

Eudave Eusebio, Itzá
INVENCIÓN, COLONIZACIÓN Y MEMORIA INDÍGENA EN LA NARRATIVA DE FRAY
BERNARDINO DE SAHAGÚN
Diálogo Andino - Revista de Historia, Geografía y Cultura Andina, núm. 49, 2016, pp. 57-
72
Universidad de Tarapacá
Arica, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=371345325008>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

INVENCIÓN, COLONIZACIÓN Y MEMORIA INDÍGENA EN LA NARRATIVA DE FRAY BERNARDINO DE SAHAGÚN

INVENTION, COLONIZATION AND INDIGENOUS MEMORY IN THE NARRATIVE OF BENARDINO DE SAHAGÚN

*Itzá Eudave Eusebio**

Con la llegada de los europeos del siglo XVI al territorio que sería renombrado como América, el discurso para explicar lo que a sus ojos se presentó como un “Nuevo Mundo” elaboró una representación que lo reordenó y reclasificó. Para lograr esto se implementarían diversos mecanismos de colonización sobre los pueblos y sus culturas. Narrar esos acontecimientos sería también una herramienta de imposición y justificación de un nuevo orden colonial. En este contexto, las diversas formas de nombrar y representar lo divino serían encubiertas del valor y contenido otorgados por los pueblos indígenas. Iniciando un largo proceso de colonización de la memoria-historia de los pueblos indígenas.

Palabras claves: Invención, colonización, idolatría, alegoría, memoria.

With the arrival of Europeans in the sixteenth century the territory that would be renamed as America, the speech to explain what his eyes was presented as a “New World” developed a representation that re- ordered and re- classified. To achieve this, various mechanisms of colonization on the peoples and cultures would be implemented. Narrating these events would also be a tool of taxation and justification of a new colonial order. In this context, the various ways of naming and representing the divine would covert the value and content provided by indigenous peoples. Starting a long process of colonization of memory - history of indigenous peoples.

Key words: Invention, colonization, idolatry, allegory, memory.

Introducción¹

Luego de explorar y ocupar con la fuerza de las armas los territorios de la América antigua, la Corona española inició la colonización de estos territorios imponiendo nuevas formas de organización, implicando “un aspecto de asimetría y hegemonía, tanto en lo físico y económico, como en lo cultural y civilizatorio. Así, la potencia colonizadora no solo ocupa territorio ajeno y lo cultiva, sino que lleva e impone su propia cultura y civilización, incluyendo la lengua, religión y las leyes”². El choque³ de pensamientos generó transformaciones culturales a las distintas formas de ver y vivir el mundo, lo que se presentó en todos los espacios de la vida social, pero se manifestaría con mayor claridad en el tema de las costumbres y creencias, ya que tanto indígenas como europeos tendrían conocimientos de la vida y de lo sagrado, pero las prácticas culturales así como las formas de nombrarlas y representarlas habrían sido diferentes entre unos y otros. En este contexto, la colonización en América sería justificada jurídica y teológicamente bajo la idea de la extirpación de

idolatrías que se conocía desde tiempos antiguos, en ello pondrían todos sus esfuerzos las órdenes religiosas que llegarían a América.

A partir del siglo XVI las distintas narrativas que describirían el supuesto pensamiento indígena interpretaron las costumbres indígenas como “idolatrías” por realizar cultos y representaciones de otros símbolos sagrados distintos a los cristianos. Idea sustentada principalmente en la Biblia, la que dice que aquellos “gentiles” que profesen otros cultos cometerían un “pecado” condenable en esa filosofía, pues como supuestamente establecería el propio dios cristiano mediante los llamados diez mandamientos, dirigiéndose en primera persona a quien lo pretenda seguir: “No tendrás dioses ajenos delante de mí. No te harás imagen, ni ninguna semejanza de lo que esté arriba en el cielo, ni abajo en la tierra, ni en las aguas debajo de la tierra. No te inclinarás a ellas, ni las honrarás” (Éxodo 20).

En ese sentido, las descripciones e interpretaciones que harían los seguidores de esta religión respecto de las costumbres de otras culturas que irían encontrando a lo largo del tiempo, se

* Universidad Nacional Autónoma de México. Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos (PPELA-UNAM), México D.F. México. Correo electrónico: tlacoyodehaba@gmail.com

sustentaría en algunas ideas establecidas previamente en diversas obras atribuidas a los profetas y doctores de la Iglesia católica. En ese contexto, siendo consecuente con la filosofía establecida en la Biblia la Corona española iniciaría una guerra de invasión y colonización en América impulsada junto con la Iglesia católica, justificándola como una guerra contra la infidelidad, expandiendo así una larga batalla contra los infieles de cualquier parte del mundo conocido o por conocer, continuando así una antigua lucha contra el mal al enfrentar a distintos pueblos clasificados como “paganos”, “idólatras” o “salvajes”⁴.

De esta forma, los indígenas americanos serían juzgados de “idólatras” para justificar la guerra frente al otro y lo otro diferente, buscando extirpar las prácticas sociales que para los europeos serían “incorrectas”, encontrando en algunos aspectos culturales indígenas manifestaciones de lo que en su pensamiento se explicaría como vivir en “pecado”, el que era originado por la supuesta “ignorancia” en el conocimiento del dios y las leyes cristianas. En ese contexto, la colonización en América se impondría entre otras razones debido al encubrimiento y sobre posicionamiento de los pensamientos o filosofías respecto de cómo se vivía y se explicaba el ser y el estar en el mundo por parte de los naturales de estas tierras. Para ello, la construcción de un relato en concordancia con la tarea de invasión y ocupación permitiría ir estableciendo las bases de la nueva sociedad colonial; así, trazar los mapas del llamado “Nuevo Mundo” o escribir sus historias respondieron a los mismos objetivos de aprehensión del territorio y las culturas originarias. En ese sentido:

Los tratados de los misioneros católicos en su intención de penetrar los significados de la cultura indígena y con el objetivo de realizar una evangelización exitosa en la América colonial, organizaron una gramática de la alteridad, catalogaron y tipificaron en formato occidental esa cultura otra: sus formas de vida, su organización religiosa y política, sus conductas sociales⁵.

El fraile y su obra, herramientas de traducción y apropiación

Yo, fray Bernardino de Sahagún, fraile profeso de la Orden de Nuestro Seráfico P. San Francisco, de la observancia natural

de la Villa de Sahagún, en Campos, por mandato del muy Reverendo Padre el P. fray Francisco Toral, provincial de esta Provincia del Santo Evangelio, y después Obispo de Campeche y Yucatán, escribí doce libros de las cosas divinas, o por mejor decir idolátricas y humanas y naturales de esta Nueva España (Sahagún 1999:17).

