

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BAJA CALIFORNIA**

**FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES**



La oralidad en el *Coloquio de los Doce* de Bernardino de Sahagún: un análisis de los discursos de poder en el primer registro de evangelización franciscana del Nuevo Mundo

Tesis que presenta

**Stephanie Aracely Estrada Rodríguez**

para obtener el grado de

**Licenciada en Lengua y Literatura de Hispanoamérica**

Director de tesis:

Mtro. Alfonso René Gutiérrez Núñez

## **Índice:**

### **El Coloquio de los Doce, ¿un texto literario o histórico?**

#### **Capítulo 1. La oralidad entre los participantes del coloquio**

##### 1. La cultura oral: esquema de funcionamiento social mexicana

###### 1.1 Estilo de vida

###### 1.1.2 Memoria y memoria colectiva

###### 1.2 Comportamiento declarativo

###### 1.2.1 La antigua palabra

###### 1.3 Corpus de obras valorizadas

##### 2. Predicación: la oralidad a través de la predicación franciscana

###### 2.1 Mensaje de Dios y Dios como mediador del mensaje

###### 2.2 Predicador: transmisor del mensaje de Dios

###### 2.3 Estilo de predicación

###### 2.3.1 Introducción

###### 2.3.2 Argumentación

###### 2.3.3 Conclusión

###### 2.3.4 La Biblia: papel de las escrituras en el proceso de predicación

#### **Capítulo II. Discursos de poder a través de la oralidad en el Coloquio de los Doce**

##### 1. El discurso religioso y social como motivación franciscana para la conformación de una sola fe

###### 1.1 Mecanismos de poder

###### 1.1.1 Derecho y verdad

###### 1.2 Relaciones de poder (construcción binaria)

###### 1.2.1 Tecnologías de poder

###### 1.2.2 Disciplina y economía del poder

###### 1.2.3 Poder pastoral: culpa y confesión

###### 1.2.4 Estado benefactor y el castigo

###### 1.2.5 Individuo-sujeto: construcción de una identidad y la resistencia del grupo

##### 2. La consolidación del discurso dominante y su impacto en la reconstrucción de la historia de la Conquista

2.1 Cuadro ideológico de Van Dijk

2.2 Bernardino de Sahagún: construcción de los Coloquios y el control del registro histórico posterior a la Conquista

### **Capítulo III. La religión como vía de manifestación cultural indígena en el siglo XVII: una reflexión en torno al conflicto religioso del Coloquio**

1 El barroco de Nueva España: rebelión de la cultura indígena de José Lezama Lima

**Conclusiones: desarticulación del *Coloquio* y su reflejo en la Historia**

**Bibliografía**

### **El Coloquio de los Doce, ¿un texto literario o histórico?**

La pregunta obligada para abrir esta investigación será aquella que problematice la condición del texto con el que se está trabajando. Posteriormente, se necesitará establecer las coordenadas en las que se moverá el presente estudio, esto con el fin de conseguir el rigor metodológico que se requiere y que abra camino hacia el conocimiento de un momento histórico, clave como fue la época posterior a la Conquista, el surgimiento de la provincia española.

La primera dificultad para llevar a cabo esta acción es la siguiente: ¿Cómo delimitar en un género este documento? Cuestión que ha sido abordada por historiadores e investigadores desde hace ya varios años. Desde Ángel María Garibay hasta Robert Ricard y Christian Duverger no han dejado de mencionar el conflicto que hay en torno al texto de Bernardino de Sahagún.

Sobre este documento, hay mucho que decir. *Coloquio y Doctrina Cristiana*<sup>1</sup>, como fuera su nombre abreviado en la edición de 1986 del investigador Miguel León-Portilla, y a la que se le llamará *Coloquio de los Doce* o *Coloquio*, por motivos prácticos de esta investigación; surgió en 1564 por acción del fraile Bernardino de Sahagún, quien declara que dicho texto refiere a un acontecimiento ocurrido en 1524 y que él mismo recuperó con el objeto de informar a las futuras generaciones dicho suceso (Sahagún 52), para lo cual, debió transcribirlo al español, pues originalmente estaba escrito en lengua náhuatl, y ordenarlo para su posterior publicación (León-Portilla, 16).

El *Coloquio* se basa en unos “papeles y memorias” escritos en lengua náhuatl que, según señala Sahagún, encontró en la biblioteca del convento donde se hospedó y que estaban escritos por alguien que participó en el diálogo (uno de los doce franciscanos), como él mismo señala:

---

<sup>1</sup> *Coloquio y Doctrina Cristiana con que los doce frailes de San Francisco, enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España* (Sahagún, 1564).

Lo cual se volvió y limó en este Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco este sobredicho año (1564) con los colegiales más hábiles y entendidos en lengua mexicana y en lengua latina que hasta agora se han en el dicho colegio criado; de los cuales uno se llama Antonio Valeriano [...]; otro Alonso Vegezano [...]; otro Martín Jacobita [...] y Andrés Leonardo [...]. Limóse asimismo con quatro viejos muy pláticos, entendidos así en su lengua como en todas sus antigüedades (Sahagún 75).

