

DE LA METÁFORA NÁHUATL: CONSTRUCCIÓN DE LA DIVINIDAD EN DOS TEXTOS SAHAGUNTINOS¹

Sólo hay metáfora cuando alguien
supone manifestar mediante una
enunciación un pensamiento que
en sí mismo permanece desapercibido,
oculto o latente. El pensamiento
cae sobre la metáfora, o la metáfora
alcanza al pensamiento, cuando el
sentido intenta salir de sí para
decirse, enunciarse, llevarse
a la luz de la lengua

JACQUES DERRIDA, *Márgenes de la filosofía*

Algunos textos misionales, entre ellos determinados catecismos, o escritos como *Colloquios* y la *Psalmodia Christiana* de fray Bernardino de Sahagún², nacen de una compleja realidad multicultural. De ahí se desprenden sus dificultades y aciertos, sus ensayos y tentativas, sus

¹ Una primera versión de este artículo, con el título “Artefactos retóricos de dominación colonial: usos de la metáfora en *Colloquios* y *Doctrina Christiana* de fray Bernardino de Sahagún”, fue presentado en el *Second Northeastern Group of Nahuatl Studies Conference at Yale*, en mayo de 2012.

² Me refiero a los textos conocidos como *Colloquios* y *Doctrina Cristiana. Los diálogos de 1524, dispuestos por fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores*, ed. y pról. M. León-Portilla, UNAM, México, [1564] 1986, y *Psalmodia Christiana y sermonario de los Sanctos del año en lengua mexicana: compuesta por el muy R. Padre Fray Bernardino de Sahagún, de la orden de sant Francisco. Ordenada en cantares o Psalmos: para que canten los Indios en los areitos, que hazen en las Iglesias*, ed. J.L. Suárez Roca, Instituto Leonés de Cultura, León, [1583] 1999, ambos textos hechos por fray Bernardino en distintos momentos de su extensa estadía en Nueva España. Respecto de la composición, véanse los capítulos pertinentes de la excelente biografía escrita por MIGUEL LEÓN-PORTILLA, *Bernardino de Sahagún. First Anthropologist*, University of Oklahoma Press, Norman, 2002.

resultados vacilantes. Muchos de estos discursos, en particular, *Colloquios*, se insertan en cierto contexto que podríamos denominar comunicativo, donde lo que prima, a partir de la forma del texto, es la transmisión y entendimiento –sobre todo esto último– de la doctrina y no necesariamente su ortodoxia. Como señala Coleen Ebacher, “the needs of intercultural communication are brought into the text [*Colloquios*] at structural level”³, a la vez que sugiere que esta negociación intercultural muchas veces se lleva a cabo al nivel de una interdicción entre formas europeas, como el diálogo, y estructuras indígenas “in order to bring different cultures together” (p. 156); interdicción que guiará buena parte de nuestro análisis.

Si la racionalidad cristiana, el modo en que los españoles se imaginan a sí mismos y al mundo conocido durante el siglo XVI, se ve afectada en su manera más profunda por el encuentro con grupos humanos complejos y con un nivel cultural y epistemológico avanzado –aunque del todo distinto de las naciones musulmanas o judías con que acostumbraban tratar los ibéricos–, ¿qué ocurre cuando esta discursividad, esta manera de ver y estar en el mundo, se tambalea y se complica? En este trabajo veremos un ejemplo de estos trastabilleos epistemológicos en *Colloquios* y también en la *Psalmodia Christiana*, uno de los proyectos biculturales más intrincados de la época, y único texto publicado en vida de fray Bernardino de Sahagún. Estudiaremos cómo se “embellece” de alguna manera el lenguaje litúrgico poniendo del lado de la doctrina aspectos quizás más literarios, pero no necesariamente más transparentes. Mediante determinados artificios de lo que podemos definir como retórica colonial cristiana, y que encontramos corporizada más claramente en la *Psalmodia*, nos tropezaremos con un ejercicio de penetración profunda en un imaginario, ya de por sí complejo, por medio de un vaivén entre el conflicto y la acomodación. El peligro residirá en la concreción de una forma corrupta de lo cristiano⁴; en la acomodación de la doctrina y el deseo de conformar lo que podríamos llamar un “lenguaje limpio” de idolatrías –para significar de manera más apropiada el mensaje cristiano–, y en la posibilidad de la aparición de un conato de resistencia –capaz de minar esta forma de la doctrina–, expresado en los mismos discursos que se utilizan para evangelizar.

Sahagún, en este momento tan complejo e inicial de las relaciones de dominación colonial⁵, aspira a una colonización discursiva,

³ COLEEN EBACHER, “The old and the new world: Incorporating American indian forms of discourse and modes of communication into Colonial missionary texts”, *Anthropological Linguistics*, 33 (1991), p. 136.

⁴ JAIME LARA, *Christian text for the Aztecs. Art and liturgy in Colonial Mexico*, Notre Dame University Press, Notre Dame, 2008, p. 17.

⁵ Eran estos momentos cruciales, iniciales y convulsionados en las tierras recién conquistadas. Recordemos: Cortés asegura la toma de Tenochtitlan en 1521,

profunda, “genuina”, pero a cambio de dotar de un lugar vacilante a su propia narración, de transformar el imaginario del otro, de penetrar en zonas del imaginario que podríamos considerar como pre-narrativas –en el sentido occidental cristiano del término–, zonas en las cuales los nexos entre narración e imaginario son difusos. El viejo fraile avanzará lentamente por el camino de la adecuación mimética de una lengua ajena en tanto que no sólo propondrá, a lo largo de su prolífica participación textual, la construcción de una nueva estructura de pensamiento (cristiano), sino también la concreción de una realidad primaria, nueva, compartida. En otras palabras, lo que intentará Sahagún en su larga intervención es hacer pie en un terreno vacilante –el de las metáforas ajenas– para producir una narración compartida posible de ser alojada en un estrato del imaginario que parece inaccesible.