Estas palabras forman parte del primer prólogo en una de las obras más consultadas y difundidas para conocer una parte de la historia del México antiguo, la *Historia General de las cosas de la Nueva España*, obra de Bernardino de Sahagún⁶, evangelizador que con su escritura establecería algunas ideas en torno a los antiguos mexicas, una de las culturas del territorio renombrado como América a partir del siglo XVI.

En ese sentido, los discursos elaborados para explicar lo que los europeos verían como un “Nuevo Mundo” establecerían representaciones que lo reordenarían y reclasificarían; primero con la cartografía y después con la escritura se construyó una nueva representación del mundo. Para lograr esto se implementarían diversos mecanismos de colonización de los pueblos y sus culturas. Narrar estos acontecimientos sería también una herramienta de imposición y justificación del nuevo orden civilizatorio.

De esta forma, comprendemos que desde el primer prólogo de su obra Sahagún resignificaría este territorio, iniciando con la sobreposición de un nombre ligado a su historia, utilizando una primera alegoría simbólica al nombrarlo como la *Nueva España*, apropiándose con su escritura del antiguo Anáhuac, recordando el origen y el fin de la empresa colonizadora encabezada por la Corona española y la Iglesia católica.

En su narrativa el franciscano explica que uno de los objetivos que tiene es el de escribir respecto de las “cosas”, es decir, las formas de ver y vivir en el mundo por parte de los “naturales” de este territorio, centrándose en las supuestas ideas indígenas en torno a lo divino, lo humano y lo natural. Enfatizando que su trabajo era narrar “las cosas divinas”, para inmediatamente utilizar un adjetivo que resume una tarea de larga duración en la que viejas guerras contra viejos enemigos resurgirían en América, por ello, señala que “por mejor decir”, las “cosas” de los indígenas son “idolátricas”. Así:

El estereotipo del pagano, construido por la Iglesia católica desde sus orígenes en los siglos III y IV, con el fin de consolidar su hegemonía y favorecer la expansión del cristianismo, constituyó la base del estereotipo del indio, elaborado por los españoles en el proceso de evangelización de los pueblos americanos en el siglo XVI (Pastor 2011:9).

Por ello, el discurso⁷ elaborado desde el imaginario europeo para explicar lo que se concibió y difundió como un “Nuevo Mundo” intentaría describir, desde sus propias experiencias y herramientas, territorios con una variedad de pueblos y culturas hasta entonces desconocidos. De esta forma, la descripción del espacio, la naturaleza y las culturas implicaría su ficcionalización, comprendiendo esta acción como el proceso de reinención a que se verá sometida la realidad de los pueblos indígenas en los discursos narrativos.

De esta forma, se comprende que desde el inicio de la exploración y colonización de la América, mitos y leyendas de origen europeo permearán sus crónicas, exportando sueños y aspiraciones, así como miedos y ficciones, elementos culturales ajenos a los diversos contextos con los que se “encontraron”. Así:

Navegantes y exploradores llevaron a las regiones que habían descubierto las creencias de la Edad Media, por las cuales estaban dominados; de ahí que estos argonautas regresasen con noticias de islas misteriosas habitadas por amazonas y de positivas indicaciones de la proximidad del paraíso terrenal. Y los nuevos mapas del engrandecido mundo estaban ornados de signos cartográficos que revelaban curiosas anomalías; figuras de extrañas bestias y de hombres cuya existencia era presumible, aparecían regadas en los anchurosos espacios inexplorados de mar y tierra (Irving 2006:89).

América sería desde entonces un territorio resimbolizado desde la percepción de los diversos personajes que representaban el modelo civilizatorio encabezado por la Corona española. Así, el proceso en torno a la reinención de la naturaleza, los seres y culturas indígenas tendría su explicación en el propio pensamiento del europeo colonizador, de acuerdo con su origen y cosmovisión respecto del Mundo⁸.

En ese sentido, las interpretaciones y descripciones de fray Bernardino se sustentarían en varias “ideas” establecidas previamente en diversas obras atribuidas a los profetas y doctores de su Iglesia, pero sobre todo en una sola y gran obra retórica: la Biblia, herramienta para organizar y explicar su forma de ver y vivir en el mundo. En este contexto, continuemos con la narrativa del fraile.

El médico no puede acertadamente aplicar las medicinas al enfermo sin que primero conozca de qué humor, o de qué causa proceda la enfermedad; de manera que el buen médico conviene sea docto en el conocimiento de las medicinas y en el de las enfermedades... y porque, los predicadores y confesores médicos son de las ánimas, para curar las enfermedades espirituales conviene que tengan experiencia de las medicinas y de las enfermedades espirituales (Sahagún 1999:17).

Para algunos sectores de la Europa del siglo XVI, la autoridad de un médico, el trabajo de curar a la gente, así como la imagen moral que representaba, serían figuras retóricas utilizadas para justificar la supuesta autoridad al evaluar a un “enfermo”, diagnosticarlo e intentar curarlo. En este caso, el juicio es emitido por el médico de las almas: el religioso.

Sahagún narra lo que desde su interpretación veía como enfermedades, así como las medicinas que se deberían aplicar en torno a la forma de ver y vivir en el mundo por parte de las culturas indígenas. Así, todo pensamiento contrario al del evangelizador sería juzgado como engaño del demonio, teniendo como consecuencia lo que el europeo clasificaría como “enfermedades espirituales”, es decir, acciones fuera de su filosofía.

Desde entonces, el diagnóstico establecido por el mundo occidental acerca del americano justificaría la imposición de un nuevo orden. De tal suerte que la idea de la invención de América implicaría también la invención de la naturaleza y de las culturas indígenas mediante las narrativas coloniales. En ese contexto, luego de establecer la presencia de lo que llamaría enfermedades del espíritu, el franciscano describe a qué se refiere con ello, veamos:

Ni conviene se descuiden los ministros de esta conversión, con decir que entre esta gente no hay más pecados que borrachera, hurto

y carnalidad, porque otros muchos pecados hay entre ellos muy más graves y que tienen gran necesidad de remedio: Los pecados de la idolatría y ritos idolátricos y agüeros, y abusiones y ceremonias idolátricas, no son aún perdidos del todo (Sahagún 1999:17).

En este párrafo fray Bernardino señala que el mundo indígena se sustenta en lo que juzga como “pecados”, los cuales son prácticas sociales indebidas desde su pensamiento y moral religiosa. Asimismo, el “no son aún perdidos del todo”, manifiesta la tarea que le ocuparía al buscar diversos “remedios” en su tarea de extirpación frente a símbolos y creencias que interpretaría como manifestaciones de lo que no era correcto.