Escrito a manera de diálogo, el *Coloquio de los Doce* se asemeja a una obra teatral de disertación religiosa donde los participantes se dividen en dos bandos: franciscanos e indígenas. Los personajes forman una totalidad que se distinguen, no por nombres o descripciones físicas, sino por cargos sociales: misioneros, jefes indígenas (*tlatoani*) y sacerdotes mexicas (*quequetzalcoa*), quienes discuten sobre la creación del mundo, la presencia real de una divinidad y el origen de las deidades indígenas.

La disputa concluye con el convencimiento de los sacerdotes mexicas por aborrecer a sus antiguas creencias y adoptar la fe cristiana, según refiere Sahagún. Lo cual sugiere que se consiguió la conversión de los paganos por acción de la palabra, sin necesidad de las armas (Liss 127). Sin embargo, hay que dejar claro que esta transformación religiosa no implica la ausencia de violencia por parte de los misioneros, puesto que de ésta se habían encargado considerablemente los primeros españoles, razón de la conquista territorial, y por ende, de la misma evangelización.

El papel de los franciscanos se concentró en “abrir la puerta a la conquista apostólica y al incremento del poder real” (Zumárraga citado por Liss, 121). Motivo por el cual se percibieron a los misioneros como soldados de Cristo, mensajero de la Buena Nueva, la cual tenían como obligación propagar por todo el mundo, como Jesús mismo lo mandó a sus discípulos, al tiempo que preparaban a los indios para convertirse en vasallos del rey.

El *Coloquio* funciona como un manifiesto de la Conquista que no se agota en referir únicamente lo acontecido por el pueblo mexicana, sino que tiene un alcance de proyección para todos los grupos indígenas. En este texto se expone de manera clara, las intenciones de la Conquista: la evangelización como objetivo principal de la guerra contra los indios, la necesidad de civilizar a dichos pueblos que atentaban contra las normas morales europeas; el poder político-territorial que gana España frente a otros imperios, el enriquecimiento de algunos sectores poblacionales, etc. Este manifiesto parece ir dirigido al resto de los imperios que, como España, buscaban apropiarse de las nuevas tierras. No es sino el Imperio Español el encargado de llevar a cabo la ardua tarea de traer a estas culturas “bárbaras” a las formas civilizadas de vivir en sociedad; obligación que le fue conferida por el propio papa Alejandro VI, en la bula *Inter caetera* de 1493, donde se establece que “los Reyes Católicos [...] se comprometían a enviar a esas Indias ‘hombres de buenas costumbres, honestos y temerosos de Dios, doctos, sabios y experimentados para instruir a los habitantes en la fe católica’” (Mendieta citado por Duverger 17). De manera que se declaraba la obligación de Fernando e Isabel de cristianizar y forjar sujetos óptimos para incluirlos en la vida occidental.

El *Coloquio de los Doce* presenta una dificultad en dos rubros: la diégesis del texto donde se muestra la polémica político-religiosa que desarrollan los personajes y que abren el debate religioso de los dioses indios; por el otro, la postura de Sahagún como escritor situado en un tiempo y espacio y que desarrolla otras actividades que lo comprometen como escritor frente al relato que presenta. Sahagún como sujeto dotado de poder para modificar la realidad efectiva, construye un texto a partir de un acontecimiento relatado en un documento previo, sin embargo, es el *Coloquio* la única evidencia histórica, la reliquia que permite hablar de lo sucedido entre los

primeros doce franciscanos y los *quequetzalcoa*, lo cual resulta muy comprometedor. Situación que implica tomar reservas ante las palabras del propio escritor.

Determinar entonces el carácter histórico o ficcional del *Coloquio* implica situarlo en un campo de estudio (Historia o Literatura) y, a partir de éste, llevar a cabo el análisis requerido según lo exija dicho campo. Sin embargo, esto no se ha logrado hasta el día de hoy. Hay quienes toman al texto de Sahagún como documento histórico: Christian Duverger en su trabajo *La conversión de los indios de la Nueva España*, basa su estudio en la veracidad histórica del *Coloquio* y, junto a éste se encuentra Miguel León-Portilla en su “Estudio introductorio” de la edición de *Diálogos y doctrina cristiana* publicado por la Universidad Nacional Autónoma de México en 1986, en el cual refiere el debate respecto a la historicidad del *Coloquio* y del que concluye señalando que dicho texto es histórico más que literario. A este grupo se le agrega Robert Ricard con *La conquista espiritual de México*, donde toma como punto de partida para su investigación al *Coloquio*, situándolo como un hecho ocurrido en la historia. Si bien, estos escritores sugieren que existe algo de duda entorno a las palabras de Sahagún, aun así continúan sus explicaciones.

En este mismo sentido, hay quienes le otorgan al *Coloquio* características literarias, pero se acercan más a una reflexión histórica sobre este mismo texto que a un análisis literario, como es el caso de Walter Lehmann, que considera a la obra “verdadera literatura, cuidadosamente pulida, y, como tal, demuestra ‘el gran espíritu de la lengua mexicana’ pertenece a esa serie de valiosos documentos históricamente invaluable que provienen de las primeras décadas posteriores a la Conquista” (Klor de Alva 149). Otro de estos investigadores que se agregan al debate es Zelia Nuttall, quien coincide con la opinión de este nahuatlato alemán.

