo antiguo vienen. Y no es mi parecer que les impidan la venida ni la ofrenda; pero es mi parecer que les desengañen del engaño de que padecen, dándoles entender en aquellos días que allí viene la falsidad antigua y que no es aquello conforme a lo antiguo.**<sup>462</sup>

Sahagún, a partir de sus conocimientos de los cultos antiguos, lleva a cabo el reconocimiento de ellos. Algunos autores han visto en este discurso el temor de Sahagún a las “mezclas” de religiones,<sup>463</sup> sin embargo la frase “que no es aquello conforme a lo antiguo”, puede ser interpretado de varias formas ¿Es una forma de decirle a los indios que se trata de una nueva religión y que Santa María, Santa Ana y San Juan Bautista, no

---

<sup>462</sup> *Ibid.*, L. 11, Annotation appendice, § 7°, p. 810.

<sup>463</sup> Ver Villoro, L., *op. cit.*

representan a sus dioses? ¿Los indios no lo saben? ¿Piensan, como lo dice el autor, que siguen creyendo adorar a sus mismos dioses? ¿O bien se refiere a que el culto actual, aun teniendo un fondo antiguo ha sido deformado? Esto podría ser consecuente con el modelo, como lo vimos en la parte sobre los tratados de supersticiones, la deformación de los cultos era algo combatido, se trata del culto cristiano u otro.

Y cuanto a esto, es semejante a lo antiguo, aunque no se hacen los sacrificios y crueldades que antiguamente se hacían, y haber hecho esta paliación. En estos lugares ya dichos **estoy bien certificado de mi opinión que no lo hacen, por amor a los idolos, sino por amor de la avaricia y del fausto**, porque las ofrendas que solían ofrecer no se pierdan, ni la gloria del fausto que recibían en que fuesen visitados estos lugares de gentes extrañas y muchas y de levas tierras.

En el texto citado da cuenta de las modificaciones que han sufrido las ceremonias, pero también constata la desaparición de la "religiosidad" de los indios, algo que él ha admirado en las representaciones que le proporcionaron los informantes. Para Sahagún los indios de ahora son dignos de reprobación mientras que los antiguos, aún idólatras, eran dignos de admiración en el cumplimiento de sus rituales como lo expresa en el mismo libro 10:

En lo que toca a que eran para más en los tiempos pasados, así para el regimiento de la república como para el servicio de los dioses, es la causa porque tenían el negocio de su regimiento conforme a la necesidad de la gente, y por esto los muchachos y muchachas críabanlos con gran rigor hasta que eran adultos, y esto no en casa de sus padres,

porque no eran poderosos para criarlos como convenía, cada uno en su casa y por esto críabanlos de comunidad debaxo de maestros muy solícitos y rigurosos, los hombres a su parte y las mujeres a la suya. Allí los enseñaban como habían de honrar a sus dioses y como habían de acatar y obedecer a la república y a los regidores della.<sup>464</sup>

Hay en estas declaraciones la idea de una “degradación”, la expresión de la concepción según la cual el tiempo tiene un efecto degenerador sobre las cosas. Los hombres de esta época, como dice Rowe, tenían la idea de que los “Antiguos fueron superiores a los modernos”, lo que les impedía el desarrollo de una teoría del progreso y limitaba el etnocentrismo permitiendo una cierta tolerancia hacia la diferencia.<sup>465</sup> La concepción del tiempo como degenerador está jugando en la percepción de Sahagún sobre lo que pasa a su alrededor. Para él, lo que queda de las antiguas prácticas son restos de creencias deformadas. Es la constatación de su observación directa.

Al mismo tiempo, nos habla de las epidemias que diezman a los indios en términos de acto de destrucción, de castigo por la idolatría presente, no la pasada. A los indios, dice Sahagún, les llegó “la maldición que Jeremías lanzó contra Jerusalén” y de la cual los españoles son los portadores. Es por la profecía de la *Biblia* y de un Santo Varón Dominicano, que el mundo indígena llega a su fin:

---

<sup>464</sup> *Ibid.*, L. 10, cap. XXII, p. 626.

<sup>465</sup> J. H. Rowe, *op. cit.*, p. 7.

Y la profecía de que atrás hice mención dice que antes de sesenta años después que fueron conquistados, no ha de quedar hombre dellos. Y aunque esta profecía yo no la doy crédito; pero las cosas que suceden y aún sucedido parece que van enderazadas a hacerla verdadera. No es de creer empero que esta gente se acabe en tan breve tiempo como la profecía dice, porque si así fuera la tierra quedaría yerua (sic) porque hay pocos españoles en ella, y aún ellos se vendrían a acabar, y la tierra se hincharía de bestias fieras y de árboles silvestres de manera que no se podría habitar. Lo que más me asienta en este negocio es que con brevedad esta pestilencia pronta cesará, y que todavía quedará mucha gente, hasta que los españoles se va, y aún más multiplicando y poblando, de manera que faltando la una generación quede poblada esta tierra de la otra generación que es la española. Y aún tengo para mí que siempre habrá cantidad de indios en estas tierras.<sup>466</sup>

Con estas palabras Sahagún termina sus observaciones sobre el mundo indígena, después viene el libro 12, traducción de las recopilaciones que había llevado a cabo 30 años antes. Y si bien deja una esperanza de sobrevivencia a los indios, también es verdad que transmite una visión de decadencia.<sup>467</sup>

En este segundo universo que construye, en el que "destrucción", "degeneración", "degradación" marcan a la socie-

<sup>466</sup> L. 11, Cap. XIII, § 2º, p. 816.