Siguiendo por ese camino, la *Psalmodia Christiana* se ubica en un lugar preponderante en la producción textual sahanguntina, complemento de *Colloquios* y singular elemento de predicación al adoptar y adaptar formas prehispánicas para implantar una noción relativamente flexible de la doctrina. Asimismo, podemos considerarla como un texto de pre-educación o reeducación de los naturales, al situarse –según las intenciones que podemos colegir del propio fray Bernardino–, en esta instancia pre-narrativa, pre-textual si se quiere⁶, en lo que respecta a la elaboración de un sustrato epistemológico acorde con la empresa evangelizadora. Por lo tanto, en su composición, marcada por estos vaivenes epistemológicos, tratará de resolver sobre la marcha una serie de problemas ni siquiera avizorados antes de comenzar la cristianización de los pueblos mexicas, y que sólo se podrían pensar a partir de la ruda experiencia. La *Psalmodia* será, en estos términos, una producción textual única, no unívoca, sino novedosa, con la intención de llenar un vacío textual, cognitivo, y a la vez, simbólico, quizás una etapa superior a la abierta por *Colloquios*.

luego de un largo asedio, y fray Bernardino llega a Nueva España en 1529, con la segunda camada de franciscanos conducida por fray Antonio de Ciudad Rodrigo, uno de los famosos doce primeros frailes (si no contamos a los tres flamencos, fray Pedro de Gante, fray Juan de Tecto y fray Juan de Aora, arribados en 1523, pero sin prerrogativas papales) que inauguraron las tareas evangelizadoras en esta parte del mundo y cuya labor conoce y re-narra Sahagún en *Colloquios*.

⁶ Pienso en una caracterización “pre-textual” y “pre-narrativa” en el sentido en que la composición de la *Psalmodia* atiende a momentos anteriores a la concreción del texto doctrinal en sí, negociando sintagmas, formas de expresión, atributos, nombres, santos, al conformar un compendio cristianizado para la conversión de los indios.

CONSTRUIR LA DIVINIDAD ADECUADA: METÁFORAS EN USO

Sahagún lleva a cabo repetidas instancias miméticas, actos de copia tanto en lo discursivo como en lo cotidiano. Estos actos minan, de alguna manera, la noción de superioridad a partir de la cual se establece la jerarquía del conquistador/evangelizador respecto de sus conquistados/evangelizados: si hay algo digno de mimesis es porque no hay una configuración unívoca estable del sentido en situaciones coloniales como la que presentamos, sobre todo en la intervención sahumantina. Conviene revisar la propia relación con “lo real discursivo” que propone el franciscano, que deja de ser universal, superior y evidente, para presuponer, de alguna manera, la “diferencia colonial”⁷, puesto que cada acepción de “lo real”⁸ tiende, en principio, a expulsar al otro en un juego jerárquico de narraciones autorizadas culturalmente.

Las estrategias de Sahagún –mimesis y entendimiento⁹–, inauguradas en *Colloquios*, se ponen en práctica en la *Psalmodia*, suerte de laboratorio hermenéutico llevado a cabo durante poco más de veinte años y quizás uno de los ejemplos más notorios de literatura doctrinal escritos en náhuatl. Si bien los temas expresados en este cuerpo doctrinal son cristianos, sus aspectos lingüísticos, “literarios” y escritu-

⁷ HOMI BHABHA, “Cultural diversity and cultural differences”, *The post-Colonial studies reader*, eds. B. Ashcroft, G. Griffith & H. Tiffin, Routledge, London, 2006, pp. 206-209. La “diferencia colonial” emergerá del grado de *evangelibilidad* de la empresa franciscana –de la posibilidad de una evangelización efectiva–, lo que constituye de por sí un reto epistémico. Si reemplazamos la idea de autoridad (gobierno) por la de empresa evangelizadora, diremos que la sintaxis de la evangelización, sus modos discursivos, se verán permeados no sólo por una temporalidad y una textualidad coloniales (Bhabha), sino también por un espacio epistemológico de negociación hermenéutica abierto en y por *Colloquios*, texto inaugural en lo que hace al intercambio religioso y evangelizador.

⁸ Para FRIEDERICK SCHLEIERMACHER, “lo real” se concibe como una pregunta: “I ask you, then: what does your transcendental philosophy do? It classifies the universe and divides it into this kind of being and that kind of being, it pursues the bases of what is there and deduces the necessity of the real, it spins from itself the reality of the world and its laws” (*On religion*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, p. 47).

⁹ He trabajado extensamente ambas nociones en otras oportunidades: “Modalidades narrativas y el problema de la mimesis en los *Colloquios* de Bernardino de Sahagún: la negociación del espacio hermenéutico”, ponencia leída en Mid-America Conference of Hispanic Literatures, University of Wisconsin-Madison, 2007; “Sahagún y la negociación de un espacio compartido: hacia un terreno metafórico vacilante”, *Actas de las IV Jornadas Experiencias de la Diversidad/III Encuentro de Discusión de Avances de Investigación sobre Diversidad Cultural*, Universidad Nacional de Rosario, Rosario, 2010, pp. 1-19; y “Umbrales hermenéuticos: los «Prólogos» y «advertencias» de fray Bernardino de Sahagún”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, 43 (2012), 161-183. Actualmente preparo un manuscrito en forma de libro sobre el tema: *Mimesis, exemplum, narración. La crisis de la hermeneusis cristiana en la enciclopedia doctrinal de Sahagún*.

rarios, abrevan frecuentemente en formas discursivas prehispánicas e, incluso, en lo que se refiere a sus contenidos, muchas veces predefinidos por los nahuas, convenía adoptar estas formas retóricas en tanto que fueran las más apropiadas para comunicar la doctrina. Nos encontramos, entonces, con una adaptación de la doctrina a la lengua náhuatl y al medio cultural mexicana, puesto que no se trata de una traducción; de serlo, no sólo implicaría un problema metodológico respecto de la forma, la elección de palabras adecuadas, etc., sino también de orden epistemológico: ¿cómo traducir de una lengua a otra una realidad que en la segunda lengua no existe? El orden de las correspondencias (*X es Y*; *X es como Y*) no tiene razón de ser en esta empresa doctrinal, puesto que se presta a una confusión peligrosa representada por lo lábil de la relación copulativa. El problema no se resuelve agregando palabras nuevas al vocabulario nahua —una suerte de nahuatilización de vocablos españoles: *Angelome*, *Diablome sanctome*, *apostolome*, *evangelistame*¹⁰, etc.—, puesto que no se puede crear la representación mental correspondiente al nuevo concepto. No hay referente para estas nuevas palabras, por lo que surge la necesidad de inaugurarlos, corriendo el riesgo, una vez más, de que el trabajo evangelizador quede en la superficie, en el nivel lexical del lenguaje, y no se afinque en regiones más profundas del imaginario, que es lo que Sahagún pretendía en última instancia.

