



Fronteras de la Historia

ISSN: 2027-4688

fronterasdelahistoria@gmail.com

Instituto Colombiano de Antropología e  
Historia  
Colombia

Segundo Guzmán, Miguel Ángel

Trabajar sobre las ruinas del Otro: temporalidad india y sentido del paganismo en la Historia general  
de fray Bernardino de Sahagún (1558-1577)

Fronteras de la Historia, vol. 17, núm. 2, 2012, pp. 15-42

Instituto Colombiano de Antropología e Historia  
Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=83328417001>

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

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

# TRABAJAR SOBRE LAS RUINAS DEL OTRO: TEMPORALIDAD INDIA Y SENTIDO DEL PAGANISMO EN LA *HISTORIA GENERAL* DE FRAY BERNARDINO DE SAHAGÚN (1558-1577)

Miguel Ángel Segundo Guzmán  
Escuela Nacional de Antropología e Historia  
Universidad Claustro de Sor Juana  
miquilistli@yahoo.com.mx

## RESUMEN

---

Escribir sobre América fue un ejercicio que se desplegó en múltiples escenarios. Este artículo se lanza a comprender la naturaleza de las interpretaciones que fray Bernardino de Sahagún construyó sobre las sociedades indígenas en el siglo XVI. El trabajo sobre el pasado indio fue generativo. Permitió llenar de sentido ajeno las ruinas del Otro, es decir, reinterpretó la sociedad pagana desde sus cimientos, para que aquellas tuvieran sentido en el marco de la mirada europea y su régimen de verdad. Su escritura le fue dando profundidad al trabajo misionero, pues en el proceso de evangelización aportó a la construcción de una nueva memoria indígena. En esa empresa el fraile se permitió resolver el lugar que debían ocupar los indios en la temporalidad cristiana y el significado de los dioses paganos en la cosmovisión occidental.

Palabras clave: Sahagún, franciscanos, evangelización, crónicas americanas, dioses paganos.

## ABSTRACT

---

Writing about America was deployed in various scenarios: This article sets out to understand the nature of the interpretations that fray Bernardino de Sahagún built on indigenous societies in the sixteenth century. Working on the Indian past was generative. It allowed filling up with outsider meaning the ruins of the Other: reinterpreting the pagan society to its foundations, so that it made sense in the context of the European look and its regime of truth. His writing was creating depth to the missionary work: in the process of evangelization he worked for the construction of a new indigenous memory. His work was able to resolve the place Indians had to hold in temporality and the meaning of the pagan gods in the Christian worldview.

Keywords: Sahagún, Franciscan, evangelization, American chronicles, pagan gods.



## — Introducción

La mirada sobre el Otro en el Nuevo Mundo no parte de una tabla rasa, irrumpe la otredad en los marcos de alteridad del siglo XVI. Lo indígena se inserta en las antiguas visiones y descripciones de la tradición occidental. La cristiandad, al mirar, inventa el Nuevo Mundo. A partir de la escritura crea el espacio pleno e ideal para re-fundar una nueva sociedad: a su imagen y semejanza, removiendo sus cimientos, construyendo el novel sentido. Los pobladores de las Indias eran la cera tibia para modelar el deseo europeo. La empresa implicaba nombrar lo visto, historizar las semejanzas que solo tienen sentido bajo el ojo que las reconoce, dentro de las lógicas del que ha arribado. Había que llevar las visiones de un mundo extraño hacia una comprensión ajena, en el marco de la cosmovisión del mundo que recibe las narraciones, del logos occidental. Enunciar creando textos, historias: forjar crónicas que se apropiaran de la diferencia en un nuevo proyecto.

### *Domesticar la diferencia*

La empresa americana se inserta en la expansión natural del cristianismo, es una historia ya conocida. Se generan entonces, según el modelo clásico de Jonh Phelan, tres ejes interpretativos para el hecho: la visión propiamente colonialista, la humanista y la milenarista. La primera se puede remontar a Palacios Rubio y a Matías de Paz, quienes tratan de imponer la legitimidad moral de España y justificar el dominio sobre las nuevas tierras<sup>1</sup>. De esa tradición saldrá el famoso “Requerimiento”. Los ecos de la escuela se escucharán en Juan Ginés de Sepúlveda y sus “causas justas”, así como también, en López de Gómara y los cronistas y cosmógrafos oficiales de Indias.

La interpretación humanista transcurre en dos direcciones: la legal y la religiosa. En Salamanca, el dominico Francisco de Vitoria desarrolló, desde el tomismo, la existencia de dos órdenes distintos en la sociedad, el

---

1 El volumen de José Luis Abellán establece la genealogía de los razonamientos jurídicos de los tratadistas españoles sobre América.

natural y el sobrenatural, cada cual a su vez con dos derechos, el natural y el eclesiástico. El derecho natural forma parte de la “persona humana”, es un *iūs gēntium* (derechos naturales e innatos). La Conquista violaba dicho derecho, pero se justificaba por la evangelización. Esta salida legal la discutirá el también dominico Las Casas a través del otro camino interpretativo, que señala que la expansión del Evangelio es justa siempre y cuando este sea voluntariamente aceptado. Ese es el único modo de atraer otros pueblos a la verdadera religión<sup>2</sup>: conquistar por el convencimiento de la superioridad de la vida cristiana. La visión humanista establecerá un horizonte común al género humano, cuya natural dirección está dada por el cristianismo en expansión.

El tercer modelo interpretativo fue el místico-escatológico encabezado por los frailes franciscanos (Segundo, “El descubrimiento”). Es una larga historia que se apropió del imaginario de la orden y le impuso una simbólica apocalíptica a las Indias y a sus sociedades, estableciendo en la escritura sobre la Conquista los caminos de la comprensión y el horizonte de producción (la evangelización está inspirada en el trabajo sobre los fragmentos del Otro). La conversión es su colapso; su eclipse implicó que naciera un Nuevo Mundo. La tarea es construir indios espirituales, “indios imaginarios”. En ese horizonte se inserta la escritura de fray Bernardino de Sahagún.

## — Vida, evangelización y escritura

El “pionero de la antropología” fue un fraile que se dedicó fervientemente a construir cristiandad en el Nuevo Mundo (León-Portilla). Su escritura se inscribe dentro de un proceso de evangelización muy largo (Sahagún estuvo en las Indias sesenta años). Nació en el Reino de León y sus primeros años fueron oscuros, estudió teología en Salamanca y en ese contexto

---

2 Una visión integral del periodo la ofrece David Brading.

se convirtió en fraile menor (Ballesteros; D'Olwer). El saber humanístico que aflora en su obra es producto de esos años de estudio, que al parecer fueron muy intensos y le dieron un gran soporte de conocimientos clásicos y patrísticos. En 1529, cerca de los treinta años de edad, llega a las Indias bañado del “espíritu apostólico” en la barcada encabezada por Antonio de Ciudad Rodrigo.