<sup>467</sup> La profecía del santo hombre Dominicano a la cual se refiere Sahagún, es seguramente la que se dice que lanzó fray Domingo de Betanzos en una carta enviada al virrey don Antonio de Mendoza. El dominicano predecía la desaparición de la "raza" india, como castigo por la "bestialidad" de los indios y los "horribles pecados" cometidos durante su gentilidad. Phelan dice que aunque la carta nunca llegó a ser conocida en su integralidad por los misioneros, una parte de su contenido fue revelada por otro dominicano, Dávila Padilla. Fray Gerónimo de Mendieta, amigo y aliado de Sahagún, también consigna la profecía en su libro *Historia Eclesiástica Indiana*. Phelan, *op. cit.*, p. 134-135.

dad mexicana, las idolatrías, pero también las virtudes han desaparecido. Para él sólo quedan restos de supersticiones y es esta visión la que dará lugar, después del etnógrafo, al cazador de supersticiones.

Cuando se revisó el discurso inquisitorial fue posible observar como los inquisidores combatían los cultos considerados como “mezclas” o deformados, vimos a un inquisidor Peña pedir que se castigara a los judíos que deformaban su propio culto. También revisamos la prédica de P. Ciruelo contra los príncipes que permitían la pérdida de los reinos y las provincias por “la mezcla y confusión de religiones y de supersticiones”.<sup>468</sup> No se podía obligar a creer, sobre todo no se podían permitir las “mezclas”, para esto se debían combatir los restos de antiguas creencias pues representaban una puerta abierta que el demonio aprovechaba para dañar al cristianismo.

Ahora bien, para Sahagún los indios son nuevos cristianos y aunque haya todavía que persuadirlos con la prédica de lo bien fundado de la nueva religión, también es importante vigilar y combatir las deformaciones que constata en las formas religiosas que observa. León Portilla dice que con los años, su preocupación por desenmascarar la idolatría se exagera y le lleva a retrabajar sus escritos para detectar nuevas manifestaciones de ésta. Keber comenta que en este terreno en el que los límites de la hermenéutica de Sahagún se revelan, ya que no puede explicarse el fracaso de la evangelización más que por el efecto de una acción “diabó-

---

<sup>468</sup> Ciruelo, P., *op. cit.*, prólogo primero, § 24.

lica".<sup>469</sup> Plantea incluso que las epidemias son el castigo de esta persistencia en la idolatría:

[...] y así también en este lugar parece estar la idolatría paliada, porque venir tanta gente, y de tan lejos sin haber hecho Santa Ana allí milagros algunos, más parece que es el *Toci* antiguo que no Sannta Ana. Y en este año de 1576, la pestilencia que hay de allí comenzó, y dicen que ya no hay gente ninguna allí; **parece misterio de haber comenzado el castigo donde comenzó el delito de la paliación de la idolatría** debajo del nombre de Santa Ana.<sup>470</sup>

A partir de aquí, el cronista desarrollará una actividad de observación directa, poniendo en relación comparativa los datos que ha recopilado a lo largo de su trabajo con los que tiene la oportunidad de observar, como lo hace saber en sus comentarios en el apéndice del libro 11. Opera una descontextualización de sus datos, es decir, los saca del contexto sistemático en el que tenían su lugar para compararlos con los que registra en el momento de la enunciación.

Este aspecto de Sahagún ha desatado una serie de polémicas en cuanto a sus verdaderas intenciones en la elaboración de la *Historia general*, así como de la existencia o no en él de un espíritu indigenista, como el de Las Casas. M. Sauve, por ejemplo, remarca el que para Sahagún la causa de la desaparición de los indios sean las epidemias y no los malos tratamientos de los españoles. Retoma las dos hipótesis, para explicar la posición de Sahagún, que Phelan propone.

---

<sup>469</sup> Keber, J., *op. cit.*, p. 61.

<sup>470</sup> Sahagún, *op. cit.*, anotación al libro 11, p. 809.

La primera es que Sahagún era “realista”, que reconocía que la encomienda y el esclavismo eran hechos sobre los cuales no se podía hacer nada sin correr el riesgo de que la estructura colonial se desplomara y con ello la evangelización. La segunda es que el franciscano pensaba que su obra ya era vista con suficiente desconfianza para añadirles ataques contra los colonizadores. M. Sauve se pregunta si en el fondo Sahagún aprueba la evangelización de los indios, visto que califica los métodos de los católicos como incapaces de mantener a los indios en la vía de la virtud y la dignidad humanas.<sup>471</sup>

Es verdaderamente difícil si no imposible, decir retrospectivamente qué era lo que verdaderamente pensaba un autor, del que además nos separan más de 500 años de distancia. El análisis sólo puede constatar, a través de secuencias de enunciados las contradicciones o los “vacíos” que, situados en un contexto, hablan del pensamiento del autor y a partir de ahí construir hipótesis. Podemos por ejemplo preguntarnos si para un misionero del siglo xvi, evangelizar a las poblaciones indias no era signo de amarlas. Podemos verlo alegrarse de que los niños que mueren están por lo menos bautizados y de ese hecho “salvados”.<sup>472</sup> El que Sahagún amara a los indios y combatiera la idolatría o considerara que la colonización, aun causando destrucción, fuera importante para salvarlos, no es de ninguna manera contradictorio. Así como, aun condenando la idolatría, pudiera

---

<sup>471</sup> Sauve, M., *op. cit.*, p. 122-130.

<sup>472</sup> Sahagún, Edición de Porrúa, *op. cit.*, L. 12, prólogo, p. 719.



admirar el pasado indígena, su "religiosidad" y sus formas de "república".

El franciscano reconocía que la colonización era necesaria, pero no la hispanización ni las formas sociales desarrolladas, que convenían a "el clima de esas tierras". Son tal vez estas posiciones las que hacen, entre otras causas, que su obra sea mal percibida por una época en la que el nacionalismo se encuentra en pleno desarrollo, y en el que la "pureza de sangre" se convierte en un instrumento de selección de la población. Los siglos xvii y xviii ven aparecer la noción de razas superiores e inferiores para explicarse la existencia de la diversidad del mundo.