La necesidad de entendimiento hace plausible la aparición de estos vocablos en la escena hermenéutica. En ellos notamos trazos de lo intraducible (*Angelome*, *Diablome*), donde el significado se encuentra *por fuera* de los referentes indígenas y de la lengua “intrusada”. No sólo son palabras intrusas, también son palabras apropiadas, adoptadas, adaptadas. Son palabras foráneas, cuidadosamente construidas y diseminadas en los discursos, que se notan a simple vista en los escritos y que de alguna manera presentan una morfología náhuatl de modo que no parezcan tan “extranjeras” en la lengua que las acoge, aunque tampoco se vean como tan “propias”. Al mismo tiempo, muestran rastros ineludibles de una política colonial que si bien se basa en la noción de traducción/conversión, interviene en la lengua accionando desde estratos profundos, morfológicos, “disfrazando” y disimulando los conceptos y, simultáneamente, llevando el significado a un plano más lejano y exterior. En consecuencia, nos encontramos ante un accionar de evidente violencia epistemológica¹¹. Si nos

¹⁰ B. DE SAHAGÚN, *Colloquios*, X, 1402, y 1466, respectivamente. De esa manera diferenciada se intenta nombrar a los ángeles y demonios con palabras “nuevas”, no contaminadas semánticamente, evitando una traducción directa de, por ejemplo, un vocablo que designara algún ave en particular, cuya forma y función más o menos se relacionara con la ontología angélica o demoníaca según el caso.

¹¹ PILAR MÁYNEZ VIDAL menciona el hecho contrario: “etnohistóricamente cada vocablo indígena que se introduce viene a ser el testimonio de una realidad

ubicamos en el nivel lexical, en primera instancia, esta evangelización sin hispanización funciona desde este plano del lenguaje en particular, y si bien trae aparejado un proceso de cambio cultural forzoso, éste atañe a ambas partes por igual.

De esta situación particular se desprenden algunas preguntas, como, por ejemplo, ¿qué hacer con el nivel denotativo del lenguaje en conceptos doctrinales? Cuando el universo referencial se oblitera de esta forma nos encontramos ante un problema epistemológico en el cual se pueden tomar dos caminos: sustituir (una cosa por otra) o condensar (en otra lengua). Sustituir implica hacer caso de una similitud no muy lejana (para no perder el referente primero en el símil), pero convierte al objeto metaforizado en falacia, fantasma o ilusión, puesto que habría una dificultad para recuperar el significado desplazado. Condensar, en cambio, supone la idea de permutar un objeto por otro, en este caso, en otra lengua utilizando palabras preexistentes y con un significado adquirido de antemano. Sin embargo, esas soluciones son parciales y producen un problema en la forma de la figuración de lo sagrado. Ambos caminos conducen peligrosamente a tornar *in-significante* el concepto en cuestión.

Voy a centrarme en un ejemplo particular para analizar las funciones metafóricas en *Colloquios y Psalmodia*: la construcción metonímica de la figura del Dios cristiano. Si tomamos como metáfora *absoluta* a “Dios”, veremos que el referente está demasiado alejado de la referencia –para el mundo nahua, “Dios” no es “Dios”, no existe como concepto a la manera cristiana– y se cae en una metáfora vacía de contenido cuyo riesgo es, precisamente, que se llene con facilidad: *téutl* no es “Dios”, se exige, como veremos a continuación, una cadena interpretante para definirla (*tloque nahuaque*, dador de la vida, inventor de la gente, etc.).

Según comenta Robert Ricard en su seminal estudio sobre la conquista espiritual de México, hubo de parte de los franciscanos una consciente omisión de la palabra *téutl* –traducible como “divinidad”, a favor de *Dios*–, puesto que su recontextualización era muy difícil al estar demasiado cargada de sentido en la cultura nahua: “Llegó el escrúpulo de no hacer uso nunca de la palabra náhuatl *teotl*, sino de la castellana ‘Dios’, para que quedara bien precisa la diferencia entre las divinidades del paganismo y el Dios único de los cristianos”¹². La “ventaja” (si es que la hay) de usar el vocablo español en un concepto tan central estaría en evitar confusiones y malas atribuciones, aunque muchas veces son los franciscanos quienes utilizan facultades o carac-

específica del mundo prehispánico; es la expresión de una categorización diferente del universo” (“Algunos procedimientos adoptados por Sahagún en la definición de objetos y conceptos del mundo náhuatl”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, 19, 1989, p. 301).

¹² ROBERT RICARD, *La conquista espiritual de México*, F.C.E., México, 1986, pp. 131-132.

terísticas prehispánicas al hablar del dios cristiano. Dice Sahagún al respecto, en el “Prólogo” al libro XI de la *Historia general*...:

Será también esta obra muy oportuna para darlos a entender el valor de las criaturas, para que no las atribuyan divinidad; porque a cualquier criatura que vían ser iminente en bien o en mal, la llamaban *téutl*, que quiere decir ‘dios’. De manera que al sol llamaban *téutl* por su lindeza; al mar también, por su grandeza y ferocidad. Y también a muchos de los animales los llamaban por este nombre por razón de su espantable disposición y braveza. Donde se infiere que este nombre *téutl* se toma en buena y mala parte. Y mucho más se conoce esto cuando está en composición, como en este nombre, *teiplitzintli*, ‘niño muy lindo’, *teupiltontli*, ‘muchacho muy travieso o malo’. Otros muchos vocablos se componen desta misma manera, de la significación de los cuales se puede conjeturar que este vocablo *téutl* quiere decir ‘cosa estremada en bien o en mal’¹³.

Al mismo tiempo, “Dios” es una metáfora *perversa*, porque promueve una rotura de la relación entre las palabras y las cosas –un profundo corte epistémico o falla en la construcción simbólica del imaginario–, y conlleva la necesidad de encontrar un (nuevo) paradigma cognitivo –en este caso, metafórico– para poder *decir*. Esto es, hay que negociar un lugar común en la narración.

Tal negociación ocurre en especial en el capítulo 4 de *Colloquios* –los primeros diálogos entre frailes y *tlamantinime*, los sabios nahuas sobrevivientes a la conquista cortesiana–, titulado “Donde se dice quién es él, el Dios verdadero, que gobierna, Dador de la vida, dueño del cerca y del junto”. Este capítulo no es necesariamente un discurso teológico, sino, como señala Francisco Morales, “una suma apologética y comparativa en la que los frailes, frente a la divinidad nahua, ponen el Dios cristiano buscando convencer que éste es el que verdaderamente da la vida y favorece a los hombres”¹⁴. Recordemos, asimismo, que el IV Concilio de Letrán definía al dios cristiano según los siguientes atributos: eterno, inmenso e inmutable, incomprendible, omnipotente e infalible; por lo tanto, al incorporar prerrogativas propias de los dioses paganos, Sahagún da un paso más hacia la concreción de una narración compartida por ambos universos epistemológicos. En esta sección particular del texto en cuestión se intenta demostrar quién es, o qué es el dios cristiano: “invisible e impalpable” (*yohualli-ehécatl*), “el dueño del cerca y del junto” o, como prefiere traducir León-Portilla, “Señor del espacio y el tiempo”¹⁵ (*tloque nahua-*

¹³ B. DE SAHAGÚN, *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed., introd. y notas A. López Austin y J. García Quintana, Alianza, Madrid, 1992, libro 11, pp. 677-678.