Por otro lado, estudiosos del tema como Ángel María Garibay, se fundan en la idea de que el *Coloquio* es exclusivamente de corte literario, considerando que se basa en elementos históricos, partiendo del abordaje de la temática religiosa a la que describen como ficcional y tendenciosa, según señala en su obra *Historia de la literatura náhuatl* (744), del mismo modo que lo hace Jorge Klor de Alva en su artículo “La historicidad de los coloquios de Sahagún” (poner el # de hoja).

Sobre lo anterior, se puede deducir que a lo largo de la historia del estudio del *Coloquio*, ha entrado como factor determinante las corrientes de pensamientos de cada época, como fuera principalmente el indigenismo y las doctrinas poscoloniales. Del mismo modo en el que incurre la crítica literaria. La cantidad de investigadores que se agregan a este debate en relación a la historicidad o ficcionalidad del *Coloquio*, es elevada. No es posible citarlos a todos debido a las limitaciones del presente trabajo, tema que no es materia a desarrollar más adelante, pero sí medular para dar inicio al análisis del texto. Sin embargo, se percibe aquí un asunto más complejo que rebasa los linderos de la exclusiva clasificación del *Coloquio* en el marco histórico o literario.

Ninguno de los autores anteriormente referidos define el género al que pertenece el *Coloquio*, esto a colación porque la forma en que está escrito el texto, aludo a la oralidad, a un diálogo que retrotrae una disputa religiosa como los que solían ocurrir durante la Reconquista española (*Diálogos de un cristiano y un judío*), empleando como herramienta evangelizadora el discurso oral. En este sentido, Walter Mignolo menciona que “en esta exploración nos saldrá al paso el enfrentamiento de culturas orales y escriturales en el Nuevo Mundo: enfrentamiento que ha sido interpretado, la mayoría de las veces, ignorando la diferencia radical que separa las primeras de las segundas” (15). Es justamente la dimensión de la oralidad que posee el *Coloquio*,

la que establece el carácter “tendencioso” que señalaba Garibay, debido a la repetición de los tópicos religiosos tratados por los franciscanos, pues una de las cualidades de la oralidad es la redundancia de los temas y la mención repetitiva de “lo apenas dicho” que mantienen al oyente en el hilo de la conversación (Ong 10). En resumen, la particularidad de la representación oral puede verse desde los puntos literarios del diálogo.

En este mismo aspecto, pero desde la perspectiva histórica, es evidente la imagen cultural que se perfila en las intervenciones de los participantes y que, así como lo refirió Lehmann, plantean una descripción de las culturas en cuestión de la imagen que interiorizada por los miembros de esta cultura, “no sólo determina los modos de expresión sino también los procesos de pensamiento” (4), que se perciben en los recursos argumentativos empleados por los participantes, sugiere tomar como punto de partida la propuesta reflexiva de Walter Mignolo que busca tomar en cuenta “la complejidad de interacciones semióticas y transacciones discursivas durante el periodo colonial” (Mignolo 25), de manera que sugiere abordar este tipo de textos como “discursos”:

tanto la complejidad idiomática de las colonias como la confrontación de culturas basadas en la oralidad y sociedades basadas en la escritura, hacen del período colonial un modelo ideal tanto para *la reflexión sobre culturas y lenguas en contacto como del espectro de interacciones discursivas* (Énfasis propio 4).

Dicho lo anterior, la presente investigación tiene como propósito ahondar en estos procesos discursivos desarrollados en el *Coloquio de los Doce* y que son fundamentales para profundizar en el mensaje del texto que sugiere una mayor complejidad del que parece. Para ello, el rasgo oral del discurso evangelizador de los franciscanos así como de resistencia por parte de los *quequetzalcoa* serán el concepto guiador de este trabajo, el cual dará inicio con un panorama histórico de la cultura mexicana anterior a la llegada de los españoles para establecer los

mecanismos culturales que operaban en las comunidades indias y que entrarán en juego al momento de la interacción religiosa que describe Sahagún.

Posteriormente se trabajarán los aspectos que influyen en el discurso de los franciscanos para denotar las características y los objetivos que se plasman en la predicación religiosa como estrategia de conversión cristiana tan popular tras la renovación ciceriana, reforma que buscaba “regresar a la idea del cristianismo primitivo, y con ello, una necesidad de llevar a cabo la tarea misional de propagar el evangelio” (Frost 160). Una vez conocido el contexto social e histórico en el que se sitúan los participantes del diálogo, se pasará a desarrollar el aparato analítico del *Coloquio*.

Para ello, se llevará a cabo el análisis discursivo de los participantes a través de los criterios propuestos por Michel Foucault en relación a los mecanismos de poder que se infiltran en el discurso y, más aún, en la construcción de los individuos en sociedad de acuerdo a las estructuras de poder, pues resulta evidente que las intenciones de este diálogo no se limitan a defender la religión verdadera, sino en incorporar al indígena a la realidad española. El indio es quien debe adoptar las costumbres de las europeas para no perecer en el proceso de asimilación española.