El realismo de Sahagún se manifiesta más bien en su reconocimiento de que las prácticas de los indios, idolátricas o no, son formas nuevas y no las mismas que el diablo diseminaba en el viejo mundo, o que usaban gobernarse en ese mismo continente.

C. Duverger, por su parte, piensa que el lado de cazador de idolatrías es una estrategia puesta en juego para convencer a la Corona de la necesidad de continuar la evangelización con los métodos misioneros. Es un momento en el que el Vaticano proyecta remplazar a las órdenes por un clero secular más inclinado por la hispanización que por aprender las lenguas. Sahagún habría querido, mostrando la obstinación de los indios por la idolatría, la adoración que hacían de sus dioses detrás de los santos cristianos, justificar la presencia de las órdenes que conocían el mundo antiguo y podían llevar a cabo una vigilancia más efectiva.

Es verdad que entre las causas del balance desfavorable que hace de la obra de evangelización se encuentra la falta

de apoyo de las autoridades y que esto le obliga a abogar su causa, sin embargo, también es cierto que el trabajo de investigación que llevó a cabo para elaborar la *Historia general*, nos habla tanto de adaptar la doctrina cristiana al contexto cultural, pero también de evitar las desviaciones. Si Sahagún piensa que los indios no deben hispanizarse tampoco puede aceptar las “mezclas” de religiones, no puede aceptar la realización de cultos en los que la “esencia” de la religión católica se pierde. Finalmente, como Duverger mismo lo dice, Sahagún se mantiene europeo y viene de un mundo en el que se ha llevado a cabo un trabajo de siglos, un largo combate que implicó conflictos sociales y políticos, para unificar el culto de la Iglesia católica. Pero, a diferencia de los cazadores de supersticiones de la Inquisición, quienes sólo contaban con una visión deformada de lo que habían sido los antiguos cultos de los pueblos bárbaros de Europa, Sahagún vive el proceso de transformación y se acerca a la cultura de sus evangelizados de manera profunda. Toma conciencia de la formación de una religiosidad popular que le permite observar las transformaciones de sus fieles y el proceso, denominado de “sincretismo”, del que dice Duverger, que no es más que lucidez.<sup>473</sup>

Pero también es posible leer en este aspecto del cronista, una concepción propia a la etnografía.

---

<sup>473</sup> Duverger, Chr., *La conversion des Indiens...*, op. cit., p. 255-256.

### 12.3 TIEMPO E HISTORIA

En su estudio sobre la obra de Sahagún, Otto Torre Fernández no duda ni un instante al clasificar el conjunto de producciones de la época como resultado de la historiografía moderna del siglo xvi. Y esto en un periodo, el Renacimiento, en el que la perspectiva historiográfica, citando a Sánchez Alonso, se concibe ya como una rama independiente que reagrupa las obras que siguen las normas de exposición recomendadas al historiador.<sup>474</sup> Es verdad que en este periodo la disciplina histórica conoce un auge en España, reclamando trabajos como los del jesuita Juan de Mariana (1503-1624) y Don Diego Hurtado de Mendoza (1503-1575), considerados fundadores, y que en Francia aparece en 1566 el *Méthode pour faciliter la connaissance de l'histoire*, de Jean Bodin en el que el autor establece reglas y conceptos para escribir sobre los eventos del pasado. Sin embargo, ese estatus es menos evidente para las obras de los misioneros en América que toman formas muy diferentes entre ellas y se ocupan de temas múltiples.

M. Duchet, cuando se plantea la pregunta sobre el tipo de discurso histórico que se reconoció más tarde como etnológico, reconoce que "en realidad ninguna de las obras que se escribieron sobre los descubrimientos corresponde verdaderamente ni a la historia, ni a la Historia", según una división establecida entre la historia con "h" minúscula, el correr de los eventos, objeto del relato histórico, y la Histo-

---

<sup>474</sup> Torre-Fernández, O., *La prosa de Fray Bernardino de Sahagún en "La Historia general de las cosas de la Nueva España*, Michigan, An Arbor, 1974.

ria con “H” mayúscula, la filosofía de la historia. Lo que la autora encuentra a lo largo de las diferentes obras que tratan de los pueblos del nuevo mundo, es, como se mencionó en la introducción, una diferenciación entre las historias-narración y las historias-descripción. En el tiempo que transcurre hasta la determinación de una disciplina histórica, lo que se observa es la co-existencia de un conjunto de historias, naturales, morales, civiles, políticas, generales, de las cuales sólo a las de los pueblos “civilizados” se les confirió el sentido de “historia”, mientras que las que trataban del nuevo mundo tomaron el sentido de descripción.<sup>475</sup>

Ahora bien, entre una historia narración y una historia descripción existen diferencias, sobre todo en la percepción del tiempo. La narración hace avanzar en el tiempo, no siempre de manera lineal, ya que puede haber discontinuidades pero siempre inscrita en una temporalidad eventual. La descripción, al contrario, fija, necesita de la narración para avanzar en el tiempo. La descripción es repetición expresada por un presente intemporal o un pasado imperfecto. La historia es diégesis, la descripción es mimesis.<sup>476</sup> La descripción pretende, sobre todo en el texto científico, “mostrar” los objetos, reproducirlos en un espacio temporal estático.