¹⁴ FRANCISCO MORALES, OMF, “Los *Colloquios* de Sahagún: el marco teológico de su contenido”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, 32 (2001), p. 179.

¹⁵ MIGUEL LEÓN-PORTILLA, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, F.C.E., México, 2011, p. 146.

que¹⁶), “Aquel por quien se vive” (*Ipanemoani*), “Nuestro Señor, dueño del cielo, de la tierra, y de los muertos” (*Totecuyo un ilhuaicahua in tla-llipacque in mictlane*), “el que a sí mismo se inventa” (*moyocoyani*). Nos encontramos aquí ante un constructo retórico de la divinidad capaz de subsumir las características del dios de los frailes y del dios de los nahuas (en especial, Ometéotl, el dios dual¹⁷). Dice en *Colloquios*, en una suerte de síntesis atributiva que incluye lo programático del IV Concilio de Letrán y las particularidades pre-hispánicas:

Porque su reverenciado nombre es Jesucristo,
Dios verdadero
y también hombre verdadero,

Dador de la vida,
Dueño del cerca y del junto,
y libertador de la gente,
en todas partes del mundo.
Él, como Dios, nunca comenzó,
no tuvo principio,
permanentemente, siempre, existe,
él que hizo
el cielo, la tierra, la región de los muertos.
También nos hizo a nosotros, los hombres,
a nosotros, los macehuales.
También hizo a los diablos,
a los que ahora habéis andado teniendo por dioses.
Como Dios en todas partes está,
todo él lo mira,
todo él lo sabe,
nada hay como él,
y así tan maravilloso (IV, 544-564).

Vemos en este pasaje las interferencias, las modificaciones mutuas y la necesidad de crear un náhuatl *adecuado* para la doctrina. Esto es,

¹⁶ Cabe notar respecto de *tloque nahuaque* que se trata de una antigua invocación tolteca (como señala León-Portilla en *Los antiguos mexicanos*, p. 142), lo que de alguna manera reforzaría nuestra hipótesis de trabajo, que sostiene que los mexicas acostumbraban agregar atributos a su dios, foráneos por cierto, para complementar y perfeccionar su propia noción de divinidad, como veremos a continuación. Por otro lado, LEÓN-PORTILLA se encarga de listar y analizar uno a uno estos títulos otorgados al dios nahua en el mencionado estudio, incluyendo el aspecto morfológico de los vocablos nahuas (pp. 147 ss.). En la *Psalmodia* también se refiere frecuentemente al dios cristiano con tal invocación. Por ejemplo, así lo hace en el salmo correspondiente al diluvio universal y la plática que tuvo Dios con Noé (véase “Séptimo salmo” correspondiente al domingo de septuagésima, en febrero, p. 71). En los salmos a san Buenaventura se lo llama “Dador de la vida” (p. 211).

¹⁷ Para una caracterización de Ometéotl, véase LEÓN-PORTILLA, *Los antiguos mexicanos*, pp. 144-145.

si se piensa desde los inicios, la lengua náhuatl como un lenguaje bárbaro y vehículo de supersticiones y herejías, entonces ésta debe ser acomodada para poder recibir y dar el mensaje cristiano. Se tratará de hacer la doctrina “aceptable” en un primer plano lingüístico; de cambiar algunos conceptos para adecuarlos al mundo nahua, en un ida y vuelta que compone una versión nahua del cristianismo. Al mismo tiempo, la doctrina ya no es la misma en español, si hacemos un rápido ejercicio de traducción. Sin embargo, esta adecuación no quedará exclusivamente anclada en el superficial terreno del léxico –una cuidadosa elección de palabras–, sino que también intervendrá en una manipulación de temas pertinentes a esta recreación conjunta¹⁸. La tarea de los frailes, y de Sahagún en particular, será la eliminación parcial de lo idolátrico (*téutl* no es Dios y, por lo tanto, el vocablo cae en desuso), e idear un lenguaje transparente y de uso, una lengua limpia de idolatrías que no las conserve en la “traducción” –como hemos visto en los ejemplos de *Agelome* y *Diablome*–, sino que sea una lengua *puesta a nuevo*. Resignificar una lengua será, asimismo, significar de manera *apropiada* (propiamente, adecuadamente, pero también apropiarse del nivel profundo de las palabras): estandarizar y limpiar la lengua, introducir palabras “en español” de lo que no hay, componer un náhuatl *eclesiástico*, un lenguaje *doctrinal*.

John Frederick Schwaller, en su artículo “The pre-Hispanic poetic”¹⁹, hace un exhaustivo análisis de los artefactos retóricos nahuas utilizados en la *Psalmodia* apoyando la hipótesis de que su o sus compositores habían sido educados en náhuatl desde la más tierna edad: no se trata sólo de una traducción –que podría haber hecho cualquiera de los frailes expertos en la lengua, como Sahagún, fray Andrés de Olmos o fray Alonso de Molina–, sino que ofrece un profundo conocimiento de modelos poéticos tales como el *tlauculcuicatl*, o lamento, y el *xochicuical*, o canto florido, entre otros. Es decir, la idea no es sólo reproducir difrasismos, introducir metáforas o mencionar simbolismos, sino componer, en el sentido más elevado, un modo

¹⁸ Por ejemplo, uno de los problemas que plantea la definición de la divinidad en los términos propuestos por cierta ortodoxia cristiana es la imposibilidad de incluir el dogma de la Santísima Trinidad, puesto que hay que insistir en la figura de un dios único, indivisible y eterno. Su manifestación tripartita atenta contra estas condiciones en la mente de los neófitos. Como señala Francisco Morales en el artículo mencionado anteriormente: “El interés por acercar el tema de la divinidad a la simbología nahua lleva a los frailes a insistir en la unicidad de la divinidad cristiana, con detrimento de lo característico de esta divinidad, a saber su figura trinitaria. Así en este capítulo cuarto [de *Colloquios*] que aquí analizamos, los frailes se abstienen de nombrar las personas trinitarias, una de las cuales –el Espíritu Santo– ni siquiera se menciona en todo el texto de los *Colloquios* que conocemos. En cuanto a la segunda persona, Jesucristo, cuando se le nombra, es presentado como ‘verdadero Dios’, no como ‘su único Hijo’ de los símbolos cristianos” (p. 181).