Así, el modelo de extirpación de idolatrías utilizado en América por los misioneros evangelizadores sería una aplicación del mismo que habrían utilizado en una tarea similar enfrentando otros demonios y otros infieles anteriores a la “aparición” del “Nuevo Mundo”. De esta forma, el encubrimiento e invención del pensamiento indígena en torno a la forma de nombrar y representar lo divino formarían parte esencial en el proceso de colonización iniciada en el siglo XVI.

En ese sentido, en las crónicas colonizadoras, la acción de creer y hacer culto al dios o dioses no correctos colocaba inmediatamente al indígena en el modelo del paganismo y la idolatría conocido previamente por los evangelizadores. Por ello, Sahagún insistirá en remarcar que:

En lo que toca a la religión y cultura de sus dioses no creo ha habido en el mundo idólatras tan reverenciadores de sus dioses, ni tan a su costa, como estos de esta Nueva España; ni los judíos, ni ninguna otra nación tuvo yugo tan pesado y de tantas ceremonias como le han tomado estos naturales por espacio de muchos años, como parece por toda esta obra (Sahagún 1999:20).

Para el cronista, el objetivo de su narrativa se centra en mostrar al indígena como un ser de enorme religiosidad, tan reverenciador que ninguna otra nación conocida hasta el momento por él habría cargado con semejante tarea. Con ello, el fraile amplifica su narrativa, “exaltando la grandeza o la miseria del asunto tratado, sosteniendo una argumentación para transmitir valores por medio de moralejas” (Mendiola 2003:322).

De esta manera, nos explicamos la constante utilización de alegorías que debían remarcar el alto grado de religiosidad indígena, pero no en un sentido de reconocimiento, sino para mostrar el alto grado de infidelidad que amenazaría constantemente el pretendido orden colonial.

Así, en el momento en que el fraile describió las formas de ver y vivir el mundo por parte de los antiguos mexicas, estas quedarían etiquetadas desde su percepción del mundo bajo conceptos que establecerían varios estereotipos coloniales, ligados al paganismo e idolatría vistos previamente en otros pueblos con otras espiritualidades.

En este contexto resulta de suma importancia reflexionar acerca de los conceptos que funcionarían desde entonces como clasificatorios coloniales. Así, para el fraile la idolatría implicaría la adoración a imágenes de símbolos sagrados relacionados a lo que establecería como cultos extraños, lo que en su lectura del mundo es incorrecto, ya que en su pensamiento solamente su Dios puede ser considerado objeto de culto.

De esta forma se explica por qué desde un principio la palabra “ídolos” sería utilizada para designar a los símbolos de lo sagrado para los pueblos indígenas, encubriendo y homogeneizando los diversos significados que tendrían para las culturas invadidas. Asimismo, las ceremonias y sus contenidos también serían reinterpretados por medio de las crónicas coloniales como ritos idolátricos.

Entre los supuestos pecados cometidos por los indígenas, Sahagún y otros cronistas se centrarían en remarcar los de “idolatría y ritos idolátricos y agüeros y abusiones”. En ese sentido, la utilización de estos últimos dos conceptos atribuyen e imponen otros significados a las supuestas “creencias” y formas de vivir por parte de los indígenas, describiéndolas como “pecados muy más graves”, condenándolas como prácticas de adivinación o interpretación de sucesos en la Naturaleza, lo que a los ojos de los europeos significaba errar el camino.

La invención de los dioses en la narrativa de Sahagún

La lógica desde la que se construyen algunas crónicas coloniales está basada en estructuras analógicas, ello significa que son conocimientos que se construyen a partir de semejanzas. Esto funciona a partir de imágenes que se extraen de

la memoria, estas retienen y recuerdan el pasado. En ese sentido:

Las crónicas están escritas por medio de imágenes; [en ellas] la información usada para escribirlas se obtuvo del arte de la memoria, pues se accede a la información a través de una memoria que funciona con imágenes colocadas en lugares [determinados por el narrador]. Los personajes y las explicaciones que se dan de los acontecimientos se hacen por medio de imágenes narrativas (Mendiola 2003:183).

En el caso de la narrativa que venimos analizando las imágenes que servirían de base para la *Historia general* provendrían primero de la memoria de algunos ancianos indígenas, pasando después por el filtro de otro grupo de indígenas pero ya en proceso de aculturación, para finalmente ser revisada y descrita desde la memoria del franciscano. Sin olvidar el filtro impuesto por la Corona española y por la propia institución religiosa.

De esta manera, “en la argumentación retórica la imagen es fundamental, tanto para ordenar el conocimiento como para crearlo” (Mendiola 2003:180). Por ello, el fraile atacará las imágenes que no le parecían correctas, de la misma forma que las lenguas indígenas que las nombraban, calificándolas como vehículo de comunicación del demonio. En ese sentido, la imagen y la palabra con la que se nombraban los antiguos símbolos de lo sagrado, así como otros aspectos culturales de los pueblos indígenas serían encubiertos algunos y ocultados otros bajo el mismo objetivo colonial.

Por razones espirituales, lingüísticas y técnicas la imagen ejerció, en el siglo XVI un papel notable en el descubrimiento, la conquista y la colonización del Nuevo Mundo. Como la imagen constituye, con la escritura, uno de los principales instrumentos de la cultura europea, la gigantesca empresa de occidentalización que se abatió sobre el continente americano adoptó –al menos en parte– la forma de una guerra de imágenes que se perpetuó durante siglos (Gruzinski 2006:12).

Describir qué era o que no era el otro o lo otro, generaría descripciones construidas desde

un modelo que implicaría la organización del mundo para su dominio. A partir de entonces, toda descripción de lo que era y no era América, sus pueblos, sus lenguas, sus creencias o sus formas de organización, serían determinados desde el imaginario occidental.

Hasta aquí hemos revisado el prólogo del primer libro de la *Historia general*, narrativa que justifica la forma en que se describirá el contenido del mismo, “en que trata de los dioses que adoraban los naturales de esta tierra que es la Nueva España”. En esta parte de su obra, a lo largo de 22 capítulos, Sahagún describió los nombres, representaciones, características, roles y poderes atribuidos desde sus parámetros ideológicos y en el contexto de sus propios imaginarios a un poco más de 30 supuestos dioses y semidioses, siguiendo un patrón discursivo a partir de la permanente referencia con el mundo grecolatino, ya que:

En la estructura discursiva misionera, la comparación con los politeísmos antiguos del Viejo Mundo entrega un modelo para juzgar y comprender la alteridad religiosa mesoamericana; en este modelo la noción franciscana de idolatría no solamente sirve para buscar los errores en los sistemas religiosos nativos sino también para construir formas de negociación y procesos de compatibilidad entre diferentes sistemas culturales (Botta 2008:9-26).