Solo unos pocos años lo separan del inicio de la evangelización. Convivió con los primeros doce franciscanos que llegaron a la Nueva España y sus esperanzas, es decir, luchaba contra el demonio en el Nuevo Mundo esperando que su quehacer evangelizador ayudase a ganar almas. En la década de los treinta estuvo en Tlalmanalco y en Xochimilco. En 1536 estuvo presente en la fundación del colegio de Tlatelolco, en donde fue profesor latinista y de “medicina” del proyecto de indios nobles evangelizados; allí trabajó con ellos muy cercanamente hasta 1540. Tuvo relación con fray Andrés de Olmos y con Motolinía. Hacia los años cuarenta se fue a Huexotzingo. En 1545 volvió a Tlatelolco y contempló los efectos de la peste que asoló el colegio y participó en la reorganización que implicó la entrega de este a los estudiantes avanzados. Y en 1558 inició su estancia en Tepepulco y por orden de fray Francisco del Toral empezó sus investigaciones para escribir sobre el pasado. En su *Historia* afirma:

A mí me fue mandado por santa obediencia de mi prelado mayor, que escribiese en lengua mexicana lo que me pareciese ser útil para la doctrina, cultura y manutención de la cristiandad de estos naturales de la Nueva España y para ayudar a los ministros que los doctrinan. (73)<sup>3</sup>

Escribe para evangelizar: por un lado, va a construir una memoria de la naciente cristiandad, lo que implica un trabajo orientado; rememorar “lo útil”, lo que ayuda a la prédica. La “investigación” sobre el pasado está en función del horizonte del cristianismo, en aras de su futuro. Lo útil es lo que ayuda al poder en su ejercicio cotidiano, aquello que le da profundidad histórica a la prédica. Un horizonte que le permite generarse un lugar, de

---

3 Véase todo el prólogo al segundo libro.

allí que sea una escritura fundacional. Por otro lado, la obra está destinada a ser un *ensor*: el pasado solo es posible bajo sus trazos y su mirada. El ojo y el oído de Sahagún van a generar la única versión posible del pasado indiano. Solo pasa lo que su mirada permite. La interpretación se establece como un discurso encaminado a la formación religiosa de la orden y de los indios catecúmenos. El fraile va a construir cristiandad sobre ruinas; la historicidad anterior solo tiene sentido en la gran lógica de la expansión natural del cristianismo.

La empresa comienza en Tepepulco, un lugar cercano a la provincia de Tezcucó. En una zona con larga tradición de evangelización, Sahagún le pidió al señor del pueblo, don Diego de Mendoza, que convocara a los ancianos para saber lo que por lo menos tres décadas atrás se había perseguido y reprimido: el conocimiento local proscrito, un saber-vivir extinto o al menos en decadencia. Los ancianos de ese momento, que respondieron al llamado, ¿eran niños en el mundo prehispánico, acaso adolescentes? ¿Qué significaba ser anciano en el siglo XVI? Por lo menos media existencia habían pasado fuera de las formas de vida bañadas por el paganismo. ¿Su saber sobrevivió al descabezamiento de la Conquista, a la primera ola de extirpación de idolatrías de “los doce”, a la aplicación de la inquisición de Zumárraga, al juicio del cacique de Texcoco que había sido educado bajo el amparo de los frailes? ¿A las epidemias? (González y Jiménez)<sup>4</sup>.

Con ese antecedente, los principales ancianos ¿enunciarían prácticas clandestinas, prohibidas por aquel que ahora quería escucharlas? ¿Para qué? Son preguntas válidas para un interrogatorio que se da en un contexto desigual: un querer-saber que busca conocer lo prohibido para destruirlo mejor. Los hábitos, se supone, habían cambiado, los ancianos ya iban a misa y estaban cristianizados, o al menos bautizados, por eso eran cabeza y principales, ya no vivían en el paganismo desde hacía treinta años.

¿Cuál fue el canal que permitió la continuidad de ese saber-vivir si ya estaba proscrito? La memoria es una operación cerebral que está vinculada

---

4 Sahagún formó parte del proceso inquisitorial como traductor en la denuncia.



al presente, en el diálogo con las instituciones se renueva, se reinterpreta en la vida social; es cambiante, es recorridos más que recuerdos; los niveles de representación la desencadenan y le dan vida: así se transforma en social. Una rememoración en ese contexto ¿es saber prehispánico? ¿O los fragmentos dispersos de una cosmovisión sin hermeneutas con poder y en ruinas? En todo caso es una reelaboración indígena: se pasa de la oralidad a la escritura, del poder público a la idolatría, de dar sentido al mundo a formar parte de un discurso demoníaco; ese saber-vivir mesoamericano se convierte en idolatría, en ruido dentro del concierto cristiano. ¿Se escribe para acallarlo? ¿La obra de Sahagún generaría la nueva memoria de los indios buenos, “cristianos”?

El fraile no se enfrenta solo al discurso del demonio; en los encuentros con los “informantes” va acompañado de sus alumnos más aventajados:

Estaban también allí hasta cuatro latinos a los cuáles yo pocos años antes había enseñado la gramática en el Colegio de Santa Cruz en Tlatelolco.

Con estos principales y gramáticos, también principales, platiqué muchos días, cerca de dos años, siguiendo la orden de la minuta que yo tenía hecha. (73)

Las condiciones de producción de los primeros memoriales son claras. Se pueden analizar por lo menos en tres niveles interpretativos: 1) un marco general, la minuta, que es el programa de Sahagún, el deseo de saber, un deseo por destruir-fundar. El fraile va a demarcar las pautas que encuadren el saber-pasado rescatable para el futuro de los indios. 2) Una interpretación de los catecúmenos trilingües, de los gramáticos. En ellos su mirar culpable se lanza a escudriñar un pasado del cual se sienten ajenos y distantes; son grandes latinistas, han leído las autoridades; su tradición intelectual está en la cristiandad, desde ahí están interpretando, son los traductores de Sahagún. Sus analogías y comparaciones las realizan en el marco del *logos* occidental, para él escriben. En el mejor de los casos, van a dialogar con un discurso del pasado, que no es el suyo y que no practicaron. Los estudiantes de Tlatelolco no vivieron en el mundo prehispánico. 3) La formación de un corpus de trabajo. La enunciación de un saber clandestino por parte de los ancianos se va a ir tejiendo por dos años; la pregunta es

¿bajo qué contexto comunicativo? ¿Fue acaso un diálogo en el que se iban a delatar? ¿Iban a volver a sacar los códices para quemarlos después? Los ancianos hablarán de un añejo mundo vivido (¿extinto?) y que desde hace mucho se ha vuelto prohibido, o más bien hablarán de su interpretación, que se inserta en un lugar vivo pero fragmentado, el mundo de la idolatría del XVI y tal vez del XVII, que vive a salto de mata en las ruinas de lo que se ha resimbolizado en el momento que se enuncia. Sin duda lo practicaban y aún lo seguían viviendo, pero ahora fuera del poder, desde la clandestinidad, en el monte y la noche.

Sus prácticas indígenas rituales de ese momento se pusieron en peligro al enunciarlas, pues el fraile y sus catecúmenos las iban a perseguir. ¿En ese contexto comunicativo van a hablar? ¿Eso es la etnografía? No están escribiendo para los españoles; los papeles, el texto son para la nueva memoria náhuatl, para el “bienestar” de la cristiandad indiana, para terminar de eclipsar lo que están viviendo.