¹⁹ *Estudios de Cultura Náhuatl*, 50 (2005), 67-86.

poético ajeno con el fin de penetrar en zonas retóricas del imaginario no siempre al alcance de un traductor avieso; no solamente debían expresarse de manera gramaticalmente correcta, además había que convencer al otro de aceptar los cambios: “To be effective, a rhetorical device must be ‘felt’ as well as ‘thought’”²⁰. En otras palabras, se intenta llevar a cabo lo que podríamos llamar una “traducción cultural” que tenga en cuenta cierta equivalencia dinámica entre ambos sistemas de pensamiento. Adoptar y adaptar: una adaptación selectiva de lo cristiano a lo nahua con la condición no únicamente de comunicar la doctrina, sino, esta vez, de instalarla en lo más profundo del imaginario creando una narración compartida de la realidad, un nuevo orden de cosas vacilante e incierto, en permanente acomodación, para lograr esta conversión “genuina”. Por lo tanto, la cuestión del entendimiento desempeña una función preponderante, porque ¿cómo garantizar la evangelización si se recurre a un terreno oscuro, inexplorado, lleno de zonas inaccesibles para la mentalidad europea? No sólo hay que entender la lengua y ser capaces de traducirlo todo: es necesario actuar en diferentes sustratos del discurso. El riesgo está en habitar un estrato que podríamos llamar de “policulturalidad” en perpetua interdicción; esto es, la posibilidad de asumir determinados comportamientos de otra cultura (*mimicry*) aun a costa de seguir viviendo en la propia. Esto quiere decir, una doble imitación (*mimicry*) en la cual se imita al otro, que a su vez imita al imitador, en un movimiento de *mimesis colonial* en la que “la autoridad” (religiosa, discursiva) se ve minada, o, por lo menos, desplazada, suspendida momentáneamente.

EL DISCURSO FLORIDO DE LA EVANGELIZACIÓN

La transmisión del conocimiento y la información entre dos pueblos con marcos conceptuales diferentes no se verifica de la misma manera ni con los mismos aparatos retóricos. Prima el intento de entender cómo opera una cultura, sobre todo, en confrontación con otra. Así, al igual que en *Colloquios*, se hará inevitable enfatizar aspectos no necesariamente ortodoxos, sino inteligibles, en pos de una necesaria comunicación intracultural que produzca un texto abarcativo y persuasivo a la vez. No se tratará solamente de suplantar metáforas, formas idiomáticas, proverbios, imágenes provenientes de una lengua a otra –como ya analizamos en el ejemplo de dios/*teútl*–, sino que para lograr esta comunicación habrá que intervenir más profundamente y en otro nivel: sustituir un discurso aparentemente clausurado como

²⁰ LOUISE M. BURKHART, *The slippery earth. Nahua-Christian moral dialogue in sixteenth-century Mexico*, The University of Arizona Press, Tucson, 1989, p. 13.

lo es la doctrina cristiana, por otro un poco más inclusivo a los ojos de la ortodoxia. Sin embargo, los franciscanos no salen indemnes de su intento de reacomodar su doctrina a la cosmovisión nahua.

El primer paso de esta intervención estará del lado de la elección de palabras, de imágenes ya formadas. Un ejemplo de lo que podemos considerar como heterodoxia de parte de Sahagún estaría dado por el uso de flores, joyas, adornos y aderezos caros a la estética nahua para caracterizar a la Iglesia católica y al buen cristiano; por caso, la introducción de todo un léxico referido a las flores autóctonas, las joyas conocidas por los mexicas²¹, formas de adorno del cuerpo, plantas, aves, etc. Veamos algunos ejemplos. En la “Epifanía del Señor” se hace mención a “las sagradas flores en forma de corazón [flor de olote, *yolloxúchitl*], las flores del maíz tierno, las flores del maíz tostado, las flores del cacao [*cacauaxúchitl*]”²², todas ellas ajenas a una cosmovisión europea, puesto que no existían en el Viejo Mundo y se establecen como “novedad”. Este ejemplo contrasta absolutamente con la descripción en términos floridos de santa Clara, “la preciosa flor celestial”. En el Segundo Salmo dedicado a esta santa se habla de “rojos claveles de Castilla”, o “claveles castellanos”, esta vez mezclados con flores autóctonas como las rojas *omisochiles*, o las rojas tocomate²³. En este canto conviven codo a codo flores castellanas (las únicas mencionadas a lo largo de toda la *Psalmódia*) con flores nahuas y plumas de verde quetzal²⁴. Por otro lado, las siete virtudes (humildad, largueza, castidad, paciencia, templanza, caridad y dili-

²¹ Remito a los estudios de LOUISE M. BURKHART, “Flowerly heaven: The aesthetics of Paradise in Nahuatl devotional literature”, *Anthropology and Aesthetics*, 21 (1992), 88-109 y “A doctrine for dancing: The prologue to the *Psalmódia Christiana*”, *Latin American Indian Literatures Journal*, 11 (1995), 21-33, a manera de ilustración. Por otro lado, recordemos que la *Psalmódia* es el único texto de fray Bernardino que no corre las vicisitudes de sus otros escritos, y que ve publicado durante su larga vida, en 1583. Respecto de las “aventuras” de los textos sahuaguntinos, remito nuevamente a la biografía escrita por León-Portilla consignada arriba.

²² B. DE SAHAGÚN, *Psalmódia*, p. 39. Estas flores nombradas por el franciscano se utilizaban como ofrendas a Huitzilopochtli, cosa que bien sabía Sahagún, puesto que lo menciona en el capítulo 7 del libro 11 de su *Historia general...*, “En que se trata de todas las yerbas”, el franciscano enumera y describe estas flores en particular, por lo tanto, no era ajeno a su significado ritual.

²³ B. DE SAHAGÚN, *Psalmódia*, p. 261.

²⁴ “Allí está reluciendo, brillando, despidiendo luz auroral el monte florido de Nuestro Señor. Muy lejos penetras, a todas partes llega su olor, su perfume, su fragancia. Rojas *omisochiles*, *yuxochiles* como jade, rojos claveles de Castilla, flores del rojo tocomate están hermosamente resplandeciendo, centellando, combándose, lloviznando como rocío dorado. Claveles castellanos anaranjados y rosados, flores como plumas coloradas [y] flores doradas están allí preciosa y maravillosamente combándose, arqueándose con rocío como quetzal, centellando; amontonadas están por el suelo desprendiendo deliciosos y suaves aromas. Bien arriba, en el manantial, vive la preciosa flor celestial, la santa virgen santa Clara...” (*id.*).

gencia) se comparan con “*macxochiles* muy lindas, en verdad, muy olorosas y aromáticas” (p. 27).

Este trasvasamiento de elementos propios de una cultura a otra se puede ver también en el salmo correspondiente a la epifanía del Señor, más precisamente en los regalos que traen los magos de Oriente:

Los grandes señores, los reyes de Arabia traerán las ofrendas, los regalos. Que se reúnan, que se atesoren acá todas las buenas, maravillosas, hermosas, preciosas flores sagradas de todo género, que es la salutación; las sagradas flores en forma de corazón, las flores de maíz tierno, las flores de maíz tostado, las flores del cacao. Que se balanceen todas las fragantes, aromáticas flores. Que sean ofrecidas aquí, que con todas ellas se venga a saludar (p. 39).