En lo que concierne a la *Historia general*, nos encontramos frente a lo que M. Duchet denomina una historia-descripción. Como ya se vio, utiliza la argumentación, la narración, la transcripción de discursos, pero siempre dirigidas hacia un objetivo descriptivo. La diferencia con una obra como

---

<sup>475</sup> Duchet, M., *op. cit.*

<sup>476</sup> Genette, G., *Figures II*, París, Éditions du Seuil, 1969, y *Figures III*, Éditions du Seuil, 1972.

la de Bernal Díaz del Castillo es clara. La *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, es "diégesis", relato, contiene una trama que se desarrolla con una linealidad cronológica y que tiene como característica central, es por lo menos lo que declara su autor, la de ser "verdadera". Por su modelo responde a lo que Duchet denomina una historia-narración. La *Historia general*, al contrario es "mimesis", descripción cuya veracidad se inscribe en una definición compleja, en la doble relación entre las declaraciones de los informantes y el trabajo de confrontación de éstas, que practica el franciscano. La *Historia general*, a pesar de sus intentos de recuperar el evento y de imprimirle una linealidad, se instala en la iteración de la descripción. Pero contrariamente a las historias-descripción analizadas por M. Duchet, la obra de Sahagún no se produce en una concepción "triumfalista" que opone civilizados-bárbaros-salvajes, sino en un orden regresivo que va de lo civilizado a la degradación.

Paguen, en *El nacimiento de la etnología*, sostiene la tesis de que la explicación histórica de la existencia de las poblaciones amerindias, en términos de evolución, surge de la necesidad de justificar la conquista y la presencia de los españoles, no tanto en virtud de una ley positiva sino de la necesidad de estas poblaciones de ser llevadas de la infancia a la edad adulta bajo la vigilancia de una nación civilizadora. La escuela de Salamanca, dice Paguen, combatió la idea sostenida por sus adversarios del esclavismo natural de las poblaciones bárbaras para sustituirle las de una infancia natural. Los amerindios eran niños que carecían de la luz aportada por la "revelación" y la tarea de la Corona era la de acompañarlos hasta llegar a la adultez. Esta tesis, sostenida

por Francisco de Vitoria, teólogo y profesor de la Universidad de Salamanca, abría camino a las ideas de Las Casas y de Acosta, quienes se afanaron por mostrar, con datos, que en América existían diferentes tipos de “bárbaros”.<sup>477</sup> Clasificaron a los grupos de América según los diferentes grados de conocimientos y formas de vida alcanzados. Los chichimecas y los chiriguanos ocupaban las escalas menos evolucionadas, y los mexicanos y los peruanos las más altas, las más cercanas a su noción de civilización.

Ahora bien, en Sahagún las cosas se presentan de manera distinta. Por una parte, para él los indios tenían formas de gobierno que al responder bien al clima del continente había que conservar, sólo había que limpiarlos de la “idolatría”, por otra parte, no ve la historia como evolutiva sino como degenerativa. Es esto lo que se puede observar en su recorrido por el mundo indígena. Esto no quiere decir que no justificaba la presencia de los españoles, ya que como lo vimos, los presentaba como el cumplimiento del deseo divino de terminar con las idolatrías y los idólatras, pero consideraba también que las formas de gobierno de los antiguos mexicanos debían regir además a los españoles. Si es verdad que su descripción de las etnias de la Nueva España pudo haber servido a Acosta para mostrar los diferentes tipos de barbarie, también es cierto que como ya lo vimos, el término de “bárbaro”, es utilizado por Sahagún en el sentido de “extranjero”, de quien no habla la lengua mexicana, desde el punto de vista de sus informantes, que ellos, en tanto que mexicanos son pueblos “educados” e incluso “superiores a otras naciones que se di-

---

<sup>477</sup> A. Pagden, *op. cit.*

cen civilizadas", mientras que para Acosta los mexicanos son un pueblo "bárbaro" aun si ocupan los escalones más altos en su tipología, que se pretende científica.

Hemos elegido el término de "estadio" para caracterizar la división establecida por Sahagún entro lo que pertenece al pasado y lo que tiene lugar al momento de la enunciación, ya que éste se refiere a configuraciones históricas, a la vez singulares y universales que van avanzando el curso de la historia pero sólo en relación a ellos mismos y no del tiempo histórico, ésta se presenta como una sucesión y no como una graduación, una evolución.<sup>478</sup>

Esta definición es la que mejor se aproxima a la concepción con la que Sahagún describe el mundo mexicana. Por un lado nos presenta una descripción sincrónica de un mundo en el que, por la utilización del imperfecto, las acciones se repiten y por otro un mundo que se degrada. En el primero se trata de una sociedad en la cual la relatividad de las prácticas es dada por su explicación al interior del mismo. Como lo vimos en la descripción de Sahagún de la sociedad idolátrica, las actuaciones responden a las reglas establecidas por los actores mismos, así tal o tal acción se explica "porque así lo requería la fiesta" o "porque así debía hacerse".

Pero ese estadio a la vez particular, es también universal ya que definido en relación a una historia cristiana y universal, un mundo en el cual el diablo reinaba.

Es la figura del diablo, categoría explicativa de ese mundo particular, por la cual el tiempo se vuelve repetitivo y los indios se inscriben en la cronología cristiana. Pero ese

---

<sup>478</sup> *Op. cit.*, p. 22.

tiempo corresponde también a las formas de gobierno, formas particulares, adaptadas a un clima particular, y si estas formas se inscriben también a categorías universales como la “razón natural”, no sirven para recortar los estadios ya que la “razón natural” es particular, mientras que la de “idolatría” y de la influencia del “demonio” son universales, actúan en todos los rincones de la tierra. Sahagún descubre la “sabiduría” de los mexicanos, no la idolatría. Las formas de gobierno de los mexicanos coinciden con un estadio, no lo definen.