En 1561 Sahagún y sus papeles están de nuevo en Tlatelolco:

El gobernador con los alcaldes, me señalaron hasta ocho o diez principales, escogidos entre todos, muy hábiles en su lengua y en las cosas de sus antiguallas, con los cuales y con cuatro o cinco colegiales todos trilingües, por espacio de año y algo más, encerrados en el colegio, se enmendó, declaró y añadió todo lo que de Tepepulco truje escrito, y todo se tornó a escribir de nuevo, de ruin letra porque se escribió con mucha prisa. (74)

Siempre indios buenos, principales, indios cristianizados. Pero el peso de los colegiales de Tlatelolco es más fuerte. ¿Quién es esta élite? Hijos de la nobleza que fueron arrancados del contexto de su cultura, niños que en todas las crónicas se convierten en las grandes orejas de la cristiandad, son los que delatan, incluso se vuelven mártires por ayudar a agrandar la fe. En una carta de 1531, antes de la instauración del colegio de Tlatelolco, fray Martín de Valencia exalta la labor de esta nueva semilla de cristiandad:

Entre los mismos indios, los niños hijos de los grandes y principales nos dan muy buena esperanza de su salud espiritual. Son estos instruidos de nuestros frailes, y en vida y costumbres religiosamente criados en nuestros conventos,



que casi veinte tenemos ya edificados con muy fuerte devoción por manos de los mismos indios. En otras casas que también han edificado junto a nuestros conventos, tenemos más de quinientos niños, en unas poco menos, y en otras muchos más, los cuales están ya instruidos en la doctrina cristiana. (74)

Esos elegidos crecieron bajo la lógica del convento y fueron espiritualizados bajo el gran modelo de la contención de la carne en la lucha contra el demonio, el cual se encontraba anidado en un mundo pagano que a ellos les resultaba distante. No habían vivido en él, eran instrumentos de denuncia y de evangelización:

y los hijos predicán a los padres en particular, y en público en los pulpitos maravillosamente, y muchos de ellos son maestros de los otros niños. Cantan de día las horas de Nuestra Señora y la misa con mucha solemnidad y devoción. (74)

Están domesticados bajo una nueva simbólica. Son tan puros que a lo mejor nunca existieron. Esos herederos de la tierra fueron espiritualizados, trabajados. Ante ellos el poder-saber occidental se desplegó en todo su esplendor; se les enseñó a vivir en una simbólica distinta, en la manera de ser monacal y sus aspiraciones. Las primeras generaciones de convertidos son las más radicales, luchan contra un mundo que les resulta demoníaco, en el que viven sus padres, y tienen que marcar la barrera frente a él: denunciar, evangelizar, destruir. En ellos se empieza a crear un ojo censor trascendente que observa lo que están haciendo y ese ojo regula su nuevo vivir, es el biopoder interiorizado del cristianismo, es decir, contención, oración, desprecio del mundo, pobreza. Los ideales de los frailes se han convertido en sus metas en la vida. Lo demás está endemoniado, su mundo ya no es el Anáhuac, esperan la “Jerusalén celeste”. En ese horizonte, ¿son etnógrafos que están rescatando un saber-vivir que temporalmente no les tocó experimentar?

Un lugar central para entender el trabajo sobre la memoria indígena en el siglo XVI fue el colegio de Tlatelolco. Su finalidad era erigirse como un seminario dirigido a esa élite indígena que logró sobrevivir. Según Baudot, uno de los requisitos de admisión en la “Constitución del Imperial Colegio” era que quien ingresara “ha de ser indio de legítimo matrimonio,



cacique y noble y no macehual e infame, ni maculado por vulgar ni haber ejercido sus padres tales oficios”. Bajo el amparo de los franciscanos, los elegidos vivirían en una organización de tipo monástica, con un programa de estudios casi medieval:

Santa Cruz de Tlatelolco, de 1536 a 1560, nos presenta un programa de estudios básicamente clásico, de seminario menor seráfico: *trivium*: gramática, retórica y lógica, y *cuadrivium*: estudios complementarios de aritmética, de geometría, de astronomía y de música, además de las lecturas de la Sagrada Escritura y una iniciación a la teología elemental. (Baudot 121).

Los profesores que van a modelar a la nueva cristiandad son de primer nivel: fray Arnaldo de Bessacio, fray Andrés de Olmos, fray Juan de Gaona y fray Bernardino de Sahagún. Ellos forman a sus catecúmenos, a los “niños espirituales”, sacados del contexto del paganismo y que van a servir para la realización en Tlatelolco del Códice Matritense. Esos son los trilingües de Sahagún: Antonio Valeriano, Alonso Vegerano, Martín Jacovita, Pedro de San Buenaventura, “todos expertos en tres lenguas, latina, española e indiana” (Sahagún 74).

En el convento de San Francisco en México ocurre otro proceso. A solas y en su celda, el monje ante su pluma empieza a trabajar en sus papeles:

vine a morar a San Francisco en México con todas mis escrituras, donde por espacio de tres años *pasé y repasé a mis solas estas mis escrituras* y las *torné a enmendar* y las dividí por libros, en doce libros y cada libro por capítulos y algunos libros por capítulos y párrafos. (74, énfasis mío)

Trabajar sobre lo escrito es una vieja historia en Occidente. Repensar su tradición y en ese proceso generar saberes nuevos o que permitan decantar una interpretación va a ir tramando una simbólica, que es el conjunto de símbolos y de tradiciones interpretativas que se van comunicando y sobreviviendo bajo la mirada del intérprete (Ricoeur). En ese sentido ¿bajo qué simbólica está repensando los textos Sahagún? Solamente tiene una, su tradición de estudios en Salamanca, su latinidad, su cristianismo, su memoria de la orden, etc., y con esas armas del sentido se dispone a diseccionar, corregir y reescribir la magna obra que lo va a llevar a construir dos



grandes productos: el Códice Florentino y su traslado en romance para el padre Sequera que es la *Historia general de las cosas de la Nueva España*. La finalidad de esta última es clara para el fraile:

Aprovechará mucho toda esta obra para conocer el quilate de esta gente mexicana, el cual aún no se ha conocido, porque vino sobre ellos aquella maldición que Jeremías de parte de Dios fulminó contra Judea y Jerusalén, diciendo en el cap. 5.º: yo haré que venga sobre vosotros, yo traeré contra vosotros una gente muy de lejos, gente muy robusta y esforzada, gente muy antigua y diestra en el pelear, gente cuyo lenguaje no entenderéis ni jamás oísteis su manera de hablar; toda gente fuerte y animosa codiciosísima de matar. Esta gente os destruirá a vosotros y a todos vuestros hijos, y todo cuanto poseéis, y destruirá todos vuestro pueblos y edificios. Esto a la letra ha acontecido con estos indios con los españoles: *fueron tan atropellados y destruidos ellos y todas sus cosas, que ninguna apariencia les quedó de lo que eran antes*. (18, énfasis mío)

La nueva memoria es un escrito fundacional; hay que empezar a pensar que el imaginario de las crónicas es el proyecto de un movimiento intelectual de la nueva élite evangelizada liderada por los frailes para ser la piedra angular de un pasado expurgado, puro, filtrado por el tamiz del cristianismo para una sociedad ideal.

## — El misterioso origen de los mexicanos

Un paso central para comprender una sociedad es esclarecer el enigma de su origen. Las memorias indianas debían derivarse de la gran temporalidad, aquella que concordara con los esquemas concebibles, con el saber del mundo. No podía haber cabos sueltos, los indios no tendrían sentido ni un lugar en la cosmovisión. La naciente cristiandad tenía que entrar en el discurso de la temporalidad divina: la historia de la salvación del género humano. Su inexplicable ausencia solo era posible por un plan; Sahagún esclarece el motivo de que los indios permanecieran ocultos ante los ojos humanos:

Es, cierto, cosa de grande admiración que haya nuestro señor Dios tantos siglos ocultado una selva de tantas gentes idólatras, cuyos frutos ubérrimos solo el demonio los ha cogido, y en el fuego infernal los tiene atesorados; ni puedo creer que la Iglesia de Dios no sea próspera donde la sinagoga de Satanás tanta prosperidad ha tenido, conforme aquello de san Pablo: abundará la gracia adonde abundó el delito. (19)

Castigados por la ira de Dios, solo queda reconstruir, labrar, edificar un nuevo mundo, la cristiandad. Pero para ese inmenso proyecto, ¿bajo qué régimen de historicidad debía enmarcarse a los indios? ¿En qué época emergen los mexicas en el teatro humano? Los primeros escritores sobre antigüedades en la Nueva España representaron en los regímenes de verdad del siglo xvi a las sociedades que estaban convirtiendo. ¿Cuáles son los marcadores de esa temporalidad?