A diferencia de la acostumbrada ofrenda de oro, incienso y mirra (el primero se relacionaba con el reconocimiento del recién nacido como rey; el incienso, su predestinación como sacerdote, mientras que la mirra predecía la muerte y pasión de Cristo), aquí presentan flores que tradicionalmente se ofrendaban a Huitzilopochtli en un movimiento que resultaría un tanto peligroso a la hora de *controlar* la doctrina. Las flores y las aves (identificadas posteriormente con los ángeles), y no los pastores, son testigos del nacimiento de Jesús en Belén:

Vinieron exhalando trinos como de flautas de precioso jade, llegaron lindamente cascabeleando pájaros de todas clases, pájaros de primavera, los ángeles. Aleluya. Bellos eran [los cantos de] el zaquan, el chachalaca, el xochitenancal, el xiuhpalquecholli. Muy bellos eran los cantos que entonaban los ángeles. Sea en el cielo alababa la divinidad, Dios. Aleluya. Todos, todos los preciosos pajarillos del cielo llegaron volando como quetzales. Dijeron cantando: Haya paz aquí en la tierra, aleluya... Multitud de flores están exhalando suavísimos aromas. Las rojas *omisochiles* están esparcidas por la tierra, abriéndose están sus capullos. Como rocío de quetzal dorado lloviznan, se desparraman, llueven las flores doradas. Aleluya. Aleluya. Las flores del cacao, las flores del ezquite, las flores del rojo huacal están arqueándose con su rocío como quetzal, brillando como oro, reluciendo como preciosos jades. Allí en Belén están juntas las piedras preciosas todas. Aleluya. Aleluya (p. 413).

El uso de flores en la *Psalmodia* llega a su punto culminante en los salmos correspondientes a la “Pascua Florida”, donde las flores son compelidas a brotar, puesto que la llegada de tan cara festividad cristiana coincide con el inicio de la primavera: “Flores de elote, flores de olote, flores de cacao, flores del colorado tecomate, dad sombra, poneos frondosas, pimpollead, os ha llegado el tiempo de brotar” (p. 113). Se enumeran aquí muchas flores y aves, como el precioso colibrí, este último símbolo también de Huitzilopochtli.

En la misma serie de salmos se identifica a los feligreses con flores y árboles, según su género: “Sagrada flor de olote, flor de cuervo, flor de elote, flor del colorado tecomate, hija de la santa Iglesia, mujer, alégrate, regocíjate” (p. 117), dice aludiendo a las mujeres. Inmediatamente después se referirá a los hombres como “divino ciprés, cedro, abeto, pino, hijo de la santa Iglesia, varón, alégrate, regocíjate. Cuando tú mueras brotarás, germinarás, reverdecerás, retoñarás, pimpollearás, te harás jade, turquesa, quetzal”, en obvia alusión a la resurrección de la carne luego del Juicio Final en la forma de uno de los objetos más preciados para el hombre nahua: el jade o el quetzal. Asimismo, la palabra es una flor –“Cada una de sus palabras es como una flor” (p. 21)–, y en este contexto, rezar es cuidar del adorno espiritual del cuerpo, agregarle flores, emperifollarlo con estas palabras floridas. Este trabajo meticuloso llevado a cabo por Sahagún y sus nahuatlados desembocará en esta “lengua limpia” de la que hablamos más arriba, un (nuevo) lenguaje cristiano, “a process of alteration Christian concepts [that] underwent on their way to being integrated into the Nahuatl culture”²⁵ y que consiste en un esfuerzo hermenéutico de ambas partes, traducible a determinado espacio de negociación de los sentidos en el cual frailes y acólitos han de entenderse mutuamente.

Este lenguaje cristiano basamentado por Sahagún a lo largo de toda su obra se diferenciará en principios de un registro y de un uso hispanos, pero también del lenguaje cotidiano y poético de los antiguos nahuas: será otra cosa, un lenguaje en transición, en (de) formación permanente y que afectará la ortodoxia cristiana y el devenir mexicana. No estará del lado de un sincretismo negociado, sino de ida y vuelta permanentes, con un proceso de *mimicry* llevado a cabo por ambas partes de la ecuación. Nos encontramos, así, como señala Bhabha, frente a “the hybrid tongues of the colonial space”²⁶, un lenguaje “nuevo”, híbrido, mixturado, extraño, impuro para ambos, pero, sobre todo, *cristiano*. Un lenguaje que se manifiesta en el espacio interdicto de la negociación hermenéutica, como resultado de fuerzas de dominación en pugna.

Sin embargo, instaurar un nuevo lenguaje cristiano no presupone solamente una instancia de adaptación selectiva, implica también un proceso de acomodación. ¿Se trata exclusivamente de armar un texto cristiano para aztecas, en el caso de la *Psalmodia*?, las cosas son bastante más complejas e implican una fase de negociación cultural y epistemológica que se lleva a cabo en regiones profundas del imaginario

²⁵ SUSANNE KLAUSS, “...«the Philistines, the Chichimecs, those who do not believe»... Language use in Colonial Nahuatl sermons by Bernardino de Sahagún and Juan Bautista”, en *La lengua de la cristianización en América Latina: catequización e instrucción en lenguas amerindias*, eds. S. Dedenbach-Salazar y L. Crickmay, CIASE, Bornn, 1999, p. 205.

²⁶ HOMI BHABHA, *The location of culture*, Routledge, London, 1994, p. 101.

y que afecta a todos. Esta “traducción” cultural necesitará de un equivalente dinámico, y lo que se pone en juego es lo que podríamos llamar “retórica de la negociación de lo sagrado”, puesto que, según las ideas de Sahagún, habría más de una manera de volverse cristiano²⁷. El fraile intentará “poner a nuevo” la doctrina e incorporar imágenes, palabras, giros, no sólo pertenecientes a otro idioma, sino también a otro registro retórico –muchas veces de corte poético– al servicio de la evangelización. Por ejemplo, Sahagún hablará de aceptar “las aguas verdes como jade del bautismo”²⁸ o hará alusión a “un quetzal celestial” (p. 95) para hablar de san Gabriel Arcángel y su labor como mensajero divino²⁹. El texto, al igual que *Colloquios*, está plagado de difrasismos, e incluye una forma discursiva “nueva” en relación con la doctrina: el *Tlacuicatl* o canto de tristeza³⁰, lamentos utilizados para las Dominicas de entre Pascuas, discurso que seguirá casi al pie de la letra las prescriptivas nahuas en su composición:

Nahuatl not only named but persuaded in a different way from Spanish or Latin. In order to use Nahuatl effectively, to persuade as well as to explain, the friars had to adopt the rhetorical forms of expression appropriate to Nahuatl. Christian precepts had to be expressed in a way that was not only grammatically correct, but that would convince Nahua listeners to accept them. To his end, friars elicited and recorded native oratory, listed the figure of speech and adages contained therein, and strove to master the elegant speaking style of the native orators³¹.