En este contexto, a partir de un primer análisis de los clasificatorios utilizados al describir lo sagrado, la forma de nombrarlo y representarlo por parte de los mexicas, en la narrativa de Sahagún, identificamos algunos elementos que muestran parte del proceso de apropiación y colonización de cinco símbolos: Huitzilopochtli, Chicomecoatl, Chalchiuhlticue, Tlazohtleotl y Xiuhtecuhtli.

Por ahora nos centraremos en la sobreposición alegórica que traería por consecuencia un proceso de reinvenCIÓN en torno a lo divino. Para ello analizamos la relación que el fraile hizo con los dioses de los pueblos griegos y romanos tratando de explicarse a sí mismo y a quienes continuarían el trabajo de evangelización una forma de ver e interpretar al mundo indígena (ver Cuadro 1).

En el primer capítulo de su obra fray Bernardino de Sahagún “habla del principal dios que adoraban y a quienes sacrificaban los mexicanos llamado

Huitzilopochtli”, al que identificó diciendo que “*fue otro Hércules*, muy espantable, era nigromántico o emabaidor, se transformaba” (Sahagún 2004:31). Recordemos que Hércules es la forma de nombrar y representar un símbolo griego de nombre Heraclés, ambos personajes fueron humanos divinizados que al morir serían recordados y venerados como primeros fundadores, tomados por semidioses en las culturas helena y romana.

Por su parte, Huitzilopochtli (a la izquierda del colibrí) es un símbolo ligado a una de las siete tribus que salieron de Chicomoztoc, la montaña de las siete cuevas. Era uno de los guías de los pueblos que se repartirían por la gran Anáhuac, relacionado al origen y migración de la cultura mexica hasta fundar Tenochtitlan.

Sin embargo, en la narrativa de Sahagún la imagen que reconstruye al parecer buscaba causar temor, atribuyéndole características como el de ser “espantable”, “engañador” y con poderes de transformación, ello en su imaginario era relacionado con lo demoniaco. Además, de que se le atribuyeron características y elementos de otros símbolos ligados al sol y a la guerra, como en el *Códice Matritense* donde es descrito como “otro Marte”.

Estos elementos permitirían relacionar el culto a Huitzilopochtli con relatos y símbolos de otros tiempos y espacios. Así, comprendemos la relación alegórica entre personajes humanos que son divinizados por sus pueblos y que en el pensamiento evangelizador serían utilizados para demostrar la supuesta idolatría de los antiguos helenos, romanos y mexicas (ver imágenes 1, 2 y 3).

El siguiente símbolo que nos interesa retomar es Chicomecoatl (Serpiente siete), de la que dice que *es otra diosa Ceres* similar a *Demeter*, deidad terrestre y materna para los griegos, y cuya raíz lingüística proviene del vocablo *Dea Méter*, que significa diosa madre; protectora de la agricultura y de los cereales.

De esta forma el símbolo mexica que representa la posibilidad del sustento alimenticio es descrito por fray Bernardino como “la diosa de los mantenimientos, así de lo que se come como de lo que se bebe. Debió esta mujer ser la primera que comenzó a hacer pan y otros manjares y guisados”. (Sahagún 2004:33). Es importante remarcar la descripción respecto de que habría sido una mujer de tiempos antiguos la primera en inventar el alimento elaborado a partir de la semilla simbólica y sagrada para diversos pueblos mesoamericanos: el maíz (ver imágenes 4, 5 y 6).

Cuadro 1. Sobreposición y colonización de los símbolos sagrados

Símbolos nahuas	Primeros memoriales	<i>Códice Matritense</i>	<i>Códice Florentino</i>	Historia general de las cosas	Elementos de la naturaleza	Resignificación colonial
Huitzilopochtli	Uitzilopuchtlí	Es otro Marte (Guerra)	Otro Hércules	Fue otro Hércules	Humano En relación con lo divino	Dios de la guerra
		Quetzalcoatl / Viento otro Hércules				
Chicomecoatl	Chicomecouatl	Es otra diosa Ceres	Otra Ceres	Es otra diosa Ceres	Maíz Agricultura / Sustento	Diosa de los sustentos
Chalchiuhltlicue	Chalchiuhltlicue	Otra Neptuno	Juno	Es otra Juno	Agua Elemento primordial	Diosa del agua
		Dios de los mares, terremotos				
Tlazohteotl	Teteu inan Otra Artemisa (Diosa de la virginidad, la caza y la luna)	Cihuacoatl es otra Venus	Venus	Otra Venus	Tierra Amor/Placer/ Fertilidad/Vida	Diosa de las inmundicias y del pecado carnal
Xiuhtecuhtli / Huehuechteotl	Ixcozauhqui	Otro Vulcan	Vulcan	Es otro Vulcan	Fuego	Dios del fuego

Analizando las descripciones en torno a los símbolos de lo sagrado mexicas en las obras en las que fray Bernardino de Sahagún habría tenido alguna intervención y comparando las imágenes de los símbolos indígenas con los de origen grecorromano, podemos ubicar las analogías construidas para tratar de explicarse una parte de las antiguas culturas americanas, haciéndolas encajar en el modelo de idolatría previamente establecido para hacer la guerra a quienes profesarán “otros cultos”.



Imagen 1. Huitzilopochtli.



Imagen 2. Heraclés



Imagen 3. Hércules.

Un tercer símbolo que analizamos es Chalchiuhlticue (Falda de piedras hermosas) que en el imaginario del fraile “*es otra Juno*, diosa del agua, pintábanla como a mujer, y decían que

era hermana de los dioses de la lluvia que llaman tlaloques; honrábanla porque decían que ella tenía poder sobre el agua de la mar y de los ríos... veneraban mucho a esta diosa, con otras dos, que



Imagen 4. Chicomecoatl.



Imagen 5. Démeter.

eran la diosa de los mantenimientos que llamaban Chicomecoatl, y la diosa de la sal, que llamaban Uixtocihuatl, porque decían que estas tres diosas mantenían a la gente para que pudiese vivir y multiplicar” (Sahagún 2004:35).

En la relación de imágenes y símbolos que el franciscano va construyendo al hacer uso de la alegoría, Chalchiuhlticue es vista como otra Juno, que a su vez se relaciona con Hera, representación romana de la tierra, considerada complemento femenino del cielo. Asimismo, en los llamados códices matritenses, la anotación respecto de este símbolo, lleva la indicación de que es “otra Neptuno”, representación helena ligada también al agua.