La reflexión sobre el tiempo tenía una larga historia. El cristianismo no enuncia desde la nada. Existen autoridades que bordan sobre las ruinas de Cronos. En la época de Josefo el mundo tiene cinco mil años, la autoridad es bíblica. ¿Por qué? Es un problema de certeza. Los sacerdotes judíos y luego los anales históricos establecieron una mejor técnica de resguardo del tiempo frente a una imperante pero frágil autoridad griega a la que lo único que le interesaba era mostrar su talento literario. El rompimiento de Josefo es fundacional para el cristianismo: el horizonte para interpretar es la temporalidad bíblica. Mirar al pasado pasa por comprender dónde se inscriben los hechos del mundo bajo la simbólica del pueblo elegido de Dios (Josefo).

Eusebio de Cesárea, el primer historiador eclesiástico, se encuentra en esa tradición. Su *Historia* tiene una finalidad edificante: “confío en que se mostrará sumamente beneficiosa para aquellos que tienen empeño en adquirir conocimientos históricos”. El hombre originario, Adán, había caído y tornado la tierra maldita, y “los que vinieron después de él poblaron toda nuestra tierra y demostraron ser en gran manera peores asumiendo una forma de vivir animal e insoportable”. Eusebio pone ante los ojos del lector un paraje desolador:



Y pasaban la vida como nómadas e incultos en un desierto, sin concebir siquiera la idea de ciudades, o construcciones u oficios, ni preocupándose del saber, de las leyes o juicios ni del honor, e incluso desconociendo el mismo nombre de la filosofía. (33)

Contra ellos Dios aplicó su furia (inundaciones y fuego consumidor); después, con Moisés, les mostró la semilla de la piedad, dándoles “unas imágenes y símbolos” así como el poder de ver cosas espirituales, pero todo en misterio. A partir de ese hecho,

Su legislación fue conocida y se extendió como viento flagrante divulgándose entre todos los hombres, de manera que los espíritus de ellos y los de la mayoría de los paganos fueron refrenados por legisladores y filósofos de todas partes, hasta que el punto en que la crueldad salvaje y animal se convirtió en mansedumbre. (33-34)

El punto de inflexión del salvajismo anterior es la irrupción de la Ley. Aquellos que entendieron el mensaje eran cristianos sin saberlo, pero también a los paganos los benefició la ola civilizatoria. El Imperio romano, convirtiéndose bajo sus ojos, era la gran consumación.

En la época de san Agustín la temporalidad cristiana había ganado:

Y no habiéndose cumplido seis mil años desde la creación del primer hombre, que se llamó Adán, ¿cómo no hemos de reír, sin cuidar de refutarlos, de los que procuran persuadirnos del orden cronológico de los tiempos, cosas tan diversas y opuestas a esta verdad tan clara y conocida? (Agustín 539-540)

La historia es divina y el cristianismo triunfante la posee, la ha trabajado y ganado. El tiempo según el obispo de Hipona estaba enmarcado en seis etapas. Las primeras cuatro son las que nos interesan. La primera va de Adán a Noé, es el origen. La única posibilidad de existir antes de la Ley es remontarse a través de algún ramal de la genealogía divina hacia los patriarcas fundacionales: Caín, Seth; o los hijos de Noé, Cam, Sem o Jafet. El obispo de Hipona es central porque abre un canal interpretativo para la comprensión de todo lo que quedará fuera de la ecúmene. ¿Después del diluvio cómo se poblaron de animales las islas adyacentes? La respuesta le

va a abrir el horizonte de inteligibilidad a las naciones que viven fuera de los tres continentes tradicionales, poblados por la semilla de Noé:

Bien podemos creer que pudieron pasar a las islas nadando, aunque solamente a las más próximas; pero hay algunas tan distantes y apartadas de tierra firme, que parece imposible que ninguna bestia pudiese llegar a ellas a nado; y si los hombres las pasaron en su compañía, y de esta manera hicieron que las hubiese donde ellos vivían, no es increíble que lo hicieran por deseo y adicción a la caza, aunque no se debe negar que pudieron pasar por mandato o permiso divino por medio de los ángeles. (437)

Todo debe encuadrar dentro de la autoridad bíblica. La variabilidad humana y los mitos de autoctonía no son posibles, nadie puede ser anterior a la manifestación de Dios en el mundo. Incluso las otredades radicales, los monstruos, se inscriben dentro de la Creación. Según el padre de la Iglesia:

Y aunque no es necesario creer que existen todas estas especies de hombres, que señalan, con todo, cualquiera hombre nacido en cualquier paraje, esto es, que fuere animal racional mortal, por más extraordinaria que sea su forma o color de cuerpo o movimiento, sonido o voz, no puede dudar todo el que fuese fiel cristiano que desciende y trae su origen de aquel primer hombre. (437)

Agustín fue un gran retórico. Si las narraciones clásicas daban cuenta de la existencia de los monstruos, porque estos habían sido vistos, es verosímil que existieran en un mundo gobernado por Dios, pese a la gran “variedad de aquellas naciones y de la diversidad que tienen entre sí y con nosotros”. El problema era encontrarles un lugar adecuado y mostrar su origen. En esa lógica fundacional las otras historicidades se inscriben dentro de la única trama posible: en la creación de Adán y en la posterior alianza de Dios con el pueblo elegido.

Los marcadores que estableció y que apuntalan la historicidad son los paradigmas para insertar los hechos. De Abraham a David y de los reyes al cautiverio transcurre el ascenso y caída de los imperios (asirios, griegos y romanos). Los ecos de Eusebio se escuchan, los legisladores y las civilizaciones emergen en ese momento. Es una época gobernada por

las divisiones en la sociedad humana, en donde la comodidad y los apetitos desencadenan los intereses y la ambición. Según Agustín de “aquí provino, no sin alta providencia de Dios, en cuya mano está que cada uno salga vencido o vencedor de la guerra, que unos tuviesen reinos y otros viviesen sujetos a los que reinan”.

Las historias de los paganos se van a desarrollar en esa temporalidad. Las mitologías étnicas se vuelven acontecimientos, hechos humanos que fueron divinizados, memoria humana ya no divina. El ascenso y la caída de los imperios ocurren en la épica de la “ciudad terrena”. Primero asirios; Belo y Nino, sus primeros reyes, fueron contemporáneos de Abraham; sus nietos, del surgimiento de los argivos. Moisés fue contemporáneo de Prometeo.