Quizás podríamos pensar la *Psalmodia* como una “zona de contacto” en la cual se producen (nuevas) subjetividades e intercambio de espacios de poder en permanente vacilación en el sentido en que es

²⁷ Me refiero a la posibilidad de ser cristiano por medio del bautismo, tal como pregonara Motolinía, repitiendo gestos y plegarias vacías, en una suerte de transición entre un estado de idolatría a uno religioso de manera milagrosa, o a *convertirse* en cristiano enraizando nociones doctrinales en lo profundo del imaginario –esta última opción más cercana a los planteamientos sahanguntinos. Para lograrlo, Sahagún se encamina hacia una traslación de figuras, formas retóricas y conceptos con el objetivo de implantar tales nociones en sus evangelizados, empresa que le lleva casi toda la vida, puesto que, para penetrar en la cultura ajena, primero hay que conocerla en profundidad.

²⁸ B. DE SAHAGÚN, *Psalmodia*, p. 13.

²⁹ La figura del quetzal, pájaro sagrado en el panteón mexica característico por sus preciadas plumas, que generalmente cumplen un papel preponderante en ceremonias u ofrendas, reemplazará con cierta fortuna a la paloma como representación del mensajero divino, que desciende de los cielos con la buena nueva. El ave mexica, de hábitos solitarios, suele aparecer en particulares momentos del día, la aurora o el atardecer, lo que de alguna manera abonaría el mito del mensajero celestial.

³⁰ Véase el artículo de LOUISE M. BURKHART, “Sahagún’s *Tlacuicatl*, a Nahua lament”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, 18 (1986), 181-218.

³¹ L.M. BURKHART, *The slippery earth...*, p. 12.

precisamente este nuevo lenguaje cristiano el que propicia un espacio de negociación cultural en su continua transformación, adaptación y adopción de formas foráneas. Un lugar en apariencia más abierto, donde emerjen otros registros retóricos, pero subsumido por una línea de relato que se establece como eje tambaleante: la doctrina. La negociación, la composición del texto en náhuatl, también trae aparejado un perfil de colonización, aunque a la inversa. Los frailes no han de penetrar únicamente en el mundo espiritual indígena (y producir la consabida “conquista espiritual” que pregonara Ricard), sino que la lengua, la elección de la lengua colonizará la forma de la doctrina. Adaptar un sistema europeo de pensamiento y representación a otro totalmente ajeno conlleva muchos riesgos: el de una revisión teológica y el de una nahuatización del español que ya vimos en la composición de palabras como *sanctome*, *apostolome*, *angelome*, *evangelistame*, etc. Quedarse en este nivel de puro léxico haría de la enseñanza doctrinal algo superficial y no muy asimilado por la mentalidad indígena³². Por lo tanto, el resultado parece ser un texto híbrido, “neither one thing nor the other”³³ que, como bien analiza el crítico hindú, conduce necesariamente a una degradación de la autoridad cultural colonial, porque ¿cómo explicitar una jerarquía que tambalea ante el encuentro con un sistema hermenéutico que puede ser colocado en el mismo nivel de representación?

El uso efectivo de la retórica ajena se traduciría –en un mundo hipotético– en una mejor conversión. En este caso, de la mano de la concreción de una ortodoxia laxa, de una narración compartida, de una nahuatización del cristianismo que va más allá de las elecciones lexicográficas para centrarse en la conformación de un discurso *unificado*, permeado y permeable, donde se adopta y adapta, donde la retórica cristiana se acomoda al pensar un mensaje que incluya ambas partes, de por sí ya contaminadas. Por ejemplo, en el “Prólogo” de la *Psalmodia*, Sahagún menciona la idea de que algunas oraciones como el Padrenuestro, el Salve Regina, el Ave María o el hecho de persignarse son “incomparables brazaletes de hermosas plumas y multitud de preciosos mantos floridos espirituales”³⁴ ofrendados por Dios y la Iglesia para adorno del feligrés, a la manera de finos ornamentos para el alma. La elección de los brazaletes de plumas o los mantos floridos no es casual, sino que representa elementos caros al adorno corporal de los naturales. La lista de ornatos incluye brazaletes de turque-

³² “Es preciso que nuestras ideas tomen un giro indígena, se expresen en forma indígena: de no ser así, quedarán sólo en la superficie: no tendremos sino una civilización de sobrepuestos”, anota RICARD en *La conquista espiritual de México*, p. 130.

³³ H. BHABHA, *The location of...*, p. 33.

³⁴ B. DE SAHAGÚN, *Psalmodia*, p. 14.

sas espirituales, ajorcas de oro, lindas pulseras y multitud de flores³⁵. Todos estos aderezos forman parte de los dones y ofrendas de la Iglesia a aquél que las merece, puesto que representan la fe, entre otras virtudes: son collares espirituales con los que engalanarse a diario:

Y este maravilloso, precioso collar espiritual, este collar señorial, ensartado, compuesto de doce piedras preciosas espirituales, Dios, Nuestro Señor, y nuestra santa madre Iglesia nos lo han dado a todos nosotros los cristianos. Nos manda nuestra santa madre Iglesia a todos nosotros, sus hijos, cristianos, que cada día nos engalanemos con él, con este collar, que lo exaltemos. Aquél que no sabe el Credo, aquél que no lo reza cada día cuando se levanta y cuando se acuesta, se echa a perder, se descarría, e incluso *peca gravemente, pues no cuida de su adorno espiritual, de su collar señorial* (p. 17; las cursivas son mías).

Por su parte, la doctrina no estará conformada solamente por las palabras nahuas, sino que, al incorporar una cosmovisión extranjera, terminará albergando algunas de las creencias prehispánicas.

Un último ejemplo servirá para terminar de ilustrar la pervivencia de estos residuos idolátricos disimulados en el texto, que minan el contenido doctrinal subrepticamente. Me refiero al uso de las “tortillas” a lo largo de la *Psalmodia*. En los salmos referentes a san Bernardino se comenta que este santo practicaba la caridad cristiana repartiendo tortillas entre los pobres: “Siendo aún niño, con una tortilla³⁶ que se le daba para comer socorría a los pobres” (p. 169). Esta acepción de las tortillas vuelve a aparecer en los salmos de santa Clara para describir su penoso ayuno:

Las nobles señoras aprecian las buenas bebidas, los buenos alimentos [preparados] con flores, con hueinacastle, con vainilla, con mecasúchil, con hule. En cambio santa Clara sólo tomaba agua pura, tortillas dobladas, tamales de gallina; limpias y exquisitas bebidas hechas de maíz, y con su mole: éstas son las raciones que aprecian las nobles señoras. En cambio, santa Clara no mojaba el pan en salsa; *sólo tomaba tortas reseacas, migas duras*³⁷.