Una vez identificados los mecanismos de poder empleados por los franciscanos en su discurso, que sugieren más un estudio de fondo discursivo, se realizará un segundo análisis orientado a comprobar cómo funcionan dichos mecanismos en la estructuración del diálogo (forma), para lo cual se emplearán las propuestas de Teun A. van Dijk que ceñirá dicha función del poder dentro del discurso. Debido a que este planteamiento denota más el aspecto formal en que opera el poder, se estudiará la figura de Sahagún como organizador del *Coloquio*, es decir,

como sujeto que construye el aparato argumentativo de la obra para aclarar las razones que llevaron a este fraile a diseñar este manuscrito, su papel como organizador.

De este modo, se pretende evidenciar la función del *Coloquio* como manifestación de la realidad histórica de la época en los años posteriores a la Conquista. Junto a esto, presentar el nacimiento de una nueva provincia española que habrá de exigir la institución de un virreinato que habrá de aglutinar a las formas de vida indígenas bajo el telón de las europeas dando origen a una simbiosis que reflejará en el arte barroco, especialmente en la plástica, las manifestaciones de ambos grupos, permitirán advertir cierta isovalencia cultural que fuera del arte, no será considerada. De este modo, se percibirá cómo a través de este proceso de asimilación, que se creía exclusivo de la cultura indígena, se da en realidad también la propia asimilación de parte de la cultura europea, como propone José Lezama Lima.

En cuanto al texto, la figura de Sahagún también deberá ser analizada, pues como ya fue explicado, es el que por medio de su obra, transmite un mensaje certero para las futuras generaciones. Mensaje sujeto a las condiciones en las que se encontraba el fraile y que planteará una noción de mundo percibido por Sahagún y que empapan a todo el *Coloquio*. Por este motivo, no se puede concebir al texto independiente del escritor, como algo que posee vida propia con objetivos distintos de los que el organizador pudo imprimir en él. Sahagún es el sujeto operatorio que puede incidir en la realidad, a través de las consecuencias que desate el *Coloquio* más allá de la realidad operatoria del escritor (1564), que son producto de la trascendencia de las acciones de Sahagún, y no por cuenta propia del texto.

Es importante aclarar que el formato del *Coloquio* que se empleó fue el traducido y dirigido por Miguel León-Portilla en su publicación de 1986 por el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM; el cual está basado, a su vez en el arreglo que Walter Lehmann realizó

en su edición alemana del *Coloquio* (1949). Esto implica que no se utilizará la versión náhuatl del documento (primera versión del texto) que proporciona otro panorama de la discusión, pero representa materia para otra investigación. Sin embargo, como ya se explicó, los fines de la investigación responden más un análisis de los mecanismos de poder integrados en los participantes que franciscanos e indígenas, por lo cual es relevante el formato en español.

Sin más largas, se da inicio con el desarrollo de los apartados que conforman al estudio en cuestión.

**Capítulo 1. La oralidad entre los participantes del coloquio**

## **1. La cultura oral: esquema de funcionamiento social mexicana**

Desde el origen de las comunidades humanas la oralidad ha sido el método más efectivo de comunicación. En aquellos tiempos, las cuestiones políticas, acuerdos económicos, normas sociales y ritos religiosos eran llevados a cabo por medio de la palabra oral, no existía el uso de documentos que avalan dichos pactos de comercio o, en todo caso, una constitución que estableciera los derechos y obligaciones de los miembros en comunidad.

La vida social y cultura se sostiene en la oralidad de su lengua, que los llevó a desarrollar estrategias que les permitieran comunicarse exitosamente, ya que este rasgo oral “no sólo determina los modos de expresión sino también los procesos de pensamiento” (Ong 4), puesto que, como ya se mencionó, se requiere buscar nuevas vías para la transmisión práctica del mensaje debido a que la palabra oral se restringía al sonido y este, de acuerdo a sus cualidades, a la brevedad del instante.

El pueblo mexicana es el claro ejemplo de la funcionalidad de la lengua oral. Esta civilización fue una de las más desarrolladas a mediados del siglo XV caracterizada por sus avances arquitectónicos, militares, de conformación social y religiosos. Dichos progresos se desataron a partir de la organización oral que les permitió consolidar una relación entre el pasado y las nuevas generaciones a partir de la composición cultural que se encargaran de preservarla y practicarla a través de sus ritos y la edificación de sus ciudades, ya que “a través de la palabra se enseña y se transmite la cultura; de hecho, el ser humano aprende su lenguaje al mismo tiempo que aprende su cultura, es por ello que los rasgos culturales más importantes conforman la identidad de un individuo y de un pueblo” (Terán & Virginia 76), pues es a través de los primeros años de vida cuando se va forjando la identidad del niño y su percepción del medio en el que se desarrollará logrando descifrar los planteamientos culturales que se le proponen.