Reinando estos reyes, creen algunos que vivió Prometeo, de quien aseguran haber formado hombres de lodo, porque fue de los más científicos que se conocieron, aunque no señalan que sabios hubiese en su tiempo [...] Desde estos tiempos comenzaron a fingirse otras fábulas en Grecia, y así hallamos hasta el tiempo de Cecrops, rey de los atenienses [...] floreció Mercurio, nieto de Atlante, hijo de su hijo Maya [...] Dicen que fue más moderno Hércules, que floreció en estos mismos tiempos de los argivos. (509)

El gran trabajo sobre el tiempo ha constituido un metarrelato divino que en el medioevo se perfecciona a través de varias plumas:

La división de Isidoro [*Ethymologiae* 38, 5] es la siguiente: primera edad de Adán a Noé, segunda de Noé a Abraham, tercera de Abraham a David, cuarta de David al cautiverio babilónico, quinta del cautiverio babilónico a la encarnación del Salvador, sexta —la presente— que durará hasta el fin del mundo. Los modelos de esta división son múltiples. Son los seis días de la Creación y su eco, los seis días de la semana. Son las horas del día y su trasposición alegórica en el Nuevo Testamento. (Le Goff 99-100)

Según el famoso compilador Pierre d'Ailly, el mundo tiene alrededor de seis mil años. En su *Tratado sobre el acuerdo entre la verdad astronómica y la narración histórica*, escrito en 1414, el cardenal realiza un ejercicio muy interesante por encontrar la concordancia entre los tiempos y su relación con los hechos del mundo. Según él, las conjunciones entre Saturno y

Júpiter influyen en las transformaciones del siglo. En la menor, que ocurre cada 20 años, cambian los reinos; en la grande, de 60 años, acontece la sublimación de los poderosos y los reyes, aparecen los profetas; la mayor dura 240 años y simboliza una secta o su mutación; y la máxima acaece cada 960 años, cuando ocurre la caída de los reinos e imperios.

El triunfo de d'Ailly es enunciar en el marco de estas transformaciones los hechos del mundo. A los 320 años de creado el mundo ocurre la primera conjunción mayor, y 2 años antes del diluvio sucede una tercera, de modo que el diluvio tuvo lugar en el año 2240 del mundo. La descendencia de Noé puebla el mundo en esa época. A Sem le corresponde el Asia; a Cam, África y a Jafet, Europa. En 72 generaciones sucede el traslado a la cuarta conjunción: la fundación de Babilonia, la torre de Babel en 2560, aparecen los asirios, etc. En 3200 emerge Abraham en el marco de la cuarta conjunción; Moisés sale de Egipto en 3630 y concuerda con Eusebio acerca de su antigüedad-autoridad sobre los griegos.

Moisés es más viejo que todos los griegos a los que se tiene por más antiguos, como Homero, Herodoto y la guerra de Troya; es muy anterior a Hércules, Museo, Lino, Quirón, Orfeo, Castor, Pólux, Esculapio, Liber, Mercurio, Apolo, los otros dioses de sus pueblos y los sagrados vates del mismo Júpiter, a quien Grecia colocó en la cumbre de la divinidad. (249)

La guerra de Troya ocurre en 4000 y precede la quinta conjunción en 4160; es el reino de los hebreos, Saúl, David y Salomón<sup>5</sup>. En 5120 ocurre la sexta conjunción, 225 años antes de la encarnación. En 6080 emerge la séptima conjunción que trae a Mahoma y la octava llegará acompañada del anticristo. En todas las temporalidades el metarrelato de los seis días, entendidos como milenios, desencadena el Juicio final.

En la primera mitad del siglo XVI se sigue pensando en el marco de los seis mil años para entender el acontecer humano. En ese régimen

---

5 En las anotaciones de Colón disponibles en el magnífico volumen de d'Ailly, resalta el almirante que “con la destrucción de Troya comenzó el reino de los latinos, que después fue de los romanos”. Es un hecho fundacional (anotación de Colón número 744. 252).

de historicidad ¿dónde entran los indios? Para Sahagún el problema del origen es central, ya que había que darle profundidad histórica a la nueva Iglesia. “En lo que toca a la antigüedad de esta gente tiénese por averiguado que ha más de dos mil años que habitan en esta tierra que ahora se llama la Nueva España” (20).

Sahagún es un gran lector de san Agustín; dentro de sus parámetros de temporalidad, ese espacio es el origen de los reinos antes de la llegada del Salvador, ese es el horizonte de los mexicas. De ese modo se igualan con todas las otras naciones paganas, entran en el cuadro de una historicidad domesticada en donde existe un lugar para ellos. ¿Cómo puede asegurar eso?

Porque por sus pinturas antiguas hay noticia de aquella famosa ciudad que se llamó Tula ha ya mil años o muy cerca de ellos que fue destruida, y antes que se edificase, los que la edificaron estuvieron muchos poblados en Tulantzingo, donde dejaron muchos edificios muy notables; pues en lo que allí estuvieron y en lo que tardaron en edificar la ciudad de Tula, y en lo que duró en su prosperidad antes de que fuese destruida, es cónsono a verdad que pasaron más de mil años, de lo cual resulta que por lo menos quinientos años antes de la Encarnación de nuestro Redentor esta tierra era poblada. Esta célebre y gran ciudad de Tula, muy rica y decente, muy sabia y muy esforzada, tuvo la adversa fortuna de Troya. (19)

Sahagún, en este pequeño párrafo, vuelve inteligible todo el esfuerzo por “cuadrar” dentro del marco de la historicidad cristiana a los indios. La temporalidad indiana está entre Moisés y Augusto. El fraile aplica la forma narrativa de la sucesión de imperios a los “tristes trópicos” mexicas:

Los chololtecas, que son los que de ella se escaparon, han tenido la sucesión de los romanos, y como los romanos edificaron el Capitolio para su fortaleza, así los cholulanos edificaron a mano aquel promontorio que está junto a Cholula, que es como una gran sierra o gran monte, y está todo lleno de minas y cuevas por dentro. Muchos años después los mexicanos edificaron la ciudad de México, que es otra Venecia, y ellos en saber y en policía son otros venecianos. Los tlaxcaltecas parecen haber sufrido la fortuna de los cartagineses. (19)

¿El drama de la lucha humana expuesto por Agustín estaba también en la constitución misma de la temporalidad mesoamericana? Ascenso de unos, declive de otros: troyanos, latinos, romanos y cartagineses, la historia siempre es igual. Dios escribe en ella con la misma tinta. Solo hay que enfocar la mirada y espiritualizar lo visto, construir con los marcos de las recurrencias de la mirada, con los ojos de la tradición y la simbólica. Los personajes cambian, ahora son indianos, pero el escenario es perfecto para el drama humano. No podía ser de otra forma, Sahagún no es evolucionista, ni funcionalista ni estructuralista, no es un antropólogo de trabajo de campo. Tampoco quiere encontrar la historia mexicana por sí misma, ¿para qué? No le interesa ese movimiento intelectual, solo enuncia la antigüedad de los indios para insertarlos en la historia, de la Creación al fin del mundo en el marco de seis mil años. Pura historia sagrada.