En ambos casos se trata de un alimento “corporal”, para llamarlo de alguna manera. En el segundo salmo del Corpus Christi –fiesta

³⁵ “Las esmeraldas, los jades, los rubíes, las perlas, las amatistas, las piedras preciosas todas allí están juntas, entrelazadas, relucientes, resplandecientes” (*ibid.*, p. 169).

³⁶ La nota filológica correspondiente a este pasaje de la *Psalmodia* indica que la palabra nahua utilizada es *tlamaztoalli*, correspondiente a las tortillas “dobladadas, plegadas o sobajadas”.

³⁷ *Ibid.*, p. 263; las cursivas son mías. Notemos, asimismo, que la lista de alimentos mencionados corresponde a la gastronomía nahua y no a la europea.

cara si las hay para los evangelizadores en tierras americanas—, aparece la tortilla ya relacionada con el alimento “divino” y la Eucaristía, la transubstanciación de la carne de Cristo en la misa:

La torta de maíz y el vino se transformaron con palabras sagradas en el cuerpo [y] la preciosa sangre de Nuestro Señor Jesucristo. Son las riquezas del alma. Se los dio a comer y beber a sus discípulos; fueron su fortaleza y consolación... Y ahora se ha convertido en nuestro alimento divino, la riqueza de nuestra alma. Esta comida divina, esta bebida divina, nos la dio un hombre casto, santo, muy puro... Un gran milagro se produjo cuando por medio de las palabras sagradas la torta se convirtió en carne divina y el vino se convirtió en sangre divina. Y ahora cada día se produce el milagro (p. 187; las cursivas son mías).

La pregunta que surge, entonces, es ¿cuán verdadera es una religión que acepta elementos foráneos capaces, a largo plazo, de transformar sus principios doctrinales? Y si no cambian sus principios, al menos, se modifican algunas de sus atribuciones y modos de acceder y representar lo que llamé anteriormente *lo real* doctrinal desde un punto de vista narratológico. ¿Cómo definir *lo real*, la doctrina? Como lo representable, lo simbólico, los preceptos cristianos, las *mores christianas*, los fundamentos ideológicos de esta religión que parecen crepitar empujados por el peso de las dinámicas coloniales. Todo eso es lo real, si se piensa desde dentro de la doctrina misma; en este caso, este *real* está contaminado desde lo más básico y asequible, desde lo lingüístico —por el uso de *otras* palabras—, hasta lo discursivo —por el uso de *otros* modos retóricos. De esto se desprende una nueva concepción de lo real —transformada por los propios frailes— desde el seno narrativo, al colocarlo en un sustrato inestable. Compartir un fundamento narrativo (es decir, una manera de asediar e interpretar la realidad que los rodea, ya sea la doctrina, ya sea la cotidianeidad), implica un ida y vuelta en esta transformación que provoca la existencia de cierto sincretismo. Esta hibridez cultural, sin embargo, está propiciada por el grupo hegemónico, los frailes, al aceptar los cambios, al advertir, promover y permitir la entrada de elementos foráneos en su propia visión del mundo, aunque no siempre de manera voluntaria.

CONCLUSIÓN

Esta manera de evangelizar adoptando formas discursivas propias de la otra cultura no es del todo nueva en el cristianismo: ya san Agustín, en *De Doctrina Christiana*³⁸ promulgaba, para una conversión más eficaz, la necesidad de adaptar las habilidades verbales de los paganos

³⁸ SAN AGUSTÍN, *Los libros de la Doctrina Christiana*, Madrid, 1792.

para “usurpar”, en algún grado, el poder simbólico de las palabras del otro y ganar control sobre los discursos, sus aspectos retóricos, sus modos de enunciar lo sagrado. En este sentido, no se trata únicamente de predecir al otro, sino también de *pre-decir* al otro, de decirlo antes, o, mejor dicho, desde un estamento profundo del imaginario, anterior a la concreción de los discursos. Es un *acomodar(se)* en un intento de cristianizar al otro, sin salir indemne, sino a riesgo de contaminar lo propio y provocar una falla en la empresa misional. Quizás la *predicción* ha de establecerse en un grado de conocimiento previo al/del cristianismo; es posible que ahí resida la modernidad retórica de Sahagún que estamos sugiriendo: en la posibilidad de provocar formas híbridas, complejas, biculturales, que subsuman todo a un mismo nivel epistemológico, eliminando jerarquías hermenéuticas al abrir espacios de negociación más o menos consensuados.

Así, tal como pudimos considerar en el puñado de ejemplos analizados, el diálogo entre culturas en contacto es doctrinalmente peligroso, sobre todo si se piensa en el uso que hace cada una de las culturas respecto de sus propios y ajenos recursos y artefactos retóricos. Los frailes son, a su vez, traductores y promotores de estos residuos paganos; por lo tanto, su labor es de un complejo equilibrio, no siempre asequible: participan en la concreción de un sentido complejo capaz de poner en riesgo toda su empresa doctrinal haciéndola tambalear desde sus bases discursivas. Esto ocurre cuando se propicia la participación de otro grupo, cuya visión del mundo es tan compleja como la propia, y es posible de ser ubicada en un mismo nivel epistemológico, disolviendo las jerarquías que se suponían dadas de antemano –y de origen divino–, en la construcción de una narración compartida, de una doctrina (re)escrita, si se quiere, a dos manos.

En conclusión, en este estudio revisamos un aspecto de la intervención de Sahagún que apunta siempre a un intento de comunicar la doctrina que vaya más allá de simples mímicas, gestos, repeticiones, para arraigar en un nivel más complejo, difícil de acceder en una situación de evangelización como la que presenciamos. Por medio de la concreción de metáforas inéditas y dispositivos retóricos para pensar un espacio semántico abierto y peligroso, apreciamos una reactualización del concepto de “mimesis por adecuación”. Este tipo de mimesis recurrirá en una “novedad” retórica-doctrinal a partir del uso de metáforas provenientes de una zona más subrepticia y recóndita del lenguaje que ya no será transparente ni de uso, y que permitirá habitar este espacio hermenéutico, resbaloso y cambiante que se señala permanentemente en el texto: una mimesis direccionada hacia un grado más profundo del entendimiento.

MARIANA C. ZINNI

Queens College, City University of New York