Después construye otro universo, en el cual se trata de describir el mundo actual, con los mismos actores, los indios, y en el mismo espacio en el que se enuncia. Aquí se encuentra en una perspectiva diacrónica marcada por un evento, la conquista, una ruptura definida por un evento lineal que inaugura una nueva época, la de la evangelización. En este estadio nos relata los eventos de los cuales ésta última es el centro y, paradójicamente, la decadencia del mundo indígena. Es una historia regresiva, marcada por el binomio destrucción/restauración, que se presenta en la linealidad de la historia de la “salvación”: inocencia, caída, castigo, de ésta A. Milhou dice que atraviesa la obra de los franciscanos de siglo XVI. Era necesario desconstruir para reconstruir.<sup>479</sup>

Es tal vez por esta representación antagónica del mundo que la actitud de Sahagún se encuentra llena de ambivalencias. Lo vemos a lo largo de la *Historia general*, afirmar,

---

<sup>479</sup> Milhou, A., “El concepto de “destrucción” en el evangelismo milenarista franciscano”, en *Los franciscanos del nuevo mundo, op. cit.*



negar, dudar. Los indios tenían escrituras, los indios no tenían escritura, los indios tenían especies de escrituras, los indios van a desaparecer, los indios no van a desaparecer, los indios habían sido evangelizados/los indios no habían sido evangelizados... Las únicas certitudes de Sahagún son, primero que el diablo había inspirado las idolatrías y segundo que pertenecían al linaje de Adán y, por lo tanto, poseían una razón natural incuestionable.

El movimiento diacrónico de la *Historia general* no es llevado en el sentido de una historia evolutiva sino regresiva. Una vez practicado el salto diacrónico para pasar a un segundo estadio, las acciones de los indios se integran en un nuevo sistema en el cual se mutan en heréticos. Los indios pasan de la imagen de un pueblo "educado" y "religioso" aunque idólatra, a ser un pueblo difícil de gobernar y herético, que ha perdido sus cualidades y que desaparece físicamente. Sahagún constata la desaparición de su objeto de estudio. Por un acto de escritura la *Historia general* recupera el mundo mexica de antes de la conquista pero, como lo señala O. Carbonel, de los historiógrafos del Renacimiento que escriben sobre la Antigüedad, lo recupera como irremediablemente perdido.<sup>480</sup>

Aparentemente, al elaborar la descripción en pasado, la *Historia general* se aleja del texto etnográfico que se escribe en presente. Pero ese presente es intemporal como las recetas y las recomendaciones. Se trata de describir una realidad fuera del tiempo pero que representa también el final de ese

---

<sup>480</sup> Carbonel, O., *L'historiographie, colec. Que sais-je? n° 966*, Paris, PUF, 1991.

tiempo.<sup>481</sup> La antropología, desde su nacimiento en la época considerada como fundadora, reposa en una concepción de evolución o de progreso que asume que las sociedades cambian, y por ese hecho enfoca su objeto como en vías de desaparición. La disciplina reposa en lo que Jamin denomina una ilusión metodológica, según la cual las sociedades descritas por el etnógrafo se encuentran en estado de disolución mientras que en realidad esas sociedades, con sus transformaciones, se inscriben en la historia.<sup>482</sup>

La antropología, por esta forma de enfocar su objeto, ha marcado una ruptura entre el pasado de los grupos y su presente (los Dogón actuales no son los mismos que los del pasado). La etnografía registra un presente que se deshace, se escapa y sólo quedará el recuerdo textualizado por el etnógrafo.

A través del análisis de la *Historia general*, podemos constatar que el acercamiento del “otro” del siglo xvi, no escapó a esta regla. El objeto de Sahagún es constatado como en vías de desaparición, no sólo por el empleo del pasado perfecto e imperfecto, sino por la utilización de un presente que constata la transformación del “alma indígena”. Con esto Sahagún contribuye a la elaboración del mito de un mundo indígena terminado, encerrado en su glorioso pasado y que sigue teniendo curso en el México actual.

La pregunta que surge para cerrar este análisis, es si la percepción de finitud que la antropología tiene de sus objetos no tiene su origen más que en las nociones de cambio, evolución

---

<sup>481</sup> Adam, J. M., *op. cit.*, p. 280.

<sup>482</sup> Jamin, J., “le texte ethnographique. Argument” en *Études rurales*, 97/98: 13-24.

o progreso, en la utilización de la escritura. En la tradición oral ¿cómo practicar una ruptura si ésta se adapta en la medida en que los cambios se van dando? La tradición escrita, al contrario, tiene como característica fijar un instante en relación al cual los que le siguen se transforman, de inclinarse sobre universos representados para comparar y medir el alcance de las transformaciones e interpretarlos ya sea como una evolución o como una degradación.

## BIBLIOGRAFÍA

- Adam J. M. y Petitjean, *Le texte descriptif*, París, Nathan Université, 1989.
- Affergan, F., *Critiques anthropologiques*, París, Presses de la Fondation National de Sciences Politiques, 1991.
- Alberro S., *Inquisición y sociedad en México. 1571-1700*, México, FCE, 1988.
- Atlas cultural de México. Lingüística*, México, SEP/INAH/Planeta, 1988.
- Auroux, S., *La révolution technologique de la grammatisation*, Liège, Pierre Mardaga éditeur, 1994.
- , *Histoire des idées linguistiques*, T. II., dirigida por S. Auroux, Liège, Pierre Mardaga éditeur, 1992.
- Austin J. L., *Palabras y acciones*, Argentina, Paidós, 1971.
- Azulai, M., *Les péchés du nouveau monde; les manuels pour la confession des Indiens. XVIIe et XVIIIe siècles*, París, Bibliothèque Albin Michel, 1993.