El franciscano intenta conciliar con todo el pensamiento cristiano, con la única verdad disponible: “pues es certísimo que estas gentes todas son nuestros hermanos, procedentes del tronco de Adán como nosotros, son nuestros prójimos, a quien somos obligados a amar como a nosotros mismos, *quid quid sit*” (20). Se tenía que explicar ese viaje, pues todo tiene su origen en Oriente:

Hase también sabido de cierto, que la población del mundo comenzó de hacia aquellas partes donde está la gran Babilonia la vieja, y de allí se ha venido poblando el mundo hasta estas partes que se llama el nuevo orbe; y la verdad, es la mitad del orbe que fue desde el principio criado. (719)

La temporalidad estaba más o menos clara para Sahagún, ahora debía demostrar cómo se había pasado, cuál fue el canal de esa migración:

Del origen de esta gente la relación que dan los viejos es que por la mar vinieron, de hacia el norte, y cierto es que vinieron en algunos vasos de manera [que] no se sabe cómo eran labrados, sino que se conjetura que una fama que hay entre todos estos naturales, que salieron de siete cuevas, que estas siete cuevas son los siete navíos o galeras en que vinieron los primeros pobladores de esta tierra, *según se colige por narraciones verosímiles*; la gente primero vino a poblar a esta tierra de hacia la Florida, y costeano vino y desembarcó en el puerto de Pánuco, que ellos llaman Panco, que quiere decir lugar donde llegaron los que pasaron el agua. (20, énfasis mío)

Dentro de la verosimilitud del mendicante, las siete cuevas que enuncia Motolinía tienen que ser naves, barcos en los cuales los naturales surcaron la mar para llegar a poblar el Nuevo Mundo. Venían del norte, ¿de las Indias? Si las cuevas son barcos, ¿de dónde salieron estos? Tenían que haber zarpado de algún sitio de las Indias, de donde encontraron un ramaje que les dio historicidad dentro de la dispersión de los pueblos de Oriente. ¿Cuál fue el motivo de la migración? Sahagún, increíblemente, también lo tiene muy claro:

Esta gente venía en demanda del paraíso terrenal, y traían por apellido Tamochan, que quiere decir, buscamos nuestra casa; y poblaban cerca de los más altos montes que hallaban. En venir hacia al medio día a buscar el paraíso terrenal, no erraban, porque opinión es de los que escriben que está debajo de la línea equinoccial; y en pensar que es algún altísimo monte tampoco yerran, porque así lo dicen los escritores, que el paraíso terrenal está debajo de la línea equinoccial y que es un monte altísimo que llega a su cumbre cerca de la luna. Parece que ellos, o sus antepasados tuvieron algún oráculo cerca de esta materia, o de Dios o del demonio, o tradición de los antiguos que vino de mano en mano hasta ellos. (20)

Un plan divino los trajo hasta la nueva tierra, pero para que emergiera era necesario re-interpretar y escribir la historia de los recién llegados. Desembarcados e idólatras, Dios tenía para ellos un plan oculto. “Ellos buscaban lo que por vía humana no se puede hallar, y nuestro señor Dios pretendía que la tierra despoblada se poblase para que algunos de sus descendientes fuesen a poblar el paraíso celestial como ahora lo vemos por experiencia” (20).

Las historias de migración eran la única posibilidad para que los indios tuvieran sentido. No podían ser autóctonos, tenían que haber viajado, navegado. Para los indios existía un plan divino; el maestro que mueve los hilos de las marionetas del mundo ya les tenía destinada la conversión. Por vía natural o por la Conquista, el plan estaba claro: dejar de ser indios idólatras y entrar en su reino. Una bonita y edificante colonización de su historia.



## El ocaso de los dioses mexicas

La interpretación sobre los dioses de los vencidos es crucial en la obra del franciscano. ¿Desde dónde comprender una cosmovisión en ruinas? ¿Cómo debían entrar en la memoria de la cristiandad indiana estos personajes? El gran culto tenía años de haberse extinguido, ya no operaba en el mundo. En el mejor de los casos era superstición sin oficiantes, una religión sin poder. Para las noveles generaciones “puras”, emanadas de Tlatelolco, los relatos sobre los dioses eran simplemente “fábulas” y “ficciones”. ¿Su memoria podía recordar lo que no vivió? ¿Qué clase de monumento se edificaría de las cenizas, en el crepúsculo de los dioses mexicas?<sup>6</sup>

Sahagún en el prólogo al libro tercero es transparente en sus intenciones:

No hubo por cosa superflua, ni vana el divino Agustino tratar de la teología fabulosa de los gentiles, en el sexto libro de *La ciudad de Dios*, porque como él dice, conocidas las fabulas 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 alguna provechosa a la criatura racional. A ese propósito [en] ese libro tercero se ponen las fábulas y ficciones que esos naturales tenían cerca de sus dioses, *porque entendidas las vanidades que ellos tenían por fe cerca de sus mentirosos dioses, vengan más fácilmente por la doctrina evangélica a conocer al verdadero dios; y que aquellos ellos tenían por dioses, no eran dioses sino diablos mentirosos y engañadores.* (189, énfasis mío)

La religión prehispánica es solo vanidad, fábulas y ficciones, ni siquiera eran dioses los que adoraban. En su gentilidad los indios vivían en el cautiverio del demonio:

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

6 Remito al lector interesado en comprender el horizonte de la mitología del siglo XVI a mi tesis de maestría: “El crepúsculo de los dioses. Ensayo sobre el horizonte de la supresión del otro”.

al señorío que ha tenido; y fácil cosa le será para entonces despertar todas las cosas que dice estar olvidadas cerca de la idolatría. (189)

Los dioses de los otros son demonios, esa es una verdad bíblica. Falta explicársela a los indios. El famoso “Coloquio de los doce” ¿no cumple esa función? Ser una pieza retórica para fundar el cristianismo desde sus orígenes, tal vez leída en público o representada en alguna puesta en escena espiritual, destinada a un público indio. El escrito que Sahagún redacta en 1564, rememorando un evento que no vivió, es una pieza clave para entender su mirada de la religión de los vencidos. Su finalidad no es dar cuenta de un evento originario, es una obrita que debe historizar cómo el cristianismo había ganado desde el principio. Su misión es contar una verdad espiritual, no un evento histórico. La mirada de Sahagún espiritualiza; su prosa va a fundar.

En la lógica del texto, el cristianismo ya había ganado desde el principio, desde la llegada de los doce. Cortés y los frailes convocan a los principales de los naturales. ¿Para qué? Tienen que explicarles cómo y por qué no conocen al verdadero Dios, ni su reino, la Iglesia. Sus dioses son enemigos y matadores, pestilencias que viven en el pecado. Los misioneros predicaban el verdadero Dios, el salvador del mundo, el eterno. Él había creado todo, el cielo, la tierra y el infierno; “él nos hizo a todos los hombres del mundo y también hizo a los demonios, a los cuales vosotros tenéis por dioses y los llamas dioses”<sup>7</sup>. Los naturales se engañan con sus creencias, adoran un efecto, desconociendo la verdadera fuente creadora.

Los peor presentados son los poseedores del conocimiento local, los sátrapas que, por supuesto, llegan derrotados al primer encuentro. “Si muriéremos, muramos: si pereciéremos, perezcamos; que de verdad los dioses también murieron”. El “Coloquio” no es una memoria del acontecimiento, ese hecho solo existió en la mente de Sahagún. Los sacerdotes quieren saber cuál es su error, por qué su modo de vida está mal: “mucho holgaremos de que nos digáis quiénes son estos que adoramos, reverenciamos y servi-

---

7 Utilizo para las citas del “Coloquio” el texto que fue reproducido por Cristian Duverger. Sin embargo, no comparto la interpretación que él ofrece.

mos, porque de saberlo recibiremos gran contentamiento”. Con este texto Sahagún empieza a predicar sobre la naturaleza de los dioses; su trabajo de evangelización es enunciar lo pagano dentro de la simbólica ganadora (la tradición judeocristiana). El que realiza Sahagún es un largo trabajo.