Con relación a lo anterior, esta transmisión de la cultura, entendida como “un complejo sistema de símbolos que organizan, modelan y confieren sentido a la totalidad de prácticas sociales” (Giménez, “La cultura” 2) es adquirida por el individuo de manera inconsciente y proyectada a través de su desenvolvimiento en el ambiente social, es a lo que Pierre Bourdieu (1991) denomina *habitus* y que Néstor García Canclini describe como: “Un sistema de disposiciones duraderas, eficaces en cuanto a esquemas de clasificación que orientan la percepción y las prácticas más allá de la conciencia y el discurso, y funcionan por transferencia en los diferentes campos de la práctica” (Safa 5).

El *habitus* se convierte en la representación de la cultura en el medio social de manera inconsciente a través de las prácticas y delimitado a través de las estructuras, como sucede con la propia lengua, en donde “las personas observan de acuerdo con lo establecido por sus respectivas lenguas maternas, es decir, la lengua propia lleva a ver el mundo de forma diferente a aquellos que hablan otras lenguas” (Sapir & Whorf 5), es evidente que a partir del acomodo del mundo desde la estructura de las lenguas se generan cosmovisiones que difieren intensamente con otros hablantes, ya que, primeramente, no se refieren a las mismas cosas con iguales nombres. En segunda, la percepción de la realidad resulta distinta en cada uno de los contextos en los que se va forjando la lengua.

De acuerdo a lo anterior, este rasgo es determinante para crear la identidad de una comunidad. Dicha identidad debe ser entendida como “la cultura interiorizada por los sujetos, considerada bajo el ángulo de su función diferenciadora y contrastiva en relación con otros sujetos” (Giménez, “La cultura” 1), es decir, que la identidad surgirá sólo cuando se halle la persona frente a otra, pues a través de las discrepancias, podrán reconocer lo que es de lo que no partiendo de dos escalas, una que pertenece a un colectivo que lo diferencia de otro y, la que

permite recabar información a través de la disparidad frente a la otra persona y construir así el perfil del individuo frente a su comunidad.

La manifestación cultural a partir de la oralidad es percibida a través de las nociones de cultura que Jean-Claude Passeron clasifica en su obra *Razonamiento sociológico* de la siguiente forma: como estilo de vida, a manera de comportamiento declarativo y como corpus de obras valorizadas (345), en donde es posible observar cómo la cultura impregna cada detalle de la vida del individuo en comunidad siendo una cuestión esencial la participación de la oralidad, ya que “es la manifestación de dicho código cultural por medio del lenguaje” (314), de manera que cada vez que el individuo interactúa con otro, éste se halla siempre evocando a su origen cultural.

En este sentido, es posible identificar la actuación de la lengua oral por medio de sus tres características que Carlos Montemayor identifica en su obra *El cuento indígena de tradición oral* y que posteriormente retoma Daniel Murillo de la siguiente forma: la comunicación oral, el habla y el arte de la lengua (1). Dichas particularidades se hallan presentes dentro de cada uno de los sentidos de cultura, correspondiendo con el orden que establece Passeron, como se podrá advertir más adelante.

### **1.1 Estilo de vida**

El “estilo de vida” se ha considerado como uno de los sentidos primordiales de la cultura, primeramente porque abarca un gran número de símbolos sociales y por lo tanto, conforma el elemento más importante de la cultura en relación a la perduración de la “vida simbólica” de la comunidad (Giménez, “La investigación” 123). Esta primera noción sugiere que “la cultura implica el conjunto de modelos de representación y de acción que de algún modo orientan y regulan el uso de tecnologías materiales, la organización de la vida social y las formas de pensamiento de un grupo” (120). Este principio habla tanto de tecnologías materiales que

determinan los usos de instrumentos y producción de objetos, así como las tecnologías corporales que definen el modo en que será utilizado el cuerpo, en este sentido, se puede mencionar la danza, la guerra, entre otros.

Ahora bien, el estilo de vida es manifestado no sólo a través de las acciones de los sujetos, sino por medio de la oralidad que se encuentra presente en todas las prácticas comunicativas de los individuos y que se proyecta a través de la comunicación oral “entendida ésta como la forma de relacionarse con el otro, tratando de encontrar la mediación necesaria en cuanto al acercamiento de lenguajes, corpus, conocimientos, referentes y definiendo en sí sus propias leyes” (Murillo 1).

Esta característica de la oralidad no sólo presenta las formas en que la persona establece lazos comunicativos, sino que revela aquellas cuestiones que socialmente comparten dichos individuos y que les permite cierta interacción a tal punto que si uno de ellos no comparte algún rasgo cultural del otro, como es la lengua, difícilmente se establecerá dicha relación, así como lo señalaba Sapir y Whorf con relación a esta visión particular que confiere la lengua sobre el pensamiento del individuo (5).

Es así como a partir de la exteriorización de la cultura a través del estilo de vida y éste, a su vez presentado por medio de la comunicación oral, se permite la transmisión de la identidad manifestada principalmente en la memoria de cómo debe ser llevada la vida en una comunidad que transforma el pensamiento y la dinámica social de las personas confiriéndoles una unidad social, como se describirá en los siguientes apartados.