- Bakhtin, M., *Estética de la creación verbal*, México, Siglo XXI, 1989.
- , *Le marxisme et la philosophie du langage*, París, Ed. de Minuit, 1977.
- Ballard M., *De Ciceron à Benjamin. Traducteurs, traductions, réflexions*, Arras, Presses universitaires de Lille, 1992.
- Ballesteros Gaibrós M., *Vida y obra de Fray Bernardino de Sahagún*, León, España, Ediciones de la Institución Fray Bernardino de Sahagún, 1973.
- Barthes R., «L'ancienne rhétorique», dans *Recherches rhétoriques*, Éditions du Seuil, Communications núm. 16, 1970.
- Baudot G., *Utopie et Histoire au Mexique; Les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine. (1550-1560)*, Toulouse, Privat, 1977.
- , *Relatos aztecas de la conquista*, México, Grijalbo, 1990.
- Benavente, Fray Toribio de, *Historia de los indios de la nueva España*, Madrid, Clásicos Castalia, 1995.
- Bernand, C. y Gruzinsk, S., *De l'idolâtrie; une archéologie des sciences religieuses*. París, Éditions Du Seuil, 1988
- Bernardino de Sahagún. Diez estudios acerca de su obra* (introduc. A. H.), México, FCE, 1990.
- Berthelot y Cornilliat (comp.), *Littérature et documents: Moyen-Âge XVIème siècle*, París, Nathan, 1988.
- Blanckaert, *Naissance de l'ethnologie? Anthropologie et missions en Amérique XVIème-XVIIIèmes siècles*. París, Les éditions du cerf, 1985.
- Borel, J. M., Calame C., Adam J., Kilani, *Le discours anthropologique*, París, Méridiens-klincksieck, 1990.
- Borel J. M., «Objets de discours et représentation» en *Langages* 103, (septiembre 1991).
- Brehier, E., *Histoire de la philosophie I, Antiquité et Moyen Âge*, París, Quadrige, PUF, 1991.

- , *La philosophie du Moyen-Âge*, París, Albin Michel, 1971.
- Brunel, P., *Métamorphoses du récit de voyage*, París-Geneve, Champion-Slatkine, 1984.
- Bustamante J. G., *Fray Bernardino de Sahagún 1499-1590. Una revisión crítica de los manuscritos y de su proceso de composición*, México, UNAM, 1990.
- Calame C., *Le récit en Grèce ancienne, énonciations et représentations de poètes*, París, Méridiens-Klincksiek, 1986.
- Calame Griaule, "Pour une étude ethnolinguistique des littératures orales Africaines", en *Langages* núm. 18, p. 22-47.
- Calepini Ambrosii, *Dictionarum latinis hebræ., Grecæ, Italicæ, Galicæ, Hispaniæ & Germanicæ*, Edición revisada por Jean Macé, París, 1578.
- Caro Baroja J., "Los astrologos y su clientela", en *Vidas mágicas e inquisición*, vol. II, Madrid, Taurus, 1967.
- , *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza editorial, 1969.
- Castagnega, Fray M. de, *Tratado muy sôtil y bien fundado de las supersticiones y hechiceria y vanos conjuros y abusiones y otras cosas tocantes al caso y de la posibilidad y remedio dellas*. Logroño 1529, Publicación de la Sociedad de Bibliófilos españoles, Segunda época, XVII, No. 356, Madrid, 1946.
- Ciruelo, P. (1530-38), *Tratado en el qual se reprehavan todas las supersticiones y hechicerías*, facsímil de la edición de 1628, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, Colección La fragua, 1986.
- Ciudad Real, Antonio de, *Calepino maya de Motul*, 2 tomos, México, UNAM, 1984, t. I.
- Clayton L. M., "A trilingual spanish-latin-nahuatl manuscript dictionary sometimes attributed to Fray Bernardino de Sahagún", en *International journal of American Linguistics*, vol. 55, núm. 4 (octubre, 1989).

- Clifford, J., "De l'autorité en ethnographie", en *L'ethnographie* núm. 90/91.
- Cortés, H., *Cartas de relación*, Madrid, Historia 16, 1985.
- Guyotjeannin, O., *Archives de l'occident*, Tomo I, París, Fayard, 1992.
- Desan, P., *Penser l'histoire à la Renaissance*, Caen, Paradigme, 1993.
- Díaz, del Castillo, B., *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Madrid, Historia 16.
- Duchet, M., *Le partage des savoirs. Discours historique, discours ethnologique*, París, Éditions La découverte, 1985.
- Durán, Diego Fray, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*, México, Porrúa, 1967.
- Duverger, C. *La conversion des indiens de Nouvelle-Espagne*, Mayenne, Éditions du Seuil, 1987.
- , *La fleur létale*, París, Éditions du Seuil, 1979.
- , "L'Amérique précolombienne", en *Le grand Atlas des religions*, Encyclopaedia Universalis.
- Dupront A., *Du sacré. Croisades et pèlerinages, images et langages*, París, Éditions Gallimard, 1987.
- Eco U., *Tratado de semiótica general*, México, Nueva Imagen/Lumen, 1978.
- Edmon, *Sixteenth-century Mexico. The work's Sahagun*. University of New Mexico Press, Albuquerque, 1974.
- Eliade M., *Histoire des croyances et des idées religieuses*, t. III, «De Mahomet à l'âge des réformes», París, Payot, 1983
- , *Le sacré et le profane*, París, Gallimard, 1965.
- Encyclopédies et civilisations *Cahiers d'Histoire Mondiale*, Vol. IX, 3, Suiza, Éditions de la Baconnière-Neuchatel, 1966.
- Eymerich, N. (1376), *Le manuel des inquisiteurs*, Reeditado por Peña, xvième siècle, París/La Haye, Mouton éditeur, 1973.