Asimismo, Chalchiuhlticue, símbolo del agua para los mexicas, se relacionaría con Uixtocihuatl que



Imagen 6. Ceres.

representa la sal y con Chicomecoatl, el alimento; permitiendo en conjunto el sustento de los mexicas. En ese sentido, observamos que estos símbolos que sustentan la vida y que en el pensamiento indígena forman parte de lo sagrado, serían reinterpretados como “diosas” desde el imaginario de Sahagún (ver imágenes 7, 8 y 9).

Otro símbolo sagrado en el universo indígena es Tlazohteotl (Divino amor), la que fue vista y descrita por el fraile como “otra Venus. Tenía tres nombres: el uno era que se llamaba Tlazolteotl, que quiere decir la diosa de la carnalidad; el segundo nombre es Ixcuina⁹: llamábanla este nombre porque decían que eran cuatro hermanas... decían que eran las diosas de la carnalidad. El tercer nombre de esta diosa es Tlaelquani; que quiere decir comedora de cosas sucias, esto es, que según decían, las mujeres y hombres carnales confesaban sus pecados a estas diosas” (Sahagún 2004:36).

Este símbolo mexica sería reinterpretado como la devoradora de inmundicias, expiadora del pecado carnal, debido a que en el momento del choque entre el mundo indígena americano y el europeo, la forma de ver y percibir la inmundicia, la basura, el amor, el sexo o lo divino, era distinta entre unos y otros¹⁰.

En ese sentido, el carácter sexual que este símbolo expresaría, lejos de la lujuria y pecado



Imagen 7. Chalchiuhltlicue.



Imagen 8. Juno.

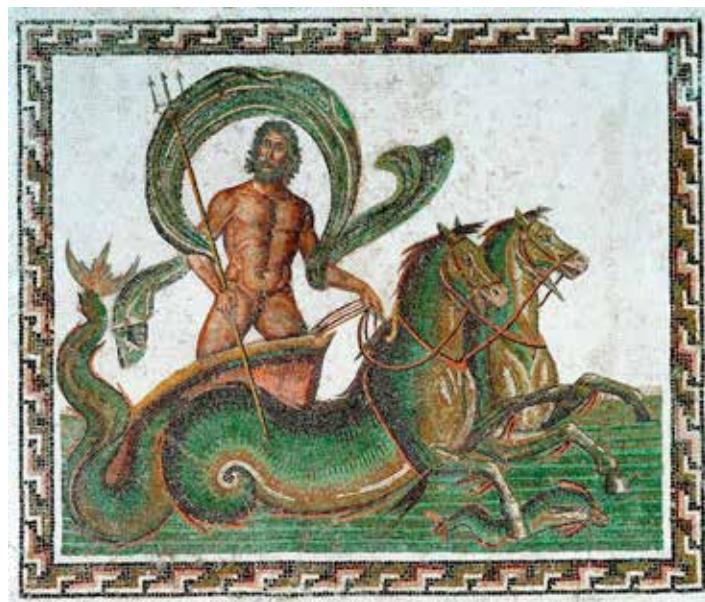


Imagen 9. Neptuno.

vistos desde el *logos* occidental, manifestaría una percepción de lo sexual como algo natural en la vida para los antiguos indígenas. Así, el significado impuesto como la “devoradora de inmundicias” debemos releerlo desde el contexto filosófico del cronista europeo.

Contradictoriamente, en la misma narrativa Tlazohtleotl sería comparada con Venus, diosa del amor, la belleza y la fertilidad para los romanos, quienes a su vez compartieron este símbolo con Afrodita, diosa helena con los mismos atributos. Así, esta manifestación de la parte femenina del

universo dual y que simboliza lo que en la tierra brota; acompañando el trabajo de parteras, tejedoras, campesinos, médicos, así como a los sabios lectores del libro del tiempo llamado Tonalpohualli, labores ligadas a lo que es apreciado o amado, sería también resimbolizado (ver imágenes 10, 11 y 12).

En otra parte del capítulo que venimos analizando Sahagún continúa la clasificación de lo divino desde su propia percepción jerárquica del universo, por ello describe a “los dioses que son menores en dignidad que los arriba dichos y el primero de estos es (el) que llaman Xiuhtecutli; *es otro Vulcan*” (Sahagún 2004:39).

La relación simbólica que hace el fraile en torno al fuego, sus características y formas de ser representado le lleva a rememorar la imagen de Vulcano, dios romano del fuego que a su vez sería el forjador del hierro, inventor de las armas y las armaduras. Igual en sentido y atributos al símbolo griego Hefesto, señor de las artes que del fuego nacen y en general de todo trabajo manual. Ambos han sido identificados como acompañantes de herreros, orfebres y alfareros.

Para fray Bernardino de Sahagún “este dios del fuego tiene también otros dos nombres el uno es Ixcozauhqui, que quiere decir “cariamarillo”; y el otro es Cuezaltzin que quiere decir “llama de fuego”. También se llama Huehue teotl, que quiere decir “el dios antiguo”; y todos le tenían por padre considerando los efectos que hacía porque quema la llama, enciende y abrasa, y estos son efectos que causan temor... Otros efectos que tiene que causan amor y reverencia, como es que calienta a los que tienen frío y guisa las viandas para comer, asando y cociendo y tostando yriendo” (Sahagún 2004:39).

En este fragmento de su narrativa, el franciscano describe el porqué Xiuhtecuhtli (señor verde-azulado) símbolo del fuego, sería objeto de culto por parte de los antiguos mexicas, señalando que se podría deber a los efectos que hacía con su luz, fuego y calor, generando las posibilidades de vida y transformación de los alimentos y las personas, efectos que causarían “amor y reverencia”. Siendo también reconocido como el divino anciano, Huehue teotl, padre simbólico para diversas culturas indígenas (ver imágenes 13, 14 y 15).

De esta forma, estos cinco símbolos que representan elementos de la naturaleza o trabajos ligados a la vida cotidiana de los antiguos mexicas serían reinterpretados como “dioses”



Imagen 10. Tlazohteotl.



Imagen 11. Venus.



Imagen 12. Afrodita.



Imagen 13. Xiuhtecuhtli.