### **1.1.2 Memoria y memoria colectiva**

El estilo de vida de una comunidad parte de la homogeneización de su pensamiento que se deriva de un referente común permitiéndoles identificar de manera casi automática la forma de

organización social, el empleo de los recursos y el perfil identitario de su cultura. Este elemento mantiene los conocimientos del pasado y los renueva trayéndolos al presente, de tal manera que la memoria aludirá a la “capacidad de conservar determinadas informaciones [...] con el auxilio de las cuales el hombre está en condiciones de actualizar impresiones o informaciones pasadas, que él se imagina como pasadas” (Le Goff 130). Dentro de este concepto de memoria, se menciona el carácter de la “imaginación” de eventos en el pasado refiriéndose a que este fenómeno al tratarse de un proceso cognitivo en el que interviene la percepción del individuo sobre el suceso en cuestión, tiende a ser modificado cada vez que se retoma en el presente.

Ahora bien, dentro de una comunidad, como es la mexicana, en donde la conformación social juega un papel preponderante para la cultura, ya que es a través de ésta que se logra consolidar como uno de los grupos indígenas más importantes del siglo XV, se consolida la memoria ya no de manera individual regida por la visión de una única persona, sino a partir de toda la sociedad en cuestión dando como resultado la memoria colectiva que es uno de los rasgos más importantes de una cultura oral y que, como su nombre refiere, es compartida por toda la comunidad en relación a los recuerdos que, en una especie de pacto, se conservan como comunes, puesto que se han experimentado los mismos momentos y tiempos (González, *La oralidad 2*).

Los actores sociales perciben los mismos hechos que habrán de convertirse en recuerdos ocurridos en un tiempo y espacio similar, ya que, para considerarse como *memoria colectiva*, una serie de elementos intervienen en el proceso de creación del recuerdo limitados por los fenómenos de la memoria, entre ellos destaca el carácter de su pasado ya no visto como algo “muerto”, en cambio, como algo “vivo encarnado en el presente con sus cambios sociales, históricos y culturales” (Terán & Virginia 79), así el pasado se reconstruye cada vez que se

rememora para crear nuevos recuerdos, pues en ningún momento se recordará lo mismo, sino que éste cambiará continuamente, como ya se planteó anteriormente.

En este sentido, para el éxito de la conservación de dicha *memoria colectiva* es necesario el empleo de recursos de síntesis en la información a reservar, en donde interviene de manera notable la selectividad de la información para evitar la saturación de conocimientos que puedan dispersar aquello que se considera importante para la comunidad (Gallardo 94) y que, de acuerdo a lo que menciona Walter Ong en su trabajo *Oralidad y escritura* estos elementos que han sido seleccionados aludirán en su gran mayoría a cuestiones del mundo vital, es decir, será información en la que no intervendrá la abstracción de las ideas ni de los hechos, ya que, en la mayoría de los casos generará la interpretación de los eventos ocurridos (23).

La *memoria colectiva*, como su nombre lo indica, plantea una unidad entre los sujetos con respecto a sus memorias que preservan sucesos en común. Dicha conformidad está sujeta a las relaciones sociales en las que interviene el modo en que se dieron los sucesos; el momento y el resultado de estos que posibilitan la creación de su identidad como comunidad a través del compendio de recuerdos que les otorgan un pasado; y a su vez consolidan su presente que se reflejan en sus tradiciones y costumbres solventando así su cultura y por medio de la oralidad se logra transmitir de generación en generación.

La conservación de la información en la *memoria colectiva* se genera estrictamente a través de la oralidad por medio de su lengua nativa, esto es que, al compartir una misma lengua sus recuerdos serán gestados bajo esta clase, ya que ésta será “la sustancia de las interpretaciones primigenias encarnadas en la mente de hablantes capaces de expresar ese universo plagado de pensamientos infinitos” (González, *La oralidad* 9).

Por este motivo, los individuos que no compartan la misma lengua no tendrán acceso a este conocimiento, de modo que se vuelve este un conjunto de recuerdos totalmente restringido para los que se encuentran fuera de la comunidad como sucedió con los españoles que no lograban comprender de manera plena la forma de pensamiento de los mexicas hasta que fueron traducidas sus memorias por algunos frailes, sin embargo, debe aclararse que no por ello se logró vislumbrar a fondo dichos mensajes debido a la carencia de los otros dos fenómenos de la memoria, el tiempo y el espacio que sin duda, no experimentaron los franciscanos.

Dentro de la cultura oral, como se ha dicho, la realidad se concentra en su *memoria colectiva* que se gestan a partir de una serie de sucesos experimentados en comunidad y que plasman un recuerdo similar en la mayoría de estos, es decir, una unidad de pensamiento, puesto que, en la medida de lo posible, el sentido abstracto de lo ocurrido se elimina para dar paso a una descripción de los hechos y no a una interpretación de los mismos.

De acuerdo a lo anterior, el doctor Hans Fernández describe a las sociedades orales como “definitivamente más humana, más cálida y más integradora, si bien más concreta y menos intelectualizada, al ser los actos comunicativos que se ejecutan en su seno indisociables de las circunstancias espacio – temporales en que ocurren” (1). El participar en un contexto similar permite arraigar los mismos eventos de manera más unificada y clara. Ahora bien, de acuerdo a estos fenómenos de la memoria, se puede citar un ejemplo en el que tanto el lenguaje como los criterios de espacio y tiempo se encuentran íntimamente relacionados, se trata de la llegada de los españoles quienes fueron vistos como la reencarnación del dios Quetzalcóatl quien venía a cobrar venganza por lo que le habían hecho en el tiempo en que vivió en la tierra.