- Febvre, L., *Le problème de l'incroyance au XVIème siècle*, París, Albin Michel, 1942.
- Foucault, M., *L'archéologie du savoir*, París, Gallimard, 1969.
- Gandillac, M. et al., *La pensée encyclopédique au Moyen-Âge*, Langues documents à la Baconnière Neuchatel, 1966.
- Garibay, J. M., *Historia de la literatura Náhuatl*, Vol. 5, México, Porrúa, 1975.
- Genette, G., *Figures II*, París, Éditions du Seuil, 1969.
- , *Figures III*, París, Éditions du Seuil, 1972.
- Greenleaf, R., *La inquisición en Nueva España*, México, FCE, 1995.
- Gruzinski, S., *La colonisation de l'imaginaire; sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol. XVIème et XVIIème siècles.*, París Gallimard, 1988.
- , *La guerre des images de Christophe Colomb à Blade Runer (1492-2019)*, París, Fayard, 1990.
- Hartog, F., *Le miroir d'Herodote; Essai sur la représentation de l'autre*, París, Gallimard, 1980.
- Houdard, S., *Les sciences du diable*, París, Les Éditions du Cerf, 1992.
- Illarregui, G., *Textualidad y Utopía en Nueva España; Una interpretación cultural del libro XII de la "Historia General" de Fray Bernardino de Sahagún*, Washington D.C., An Arbor, UMI, 1995.
- Jamin, "Le texte ethnographique. Argument", en *Études rurales*, 97/98.
- Jauss, H. R., "Littérature médiévale et théorie des genres", en *Théorie des genres*, París, Ed. Du Seuil, 1986.
- Jiménez Cantón, W., *Fray Bernardino de Sahagún y su obra*, México, Robredo, 1938.
- Kamen, H., *Histoire de l'inquisition espagnole*, París, Albin Michel, 1966.



- Klor de Alva J., "Contar vidas: la autobiografía confesional y la reconstrucción del ser nahua", en *Sociedad y cultura en las biografías indígenas americanas*, Madrid, Arbor, 1988.
- Klor de Alva J., H. B. Nicholson y E. Quiñones, *The work of Sahagun. Pioneer ethnographer of sixteenth-century aztec Mexico*, New York, University at Albany, 1988.
- Kirchoff P., "Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales", en *Revista Tlatoani*, 2a. edición, (suplemento núm. 3), México, 1960.
- Khun, *La structure des révolutions scientifiques*, Francia, Champs Flammarion, 1983.
- Labarre A., *Bibliographie du dictionarum d'Ambrogio Calepino (1502-1779)*, Baden-Baden, Valentin Koerner éditeur, 1975,
- Lafaye J., *Quetzalcoatl et Guadalupe*, Servicio de reproducción de tesis de la Universidad de Lille III, (tesis, París, III, 26 junio 1971).
- Langues et cultures en l'Amérique espagnole coloniale*, París, Presses de la Sorbonne nouvelle, 1993.
- Laplantine, F., *L'anthropologie*, París, Payot et Rivages, 1987.
- , *La description ethnographique*, París, Nathan Université, 1996,
- , *L'aveu. Antiquité et Moyen Âge*, Roma, editado por la Escuela francesa de Roma, collection EFR 88, 1986.
- Llorente j. A., *Histoire critique de l'inquisition d'Espagne depuis l'époque de son établissement par Fernando V jusqu'au règne de Fernando VII*, París, 1817, 4 vol. in -80.
- L'Encyclopédisme*, actas del Coloquio de Caen, París, Editions Klincksieck, 12-16 de enero de 1987.
- Lepinette, B. y P. Civera, «À propos du multilinguisme dans les dictionnaires monolingues de la Renaissance; analyse de la présence de l'espagnol dans le *thrésor de la langue française*

- de J. Nicaud (1606) et de celle du français dans le *Tesoro de la lengua castellana* de S. Covarrubias (1611)”, en *Cahiers de lexicologie*, 64, 1994.
- , *Le sabbat des sorcières au XV<sup>ème</sup>-XVII<sup>ème</sup> siècles*, Grenoble, Jérôme Millon, 1993.
- Levack B-P., *La grande chasse aux sorcières, en Europe aux débuts des temps modernes*, Mayenne, Champ Vallan, 1991.
- Levi-Strauss C., *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.
- , *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1974.
- , *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973.
- López-Austin A., *Cuerpo humano e ideología*, México, UNAM, 1980.
- , *Los mitos del tlacuache*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1990.
- , *Los franciscanos del Nuevo Mundo. S. XVI.*, La Rábida, DEIMOS, 1987.
- Lubac, H., *Surnaturel*, Francia, Éditions Desclée de Brower, 1991.
- Lyons, J., *Introducción en la lingüística teórica*, 4a. ed., Barcelona, Teide, 1971.
- Marotte, N., *Les méthodes de travail de Fray Bernardino de Sahagún*, Memoria de D.E.S. dirigida por Robert Ricard, Paris, Instituto de Estudios Hispánicos, 1963.
- Matore G., *Le vocabulaire et la société du XVI<sup>ème</sup> siècle*, Paris, P.U.F., 1988.
- Mauss, M., *Manuel d’ethnographie*, Paris, Payot, 1967.
- , *Sociologie et anthropologie*, Paris, Quadrige/P.U.F., 1950.
- Maynes P., *Religion et Magie: Un problème de transculturation linguistique dans l’oeuvre de Bernardino de Sahagún*, México, UNAM, 1989
- Meschonic H., *Des mots et des homme. Dictionnaires, encyclopédies, grammaires, nomenclatures*, Paris Hatier, 1991.

- Metraux A., "Les précurseurs de l'ethnologie en France. du xviième au xviiième", en *Cahiers d'histoire mondiale*, VIII-3, 1963.
- Minois G. *L'Église et la science. Histoire d'un malentendu*, París, Fayard, 1990.
- Moliner M., *Diccionario de uso del español*, Madrid, Gredos, 1994.
- Monod-Bequelin A., "La parole et la tradition dans les récits des chroniqueurs aux xviième et xviiième siècles", en *Amerindia*, número especial 6, 1984.
- , "Quelques remarques sur la tradition orale amérindienne", en *Cahiers de littérature orale*, 6.
- Momigliano A., *Sagesses barbares. Les limites de l'hellénisation*, París, François Maspero, 1976.
- Nettel P., *La utopía franciscana en la Nueva España*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1989.
- Olmos Fray Andrés de, *Tratado de hechicerias y sortilegios*, México, UNAM, 1990.
- Ong, W. J., *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, México, FCE, 1982.
- Pagden A., *La caída del hombre. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, Madrid, Alianza editorial, 1992.
- Paravy, P., "Faire croire. Quelques hypothèses de recherche basées sur l'étude des procès de sorcellerie du dauphiné au xvème siècle", en *Faire croire* (actas de la mesa redonda sostenida en Roma en junio de 1979), Roma, 1980.
- Perera, M. A., *La mirada perdida. Etnohistoria y antropología americana del siglo XVI*, Latinoamericana, Caracas, Monte Ávila editores. 1993.
- Pereyre A. F., "Le statut du langage dans la pratique anthropologique", en *Linguistique, ethnologie, ethnolinguistique (La pratique de l'anthropologie aujourd'hui)*. Actas del taller "Lingüística