Imagen 14. Vulcano.

desde el imaginario europeo. Como podemos observar en la narrativa de fray Bernardino, la necesidad de explicarse el mundo indígena desde sus propios parámetros lo llevaría a construir un orden jerárquico y alegórico en su descripción y apropiación. En ese sentido:

La recurrencia de los españoles a mitos, relatos y experiencias anteriores para explicar lo que veían, relacionarse y dominar a los indios... puede apreciarse en las crónicas escritas en aquellos siglos, donde aparecen numerosos pasajes de obras de autores grecolatinos, medievales y renacentistas copiados, adaptados o empleados para establecer analogías (Pastor 2011:9).

En este contexto, comprendemos por qué su narrativa comenzaría con Huitzilopochtli, símbolo que relacionó con humanos deificados en otros tiempos, por pueblos que a los ojos del franciscano también habrían errado su camino al realizar el culto equivocado a “otros dioses”.



Imagen 15. Efesto.

Siguiendo esta misma idea nos explicamos la descripción que Chicomecoatl, primera mujer a la que se le atribuye el haber preparado el alimento a base de maíz.

En el mismo sentido, acerca del juicio emitido a Tlazolteotl resulta interesante observar que las descripciones tienen que ver con conductas sociales alrededor del amar en sus múltiples posibilidades, incluyendo el tema de la sexualidad, acciones en las que van implícitas distintas percepciones respecto de ellas. De esta forma, hemos observado que al menos diez símbolos renombrados como parte de los llamados dioses mexicas serían seres humanos que habrían descubierto y aprendido a utilizar algún elemento de la propia Naturaleza para la sobrevivencia de los pueblos.

Además, en torno a Chalchiuhltlicue, símbolo del agua, y Xiuhtecuhtli, símbolo del fuego, las descripciones citadas muestran la posibilidad de vida y renovación que ambos elementos generan y representan en el universo cotidiano indígena. En ese sentido, las descripciones de estos símbolos manifestarían una parte del culto a elementos de la Naturaleza que intervienen en la vida: el humano, la tierra, el alimento, el agua y el fuego. Sin embargo, en el imaginario del franciscano la justificación frente a los “otros cultos” estaba previamente establecida, como podemos apreciar en las siguientes palabras:

Por ignorar vuestros antepasados las verdades de la Sagrada Escritura, se dejaron engañar de diversos errores de los demonios nuestros enemigos... Dice la Sagrada Escritura: A tan gran locura y ceguedad vinieron los malaventurados idólatras, que el nombre que solo a Dios pertenece aplicaron a hombres y mujeres, y a los animales y a los maderos y piedras (Sahagún 2004:61).

El franciscano señala que la ignorancia, la que en su pensamiento es pecado, es la causa del desconocimiento de las “verdades” sostenidas en lo que para él y los suyos se encuentran en su “Sagrada Escritura”. Asimismo, establece que los antepasados mexicas se habrían dejado engañar por los demonios, señalando que han vivido en “locura” y “ceguedad”. Esto explicaba en su entendimiento que los indígenas realizaban un “culto extraño”, lo que se debía perseguir y erradicar. Idea que se reforzaría al ver que las culturas indígenas nombraban y representaban a otros seres vivos y elementos de la Naturaleza como divinas.

Con la descripción de los llamados “dioses”, Sahagún establecería las bases para describir y demonizar una parte del pensamiento indígena respecto de lo divino, convirtiéndose así en una herramienta más en la construcción de una larga colonización cultural. Así, al relacionar los símbolos de lo sagrado mexicas con los de origen grecorromanos, estos quedarían clasificados en el modelo conocido para justificar y hacer la guerra en contra de infieles e idólatras.

En ese sentido, una de las autoridades para el pensamiento de fray Bernardino y que sería retomado por diversos cronistas para explicarse la presencia de “otros cultos”, habría sido un escritor de origen griego llamado Evémero quien describiría a los dioses de origen heleno como personajes históricos deificados, estableciendo desde entonces una teoría conocida como everismo. Por ello:

Los apologistas y más tarde los Padres de la Iglesia –Clemente de Alejandría, Lactancia, Tertuliano, San Agustín y otros más– la utilizaron en contra de los paganos para demostrar la falsedad de sus dioses. De la misma manera Sahagún enfatiza el origen mortal de las deidades mexicas¹¹.

De esta forma se ha repetido la idea de la existencia de un panteón de dioses mexicas, siendo que debemos repensar las categorías impuestas como “dioses” a las percepciones indígenas respecto de lo sagrado, sus atributos, ceremonias y concepciones. Como se ha probado ya en diversos estudios dicha acción respondería a la reinvencción de las culturas indígenas¹².

Conclusiones

Para lograr sobreponer una nueva historia, una verdad, las crónicas evangelizadoras harían uso de otro elemento de la retórica en la construcción de sus narrativas: la peroración, que viene siendo la conclusión de la disertación resumiendo los elementos fundamentales de lo que se dijo, refirmando el juicio emitido desde un principio. En el caso de la *Historia general de las cosas de Nueva España*, este elemento será utilizado en cada uno de los doce libros que la componen. Analicemos algunas partes de la confutación que hace Sahagún al libro primero:

Vosotros, los habitantes de esta Nueva España, que sois los mexicanos, tlaxcaltecas y los que habitáis en la tierra de Mechuacan, y todos los demás indios de estas Indias Occidentales, sabed: Que todos habéis vivido en grandes tinieblas de infidelidad e idolatría en que os dejaron vuestros antepasados, como está claro en vuestras escrituras y pinturas, y ritos idolátricos en que habéis vivido hasta ahora. (Sahagún: 2004; 52)

Con estas palabras el fraile ofrece respuestas desde su pensamiento y contexto para confrontar otras ideas y formas de ver y vivir en el mundo. En su narrativa, Sahagún manifiesta su pensamiento respecto a la filosofía de quienes vivían en estas tierras; calificando y condenando nuevamente lo que observaba de la antigua cultura como idolatría originada en las tinieblas, juicio que permitirá justificar el largo proceso de colonización del mundo indígena. De esta forma, las diversas expresiones culturales de los pueblos indígenas serían comprendidas y juzgadas como errores de los indígenas, “pecados” impulsados por obra del demonio. Ante

ello comprendemos que en su narrativa el fraile remarcara que:

La verdadera lumbre para conocer al verdadero dios, y a los dioses falsos y engañosos consiste en la inteligencia de la Divina Escritura la cual posee un preciosísimo tesoro muy claro y muy puro la Iglesia Católica, al cual todos los que se quieran salvar son obligados a dar crédito, por ser verdades reveladas y procedentes de la eterna verdad que es Dios... Por relación de la divina Escritura sabemos, que no hay, ni puede haber más Dios que uno. Criador de todas las cosas, y gobernador y conservador de todas ellas (Sahagún 2004:58).