En el relato edificante de los franciscanos sobre la naturaleza de los dioses, la exégesis se remonta al principio, a la Creación. Dios, al crear su casa real, su morada, el “cielo empíreo”, también creó una muchedumbre de caballeros (los ángeles). De entre ellos destacó a uno, Lucifer, por su hermosura y sabiduría. Soberbio por su distinción, quiso igualarse a Dios; a Miguel, otro ángel, no le pareció que esto estuviera bien y se levantó en armas contra él. Se crearon dos parcialidades y vino la batalla en el cielo.

Los vencidos fueron echados del cielo, “fueron encarcelados en la región del aire tenebroso, fueron hechos diablos horribles y espantables. Estos son los que llamáis *tzitzitzimi*, *culelei*, *tzuntemuc*, *piyoche*, *tzumpachpul*” (78).

La rebelión en el cielo es el origen del mal, pero también del engaño humano. Los demonios tienen bajo su poder a todo aquel que adore otras deidades. La idolatría india tiene su origen dentro de la cosmovisión judeocristiana. Los dioses mexicas son demonios; adorarlos aun por ignorancia es una enfermedad que se puede curar a través de la prédica del Evangelio. La sociedad indígena vive engañada por el viejo enemigo de Dios, su religión es demoníaca. ¿Con este texto Sahagún es un historiador? ¿O está creando teatro edificante? Su vida la está dedicando a evangelizar, a destruir la cultura india; qué mejor que exponerla en un drama.

El divino Agustino inspira los libros de la *Historia general* de Sahagún que hablan de la naturaleza y demás cosas de los dioses mexicas. De nuevo san Agustín. ¿Por qué es tan importante *La ciudad de Dios* para Sahagún? ¿No es un texto que ataca lo mismo contra lo que él estaba luchando? La empatía estaba dada por el contexto. ¿Acaso se puede comprender sin referentes? Es una gran autoridad que le permite bordar el discurso sobre los indios. ¿El franciscano no pertenece a esa tradición? ¿O su saber solo es “el trabajo de campo”? Interpreta los hechos desde ese horizonte religioso, conoce el libro y sabe cómo aplicarlo. El saber le va marcando el camino.



En el siglo XVI no es posible escribir sin *auctōritātēs*. El paganismo azteca ha sido teologizado, ya lo ha desmenuzado con el “Coloquio”, ha encontrado su sentido.

El gran imaginario renacentista estaba fascinado por las fábulas antiguas para encontrarles el sentido moral. Los dioses antiguos nunca murieron en la tradición del Occidente medieval, se convirtieron en alegorías, se refugiaron en la astrología e incluso se hicieron catálogos como el de Boccaccio; en el XVI se estaban redescubriendo los clásicos, etc. El abanico era amplio. Sin embargo, Sahagún no enuncia desde la perspectiva de la tradición renacentista, su acceso al mundo clásico se encuentra a través de los escritos del obispo de Hipona. Le sirve porque es una escritura militante que enuncia, bajo una retórica fundacional para el cristianismo, la victoria total sobre el paganismo.

En esta obra los dioses antiguos ya perdieron, son los signos del castigo. Agustín utiliza la antigua tradición, que se remonta a Evemero, quien atribuía humanidad a los dioses, los cuales por sus grandes logros fueron divinizados por sus pueblos; pasa por la autoridad de Varrón y sus *Antigüedades romanas* y de ahí a su encendida polémica. Sus argumentos son centrales, retoma uno de los diversos géneros de teología que Varrón utiliza para hablar de las antigüedades romanas: el “fabuloso, que es lo mismo que *mithicon*, pues *mithos* en griego quiere decir fábula” (159). En su piadosa interpretación, los poetas, autores clásicos y escénicos, en sus fábulas “mienten mucho y apenas tienen indicio de cosa que sea verosímil” (70). La *sofía* antigua está eclipsada, los *tempora Christi* han vencido. Había que explicar por qué habían perdido. El mundo de los mitos grecolatinos es un mundo de imaginación mentirosa, un artificio maligno para verter y vomitar “la ponzoña de sus lenguas”.

En los mitos se cuentan obscenidades que nunca se cometieron. San Agustín utiliza su conocimiento retórico del panteón grecorromano y de sus fábulas para atacar. Júpiter es el cielo; Juno, el aire; Neptuno, el mar; Plutón, la tierra; Saturno, el tiempo. ¡Gran engaño!, los poetas “buscan estratagemas para sostener sus fábulas, y no las hallan” (101), dado que los dones y beneficios divinos no provienen de los dioses en plural, sino de

la “gracia de Dios”, ellos pertenecen al mundo de la ciudad terrena, de la historicidad que ha perdido.

El obispo de Hipona ataca con el viejo argumento evemerista: “Que toda la religión de los paganos se empleó y resumió en adorar hombres muertos”. Para Varrón primero ocurrieron las cosas de los hombres y después las divinas, primero hubo ciudades y después religión, es decir, la *religiō* es un producto hecho para la civilidad. Desde la perspectiva de ese argumento escéptico y cívico, a través de la interpretación evemerista, el obispo descalifica toda la religión romana. La verdadera religión viene de la ciudad celeste, no de la terrenal; por tanto, esa es la auténtica, no creada, sino revelada. En las ciudades terrenales, por consiguiente, los dioses tenían la misma condición: “en todas las historias o memorias de los paganos, o no se hallan, o apenas se encuentran dioses que no hayan sido hombres, y que, con todo, después de muertos, procurasen honrar a todos y reverenciarlos como si fuesen dioses” (225).

La elección de Sahagún para hacer ver a los dioses paganos bajo la autoridad del divino Agustino tiene una clara finalidad: destruir cualquier posibilidad de divinidad de los dioses mexicas. Solo así entrarían a la memoria india cristianizada: indios que otros indios ignorantes volvieron dioses. Su mirada eclipsa lo divino indígena, transforma el politeísmo en hombres-dioses indianos, no podía ser de otra forma. “Este dios llamado Huitzilopochtli fue otro Hércules, el cual fue robustísimo, de grandes fuerzas y muy belicoso, gran destruidor de pueblos y matador de gentes” (31).

El gran dios de los mexicas, en el momento en que es mirado desde el nuevo cristianismo indiano, es en algún sentido similar a Hércules-Heracles<sup>8</sup>; se lo compara para hacerlo visible en las plumas de la tradición. Las recurrencias en el mirar lo hacen posible, concebible, el dios grecolatino permite situarlo en la épica de la ciudad terrena. Los dioses indios no pueden existir sin un correlato clásico, ya que eso les da profundidad histórica. Sahagún escribe con la autoridad de la victoria, se está comparando con

8 Véase el libro III, “Del principio que tuvieron los dioses”, en Sahagún.

el gran Agustino. Las antigüedades indígenas son la épica de un mundo eclipsado también por la fe.

Para entender quién es el dios mexica es necesario establecer su correlato en el panteón conocido, identificando las múltiples coincidencias y su sentido. Al igual que Hércules, Huitzilopochtli fue un hombre que alcanzó la divinización: “A este hombre, por su fortaleza y destreza en la guerra, le tuvieron en mucho los mexicanos cuando vivía. [...] Después que murió le honraron como a dios y le ofrecían esclavos sacrificándolos en su presencia” (31).