- y etnología” del Coloquio Internacional del CNRS, (Sèvres, 19-21 novembre 1981), París, SELAF, 1985.
- Phelan J., *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, UNAM, 1972.
- Procesos de indios idólatras y hechiceros*. México, Publicación del Archivo General de la Nación. 1912.
- Proceso inquisitorial del cacique de Tetzcoco Don Carlos Ometochtzin (Chichimecatecotl)*, Edición facsimilar de la de 1910, México, Biblioteca enciclopédica del Estado de México, 1980.
- Relation de Michoacan*, París, Gallimard, 1984.
- Rey A., *Encyclopédies et dictionnaires*, París, Ed. P.UF., collection Que sais-je?, 1982.
- Ribemont B., “L’encyclopédie médiévale et la question de l’organisation du savoir”, en *L’écriture du savoir*, Cahiers Didierot núm. 3, La butte, 1990.
- Ricard R., *La conquête spirituelle du Mexique*, Tesis de Doctorado. Institut de etnología de París, 1933.
- Richard A. y Rose H., “La naissance des index”, en *Historia de la édition française, le livre conquérant*, París, Fayard/Promodis, 1982.
- Richar J. *Les récits de voyages et de pèlerinages. Une typologie des sources du Moyen-Âge occidental*. Belgique, Brepolis Turnhout-belgium, 1981.
- Ricoeur P., “Culpabilité, éthique et religion”, en *Concilium*, 56, 1970.
- , “Signe et sens”, en la *Encyclopaedia Universalis*.
- Rowe J. H., “Ethnography and ethnology in the sixteenth century”, en *Kroeber anthropological society papers*, núm. 30, primavera 1964.

- Sahagún, Fray Bernardino, *Breve compendio de los ritos idolátricos que los indios de esta Nueva España usaban en tiempos de su infidelidad*, Departamento del Distrito Federal, 1989, comentarios de María Guadalupe Bosch de Souza.
- , *Codex de Florence*, facsímil, 3 vol., Gobierno de la República de México, circa, 1981.
- , *Historia General de las cosas de la Nueva España*, Prefacio y comentarios de A. M. Garibay, México, Porrúa, 1979.
- , *Historia General de las cosas de la Nueva España*, México, Alianza Editorial, 1988, 2 volúmenes.
- , *Historia General de las cosas de la Nueva España*, Madrid, Historia 16-Quorum, 1987.
- Sala Molins L., *Le dictionnaire des inquisiteurs*, Valence 1494. París, Éditions Galilée, 1981.
- Salas Alberto, *Tres cronistas de indias*, México, FCE, 1959.
- Salvat M. “La traduction des ouvrages scientifiques latins au xivème siècle”, en *L’écriture du savoir*, cahiers Didiers núm. 3, Association Diderot, l’Encyclopédisme et autres, 1991.
- Sanchez J.P., “Edition critique du manuscrit de l’*Historia General de las cosas de la Nueva España* de Fray Bernardino de Sahagún: Livre VI”, Tesis de tercer ciclo, Universidad de Toulouse, 1987.
- , “Le codex de Florence, un manuscrit négligé de l’*Historia General de las cosas de la Nueva España* de Fray Bernardino de Sahagún” en *Études Hispanoaméricaines*, Université de Haute Bretagne, núm. X, 4o. trimestre, 1974.
- Sapir E., *El lenguaje*, México, FCE, 1984.
- Saussure F., *Cours de linguistique générale*, Genève, Druz, 1969.
- Sauve M., *Sahagún et les indiens*, Mémoire de D.E.S., Faculté de lettres et Sciences humaines de Caen, 1964.

- Scheid J., "Rome", en *Le grand Atlas des religions*, Francia, Encyclopaedia Universalis, 1988.
- Schmitt, J. C., *La herejía del Santo Lebel. Ginefort, curandero de niños desde el siglo XIII*, Muchnik editores, Madrid 1984.
- , "Les superstitions", en *Historia de la France religieuse*, t. I, París, Éditions Du Seuil, 1988.
- Spencer, D., "L'interprétation en anthropologie", en *L'homme*, núm. 21, enero-marzo, 1981.
- Sprenger, J, y H. Institoris, 1486, *Le marteau de sorcières*, París, Jérôme Millon, 1990.
- Thuillier P., "Technique et science: le message de Hugues de Saint Victor", en *La recherche*, núm. 240.
- Todorov, T. *La conquête de l'Amérique*, París, Éditions du Seuil.
- Torre-Fernández O., *La prosa de Fray Bernardino de Sahagún en "La Historia general de las cosas de la Nueva España"*, Michigan, An Arbor, 1974.
- Villoro L., *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, Colmex.
- Weijers O., *Dictionnaires et répertoires au Moyen-Âge; une étude du vocabulaire*, Belgique, Brepols, 1991.









Esta primera edición de *Etnografía y descripción. El discurso etnográfico en la Historia general de las cosas de la Nueva España de Fray Bernardino de Sahagún* estuvo a cargo de la Subdirección de Fomento Editorial de la Dirección de Difusión y Extensión Universitaria de la Universidad Pedagógica Nacional y se terminó de imprimir en noviembre de 2008 en los talleres gráficos de XXXXXXXXXXXX.

El tiraje fue de 500 ejemplares más sobrantes para reposición.