Nuevamente desde el pensamiento del evangelizador se explica que su verdad para identificar y clasificar a los indígenas se encuentra en su libro sagrado, reafirmando que no puede haber más dios que uno, el suyo. Y por si esta frase no dejara clara la postura ideológica del fraile, inmediatamente después, enfatiza que:

Síguese de aquí claramente que Huitzilopochtli, no es dios, ni tampoco Tlaloc, ni tampoco Quetzalcoatl; Cihuacoatl no es diosa, Teteuinnan no es diosa, Tzapotlatena no es una diosa, Cihuateteto no son diosas, Chalchiuhltlicue no es diosa, Uixtocihuatl no es diosa, Tlazolteotl no es diosa, Xiuhtecuhtli no es dios, Macuilxochitl o Xochipilli no es dios, Omacatl no es dios, Ixtilton no es dios, Opochtli no es dios XipeTotec no es dios, Yiacatecuhtli no es dios, Chionquiahuitl no es dios, Chalmecacihuatl no es diosa, Axcomucuil no es dios, Nacxitl no es dios, Cochimetl no es dios, Iacapitzaoac no es dios, Napatecutli no es dios, Tepictoton no es dios, no son dioses, el Sol, ni la Luna, ni la Tierra, ni la Mar, ni ninguno de todos los otros que adorabais, ni son dioses, todos son demonios: Así lo testifica la Sagrada Escritura diciendo, *Omnes diligentium demonia*, que quiere decir todos los dioses de los gentiles son demonios (Sahagún 2004:58).

De esta forma, todo lo que no fuera de acuerdo a la filosofía del franciscano era susceptible de ser visto como obra del demonio, símbolo del mal. Toda explicación respecto a lo divino o sagrado en ese pensamiento no sería válida para el europeo, al contrario, sería demonizada y utilizada para justificar la guerra de invasión y colonización de la cual formaba parte, como señala el mismo Bernardino de Sahagún:

Esta fue la causa que todos vuestros antepasados tuvieron grandes trabajos, de continuas guerras, hambres y mortandades, y al fin envió Dios contra ellos a sus siervos los cristianos, que los destruyeron a ellos y a todos sus dioses. (Sahagún 2002:60)

La justificación para atacar al otro que profesa la religiosidad incorrecta devela que para los europeos la tarea era reconocer lo que en su pensamiento se explicaba como engaño, idolatría, superstición, cosa del diablo. No importarían las creencias, las explicaciones del mundo ni la forma de vivirlo por parte de los que habitaban estas tierras. El juicio frente a la “idolatría” sostendría jurídica y teológicamente la invasión y colonización en los diversos territorios ocupados. En este contexto las descripciones de lo divino, las formas de nombrarlo y representarlo, así como sus respectivas ceremonias y rituales serían objeto de un proceso de resignificación que a veces encubría, ocultaba o se apropiaba de ellos, reinterpretando sus atributos y contenidos para ser suplantados con imágenes y contenidos propios del pensamiento occidental. En ese sentido:

El proceso de colonización conlleva siempre un aspecto de asimetría y hegemonía, tanto en lo físico y económico, como en lo cultural y civilizatorio. La potencia colonizadora no solo ocupa territorio ajeno y lo cultiva, sino que lleva e impone su propia cultura y civilización, incluyendo la lengua, religión y las leyes (Estermann 2009:3).

Así, la imagen y la palabra con la que se nombraban y representaban los antiguos símbolos de lo sagrado, así como otros aspectos culturales de los pueblos indígenas serían descritos por Sahagún como “otras locuras sin cuento y otros dioses sin número inventaron vuestros antepasados, que ni papel ni tiempo bastarían para escribirlas” (Sahagún 2002:60). De esta forma, la narrativa del franciscano manifestaría una parte de la colonización, así como las herramientas utilizadas desde entonces para el dominio y control social desde el ámbito de la religiosidad¹³. La colonialidad, en este caso, sobre los saberes se impondría con el encubrimiento y sobre-posicionamiento de las filosofías indígenas respecto a sus formas de ver y vivir en el mundo.

Cada cronista imaginaría indios a modo para la expansión imperial, sobreponiendo cielos e infiernos imaginarios, imponiendo nuevos contenidos a las antiguas estructuras indígenas, re-significando las lenguas y las imágenes, estableciendo una colonización larga y profunda. Lo cual es preciso releer y repensar en un intento permanente por descolonizar los saberes respecto a las memorias-historias de las distintas culturas americanas.

Referencias Citadas

- Alcántara Rojas, Berenice
 2007 *Palabras que se tocan, se envuelven y se alejan. La voz del “otro” en algunas obras en náhuatl de fray Bernardino de Sahagún*. En “Indios, mestizos y españoles”. UAM-Azcapotzalco-UNAM-IIH. México.
- Arrom, José Juan
 1991 *Imaginación del Nuevo Mundo*. Siglo XXI Editores. México.
- Botta, Sergio
 2008 *El politeísmo como sistema de traducción. La obra misionera de Toribio de Benavente Motolinía frente a la alteridad religiosa de la Nueva España*. En Guaraguao. Año 12. N° 28 Sapienza Universita di Roma.
- Estermann, Josef
 2009 *Colonialidad, descolonización e interculturalidad. Apuntes desde la Filosofía Intercultural*. En *Interculturalidad crítica y descolonización*. Coordinador: David Mora. Editado por el Instituto Internacional de Integración Andrés Bello. Bolivia.
- Eudave Eusebio, Itzá
 2013 *Tlazohteotl: entre el amor y la inmundicia. La invasión de la palabra y los símbolos del México antiguo*. Seminario de Estudios para la Descolonización de México. Programa Editorial de la Coordinación de Humanidades. UNAM. México.
- Gruzinski, Serge
 2006 *La guerra de las imágenes*. FCE. México.

- Mendiola, Alfonso
 2003 *Retórica, comunicación y realidad. La construcción retórica de las batallas en las crónicas de la conquista.*
 Universidad Iberoamericana. México.
- Mendiola, Alfonso
 2010 *Bernal Díaz del Castillo: verdad romanesca y verdad historiográfica.* Universidad Iberoamericana. México.
- Olivier, Guilhem
 2010 “El panteón mexica a la luz del politeísmo grecolatino: el ejemplo de la obra de fray Bernardino de Sahagún”. En *Revista Studi e Materiali di Storia delle Religioni*. Vol. 76. Nº 2. p. 389-410.
- Pastor, Beatriz
 1983 *Discurso narrativo de la Conquista de América.*
 Ediciones Casa de las Américas. Cuba.
- Pastor Llaneza, Marialba
 2011 “Del estereotipo del pagano al estereotipo del indio. Los textos cristianos en la interpretación del Nuevo
- Mundo”. En *Revista Iberoamericana*, Volumen XI: 43. México.
- Rabasa, José
 2009 *De la invención de América. La historiografía española y la formación del eurocentrismo.* Universidad Iberoamericana. Departamento de Historia. Fractal. México.
- Rozat, Guy
 2002 *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México.* Universidad Veracruzana-INAH. México.
- Sahagún, Bernardino de
 1999 *Historia General de las cosas de Nueva España.*
 Editorial Porrúa. México.
- Zavala, Silvio. *La colonización española en América.* SEP-Sententas. México: 1972.