Diez años antes de la llegada de los primeros europeos a la región se suscitaron una serie de presagios que consternó al pueblo indio (León-Portilla 4). En primer lugar, el referente al que

aludían los oráculos se encontraban inscritos en la *memoria colectiva* de la cultura, se sabía que en algún momento regresaría dicho dios, tales augurios fueron comentados en la lengua de los mexicas y vistos por todos los habitantes indígenas en su momento, posteriormente se le otorgó un significado al evento como la llegada de Quetzalcóatl. De este modo, es comprensible el error de Motecuhzoma al recibir tan pacíficamente a los españoles, estos al no comprender la razón de tal acción, pues no compartían ninguno de los referentes ya mencionados, tuvieron paradójicamente la ventaja sobre los indios y a partir de ello, comenzaron la conquista de la gran Tenochtitlán.

## **1.2 Comportamiento declarativo**

En este segundo sentido de la cultura oral que propone Passeron se sitúa en “todo grupo además de practicar su cultura, tiene también la capacidad de interpretarla y expresarla” (314). La cultura no sólo delimita el pensamiento del individuo de acuerdo a sus necesidades, sino que también lo dota de conocimiento para decodificar dichos símbolos que lo rigen y al mismo tiempo, lo motiva a realizar una nueva decodificación de su cultura.

Este comportamiento declarativo es la manera en que vive la persona su propia cultura, ya no sólo como un estilo de vida, ya que, como se mencionó en dicho apartado, este segundo sentido se desprende del primero en donde ahora se observa la manifestación de la cultura en el entorno social del individuo. Debe decirse que este comportamiento declarativo se proyecta en una decodificación de los símbolos culturales a partir del colectivo social, esto es, que no es realizado de manera individual, puesto que se transmite por medio de las tradiciones y enseñanzas de la comunidad y que les otorgan un pasado a sus miembros.

De este modo, el carácter oral que se le otorga a este segundo sentido se encuentra relacionado con la manera en que durante dicho comportamiento declarativo se proyecta la

decodificación de la cultura, específicamente mediante el *habla*, ya que se tratará de “la capacidad de entablar diálogos, utilizada en la vida cotidiana, referida a la forma específica de hablar de cada persona” (Murillo 12). Debe explicarse que esta forma específica de hablar no hace referencia a la interpretación de los códigos culturales, sino a la manera en que, de acuerdo a las capacidades de cada individuo, se podrá entablar una conversación, como es el caso de los que tienen mejor dominio de la palabra y de los que no.

Esta reconfiguración de la realidad, se presenta fuertemente en la trasmisión oral de las tradiciones y enseñanzas impartidas en la comunidad que permiten dotar de conocimiento a los individuos con respecto a su cultura y a darle una explicación a los eventos de su entorno. A partir de esto, como lo explica Michel Foucault: “Se inscribe en el corazón de la práctica de enseñanza una relación de vigilancia, definida y regulada” (206), que tiene como fin conservar la unidad y la homogeneización de los saberes básicos del pueblo, pues, dependiendo de las actividades que a futuro vayan a realizar, será si la educación prosigue o llega a un nivel medio.

La decodificación de la cultura de una comunidad es lo que propicia la tradición. Esta serie de manifestaciones simbólicas culturales confinan las creencias, pensamientos y percepciones que a partir de la realidad se conforman y que la población construye. Sin embargo, en este proceso de decodificación la oralidad que “pasa a constituir una tradición, puesto que son los relatos transmitidos de generación en generación, de boca a oído, por parte de los diferentes pueblos nativos, el punto referencial de la memoria sobre su etnohistoria” (González, “De la palabra” 72). Como se observa, las necesidades de la lengua oral delimitan esta concepción del mundo y, por lo tanto, de su construcción a través de los códigos simbólicos de la cultura, así como lo señalaron Sapir y Whorf en su hipótesis ya mencionada; pues es por medio de la

transmisión oral que la tradición permanece como parte de su *memoria histórica* que le da solidez a la identidad de la comunidad y que lo contraponen frente a otras culturas.

Esta identidad, producto de las diferencias culturales entre las comunidades, no es únicamente “efecto sino también objeto de representación” (Giménez, *Teoría* 90) por lo que requiere una serie de mecanismos para su manifestación especialmente de carácter simbólico de los cuales es por medio de la *memoria sistemática* que deriva de la colectiva la que permite la funcionalidad de la oralidad para la difusión de las tradiciones, ya que plantea técnicas para reforzar los mensajes en el tiempo.

Estas estrategias de perduración de la información, además de pertenecer a la estructura de pensamiento generado por la oralidad. Dicho reforzado a través de su instrucción en recintos educativos, pues el “modo como la enseñanza oral y la memorización de textos en las escuelas prehispánicas servía de complemento insustituible en la transmisión y preservación de las historias y doctrinas contenidas en los códices indígenas” (León-Portilla, “Códices” XIX).