Desde la mirada del fraile se fusionan sin ningún problema las dos tradiciones interpretativas de los dioses: son demonios venerados por los hombres a causa de sus mismos engaños y fueron hombres que la idolatría divinizó en una teología del error. El problema entonces era situarlos en su historicidad natural. ¿No debían pertenecer de nuevo a la época posterior a Moisés? Agustín es claro en ello:

Dicen que fue más moderno Hércules, que floreció en estos mismos tiempos de los argivos, bien que algunos le hacen anterior a Mercurio; los cuales se imaginan que se engañan. Pero en cualquier tiempo en que hayan vivido, consta de historiadores graves que escribieron estas antigüedades que ambos fueron hombres; y que por muchos beneficios que hicieron a los mortales para pasar a esta vida con más comodidad, merecieron que ellos los reverenciasen como dioses. (509)

Todo es igual en el mundo sublunar. El otro dios emblemático del panteón mexica era Tezcatlipoca. Según Sahagún,

era tenido como verdadero dios, e invisible, el cual andaba en todo lugar, en el cielo, en la tierra y en el infierno; y tenían que cuando andaba en la tierra movía guerras, enemistades y discordias, de donde resultaban muchas fatigas y desasosiegos. (509)

Por estas características el fraile lo compara con Júpiter.

La fuente de Sahagún para comprender el paganismo era la crítica de san Agustín contra el mundo pagano. El obispo censuraba a los “mu-

chos maestros y doctores”, quienes “jamás podían sostener que Júpiter es el alma de este mundo corpóreo que llena y mueve toda esta máquina” (102-103). El *crónida* representa la soberanía en sí misma. Junto con sus demás hermanos comparte distintas esferas de influencia: con Júpiter, el cielo y la tierra; con Hades, el inframundo, y con Poseidón, los mares. Su supremacía es evidente. Tezcatlipoca, al igual que él, comparte ese poder:

y decían que él solo ser el que entendía en el regimiento del mundo, y que él solo daba las prosperidades y riquezas, y que él solo las quitaba cuando se le antojaba; daba riquezas, prosperidades y fama, y fortaleza y señoríos, y dignidades y honras, y las quitaba cuando se le antojaba. (32)

Del mismo modo que el mundo grecorromano, para el fraile los mexicas vivían bajo la voluntad y los caprichos del gran dios. En la hermenéutica de san Agustín es el dios con el que hay que tener más cuidado, pues es el más poderoso. Por ello, Tezcatlipoca tiene un papel principal en la interpretación de Sahagún. Era un dios casi etéreo y por tanto muy peligroso: “Este dios decían ser espíritu, aire y tiniebla: a este atribuían el regimiento del cielo y de la tierra”. Un dios que podía estar en cualquier parte y prácticamente invisible era la mayor amenaza para la evangelización, de hecho era el gran enemigo:

Este dios decían que perturbaba toda paz y amistad, y sembraba enemistades y odios entre los pueblos y reyes: y no es maravilla que haga esto en la tierra, pues también lo hizo en el cielo, como está escrito en la en la Sagrada Escritura: *factum est prelium magnum in celo* —Apoca. 12—. Este es el malvado de Lucifer, padre de toda maldad y mentira, ambiciosísimo y superbísimo, que engañó a vuestros antepasados. (60)

Satanás mismo encabezaba la religión mexica. La analogía con Júpiter-Zeus, al igual que en san Agustín, apoyaba la continuidad de la interpretación: permitía ver en realidad quién estaba tras la religión de todos los paganos. Trazar el cuadro de la religión prehispánica es establecer la verdadera fuente de la maldad en el mundo, traducir una religión extraña al marco imaginario del mundo pagano dominado. Alegorizar a la inversa, construir un mundo de significados distintos a partir de una cosmovisión en ruinas. No rescatar el pasado sino condenar. En esa reformulación de la

memoria el desenlace es obvio: los mexicas, vistos como los romanos, van a ser derrotados por la fe.

La escritura sahumuniana fue profundamente exitosa, ayudó a crear una nueva memoria indígena, interpretada desde el punto de vista del cristianismo, colonizada para ser expuesta, imaginaria en sus contenidos. Trabajada sobre las ruinas del Otro. El conjunto de las representaciones construyó una bonita imagen colonialista de la otredad, de acuerdo con la cual el sentido del grupo aludido es definido por el horizonte y la simbólica del que lo conquistó. Los escritos formaron una “memoria domesticada”, la especialidad de la escritura evangelizadora sobre el Nuevo Mundo.

## — Bibliografía

### Fuentes primarias

Agustín, San [Agustín de Hipona]. *La ciudad de Dios*. [¿c. 412-422?]. México D. F.: Porrúa, 2004. Impreso.

D'Ailly, Pierre. *Imago Mundi y otros opúsculos*. [¿1483?]. Madrid: Alianza, 1992. Impreso.

Eusebio [Eusebio de Cesárea]. *Historia eclesiástica*. [¿324 a. C.?]. Barcelona: Clie, 1988. Impreso.

González Obregón, Luis y Víctor Jiménez, eds. *Proceso inquisitorial del cacique de Tetzco*. México D. F.: Fundación Congreso Internacional de Americanistas; Gobierno del Distrito Federal, Secretaría de Cultura, 2009. Impreso.

Josefo, Flavio. *Sobre la antigüedad de los judíos*. Lib. I. [¿93-94?]. Madrid: Alianza, 2006. Impreso.

Mendieta, Gerónimo de. *Historia eclesiástica indiana*. T. 2. México D. F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002. Impreso.

Motolinía [Toribio de Benavente]. *Historia de los indios de la Nueva España*. Madrid: Promolibro, 2003. Impreso.

Sahagún, Bernardino de. *Historia general de las cosas de la Nueva España*. [¿1585?]. México D. F.: Porrúa, 1999. Impreso.

## Fuentes secundarias

- Abellán, José Luis. *Historia crítica del pensamiento español*. T. 2. Madrid: Espasa-Calpe, 1986. Impreso.
- Ballesteros Gaibrois, Manuel. *Vida y obra de fray Bernardino de Sahagún*. León: Imprenta Provincial de León, 1973. Impreso.
- Baudot, Georges. *Utopía e historia en México*. Madrid: Espasa-Calpe, 1983. Impreso.
- Brading, David. *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1993. Impreso.
- D'Olwer, Luis Nicolau. *Fray Bernardino de Sahagún (1499-1590)*. México D. F.: Departamento del Distrito Federal, 1990. Impreso.
- Duverger, Cristian. *La conversión de los indios de la Nueva España. Con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún (1564)*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1996. Impreso.
- Hartog, François. *El espejo de Herodoto*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003. Impreso.
- Le Goff, Jacques. *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Barcelona: Paidós, 1991. Impreso.
- León-Portilla, Miguel. *Bernardino de Sahagún, pionero de la antropología*. México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1999. Impreso.
- Phelan, John. *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*. México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1972. Impreso.
- Ricard, Robert. *La conquista espiritual de México*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2004. Impreso.
- Ricœur, Paul. "Estructura y hermenéutica". *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, por Ricœur. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003. Impreso.
- Rozat, Guy. *Indios imaginarios e indios reales. En los relatos de la conquista de América*. México D. F.: Tava, 1993. Impreso.
- Segundo Guzmán, Miguel Ángel. *El crepúsculo de los dioses. Ensayo sobre el horizonte de la supresión del otro*. México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2007. Impreso.
- . "El descubrimiento de América en la última hora del mundo: la hermenéutica franciscana". *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Debates (2012). Web. Agosto de 2012.

---. *Historia y mirada en las crónicas de América*. México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2011. Impreso.

Seznec, Jean. *Los dioses de la Antigüedad en la Edad Media y el Renacimiento*. Madrid: Taurus, 1987. Impreso.

Fecha de recepción: 13 de enero de 2012.

Fecha de aprobación: 10 de agosto de 2012.