Notas

- ¹ Este trabajo forma parte de un estudio más amplio en torno a la colonización de las culturas indígenas en algunas crónicas evangelizadoras, investigación en curso para obtener el grado de doctor en el PPELA-UNAM.
- ² Josef Estermann apunta que “esta colonización moderna, a partir del siglo XVI, ha formado el paradigma de lo que viene a ser el occidentocentrismo y la asimetría persiste entre el mundo colonizador (llamado también Primer Mundo) y el mundo colonizado (Tercer Mundo)”. Ver: *Colonialidad, descolonización e interculturalidad. Apuntes desde la Filosofía Intercultural*. p.3
- ³ La palabra chocar, hablando de dos partes, significa encontrarse violentamente una con otra; esto es exactamente lo que aconteció en América, un choque entre diferentes pensamientos. Esta confrontación se manifestaría sobre todo en la forma de interpretar un mundo “nuevo”, totalmente distinto para una cultura que también vivía un proceso de transformación en su organización política, social y religiosa.
- ⁴ Silvio Zavala estudió ampliamente la justificación de la guerra y la esclavitud en América, en su momento explicó que “desde la Suma Teológica de Tomás de Aquino, siglo XIII, se encuentra ya una madura doctrina cristiana acerca del problema de la guerra. La doctrina escolástica exige que la guerra sea declarada por una autoridad legítima... que la guerra tenga causa justa, es decir, que hay de ejercitarse en virtud de culpa del enemigo y para satisfacer la injuria que este haya causado”. Cfr. Zavala, Silvio. *La colonización española en América.* SEP-Sententas. México: 1972, p.60
- ⁵ Solodkow, David Mauricio. *Fray Bernardino de Sahagún y la paradoja etnográfica: ¿erradicación cultural o conservación enciclopédica?* The Colorado Review of Hispanic Studies. Vol.8. EUA: 2010.
- ⁶ Nacido en León, España en 1499; estudió en la Universidad de Salamanca, aprendió latín, historia, filosofía y teología. Llegó a la llamada “Nueva España” en 1529 trabajando en Tlalmanalco, Xochimilco, Puebla, Tula y Tepepulco. Fundador del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, donde preparó a indígenas en proceso de colonización para recopilar el material con el que escribió los Primeros Memoriales. Cfr. Introducción a la Historia General: 1988, de Josefina García Quintana y Alfredo López Austin.
- ⁷ La palabra discurso tiene distintos significados y aplicaciones según el tiempo y el contexto desde el cual sea utilizada. En cada relato de la historia, los discursos que la han contado justifican las acciones de un espacio-tiempo particular, de acuerdo con el pensamiento desde el que es emitido.
- ⁸ El contexto sociocultural desde el cual escribe Sahagún los conocimientos establecidos y difundidos para ordenar su visión del mundo, estarían organizados de manera jerárquica, lo cual implicaba que los saberes respecto al mundo se clasificaban y difundían de manera estratificada. De esta forma, comprendemos la estructura que fray Bernardino daría a su obra, ordenándola bajo un modelo enciclopédico medieval, comenzando por describir las supuestas percepciones respecto a lo sagrado y que él nombraría como “dioses”; después describiría lo humano: sus ceremonias, creencias, rituales y astrología; para pasar a narrar los supuestos agujeros y premoniciones, así como la flora y la fauna; concluyendo con la descripción sobre la guerra de invasión.
- ⁹ Ixcuina ha sido traducida como la que toma cuatro caras o rostros, lo cual coincidiría con los otros nombres que brotan de ella y que se relacionarían con las cuatro fases de la luna: Tiacapan (la primera); Teicu (la joven); Tlaco (le de en medio); y Xocotzin (joven como el fruto). Estos símbolos representarían, a su vez, cuatro momentos en el ciclo de la Tierra: juventud, fertilidad, madurez, vejez y muerte. Cfr. Thelma Sullivan. “Tlazolteotl-Ixcuina: The great spinner and weaver”. En *The Art and Iconography of late Post-Classic Central Mexico*. Dumbarton Oaks Trustees for Harvard University. Washington: 1982, p.12. También se puede consultar el trabajo de Patrick Saurin. *Teocuicatl. Chants sacrés des anciens Mexicains.* Publications Scientifiques du Muséum. Mémoires de L’Institut D’Ethnologie. Paris: 1999. p.p.137-147.
- ¹⁰ En una investigación anterior analizamos el proceso de colonización sobre un símbolo de lo divino para los

mexicas, revisando las crónicas coloniales, las imágenes y cantos recopilados en el siglo XVI, así como estudios actuales y las explicaciones desde la tradición oral. En este trabajo dedicamos una parte del estudio al proceso de colonización de las lenguas indígenas. *Cfr. Tlazohteotl: entre el amor y la inmundicia. La invasión de la palabra y los símbolos del México antiguo.* Seminario de Estudios para la Descolonización de México. Programa Editorial de la Coordinación de Humanidades. UNAM. México: 2013.

¹¹ Diversos autores han encontrado las posibles influencias que habrían alimentado el imaginario del franciscano, entre ellos podemos mencionar el estudio de Olivier, Guilhem. *El panteón mexica a la luz del politeísmo grecolatino:*

el ejemplo de la obra de fray Bernardino de Sahagún. También se puede consultar el trabajo de Alfredo López Austin, *Los mitos en la obra de Sahagún.*

¹² En torno a la invención de América, su naturaleza y las culturas indígenas se pueden revisar distintos trabajos. *Cfr.* Arrom: 1991; Mires:2007; O'Gorman:2012; Pastor: 1983; Pérez:1991; Rabasa:2009; Rodríguez:2010; Rozat:2002; Ruiz:2010; Zavala: 1972.

¹³ La colonización cultural sobre las costumbres de los pueblos invadidos, entre las cuales, se contienen las creencias, sería una herramienta que permitiría establecer el control de las normas morales y educativas que permearían a partir de entonces todos los espacios de las sociedades coloniales en América.