De esta manera, además de solventar el conocimiento, se aseguraba el aprendizaje de los códigos culturales que habrían de difundir a las próximas generaciones, preservando así las manifestaciones culturales, es así como se construye el comportamiento declarativo del individuo y se le integra en los ritos religiosos y, si es el caso, en las actividades militares. De tal modo que éste sea consciente de sus obligaciones como miembro de la comunidad y, más aún, hacia los dioses, como se podrá observar en los siguientes apartados.

### **1.2.1 La antigua palabra**

El papel de la educación era significativo para las comunidades mexicas del México Antiguo como para la mayoría de las culturas, ya que representaba la “expresión de una voluntad altísima mediante la cual [...] esculpe su destino” (Jaeger 4), pues, como ya se mencionó en el párrafo

anterior, servía para forjar aquello que las generaciones actuales se encargaría, de heredar a sus hijos manteniendo de este modo la historia, cultura y por ende la identidad de la comunidad. Es así como la instrucción iniciaba desde el hogar, como sucede aún en la actualidad, siendo los padres los encargados de apuntalar aquellas primeras nociones de cómo se debe ser en la comunidad.

Estas primeras enseñanzas se basaban en la formación del individuo a partir de la idea de “el rostro y el corazón” (*In ixtli, in yóllotl*) que regía la construcción del ser de los mexicas, pues como León-Portilla señala, estos “simbolizan siempre lo que hoy llamaríamos fisonomía moral y el principio dinámico de un ser humano” (192). Estas dos concepciones partían de que la moral personal debía ser evidente en su propio rostro de manera que el aspecto de tranquilidad y bondad se hallara presente en su semblante.

Por otro lado, la idea de corazón, surgía de la etimología náhuatl de “movimiento” (*ollin*) y que en su forma abstracta (*yóllotl*) refería a “movilidad de cada quien” para realizar sus actividades, es decir, su motivación que de acuerdo al pensamiento náhuatl, éste venía del corazón, por ello la importancia de los sacrificios humanos en donde se les extraía este órgano en honor a los dioses (León-Portilla, *Los antiguos* 149). Por este hecho, le daban los padres tanto interés en crear rostros y corazones firmes a través de la sabiduría de sus enseñanzas que se referían en las tradiciones y costumbres.

Ahora bien, esta conformación del sujeto se realizaba por medio de los *huehuetahtolli* que significan “la antigua palabra” con que se amonestaban a los individuos y, como su nombre lo indica, provenían de los miembros longevos de la comunidad, dado que el papel de la experiencia indicada un grado de sabiduría en la población, además que el acervo de memorias era mayor en ellos (González, *La oralidad* 8). Estas lecciones, según explica Miguel León-

Portilla y Librado Silva, “abarcaban un gran conjunto de discursos y sabiduría que eran legado de la propia cultura” (7). Estas enseñanzas perfilaba a los más jóvenes, en cuanto aquello que era culturalmente relevante para el sistema de creencias de los mexicas como era la cuestión de moralidad, roles sociales y prácticas religiosas.

De igual modo, durante estas primeras iniciaciones se ilustraba sobre las concepciones mitológicas de la comunidad con el propósito de ir construyendo la *memoria mítica* de los más jóvenes “conformada por un sistema de creencias, valores y saberes, los cuales desempeña una acción atemporal y transversal que por lo general nos conquista a través de las leyendas, los mitos y cuentos” (Terán & Virginia 78).

Este sistema de creencias era transmitido por los ancianos como lecciones para la conservación de los relatos, de carácter moral a través de las vivencias de los dioses y sobre todo, para buscar el crecimiento y elevación del espíritu, como se observa en el siguiente fragmento del *Coloquio de los Doce*, cuando abogan los *quequetzalcoa* que en sus ancestros jamás les hablaron de un dios supremo como Jesucristo:

Porque nuestros progenitores [...] no hablaban así. En verdad ellos nos dieron su norma de vida, tenían por verdaderos, servían, reverenciaban a los dioses. Ellos nos enseñaron, todas sus formas de culto [...] Decían [...]: que ellos, los dioses, son por quien se vive, que ellos nos merecieron (Cap. VIII, B: 943-966)

Como se observa, el papel de los ancianos y sabios de la comunidad era instruir a las nuevas generaciones en su construcción social y por lo tanto, se tomaban como portadores de la cultura y de la forma de percibir de la realidad que se contraponen abruptamente contra las visiones franciscanas. Tal es el caso que se acaba de citar anteriormente, pues la verdad que les fue dada a los mexicas a través de los tiempos por sus ancestros, de modo que se va a confrontar por esta

nueva verdad cristiana. Por otro lado, estas primeras enseñanzas permitirían a los jóvenes desarrollarse con armonía en la sociedad para luego cursar la educación institucionalizada.

La importancia de la educación, como se ha analizado, generó la imposición de la instrucción educativa a todos los miembros de la comunidad mexicas, de manera que tanto los nobles como el pueblo en general acudieran a alguna de las academias que ofrecían estas lecciones como el *telpochcalli* y el *calmécac*. La primera de ellas iba encaminada a la conformación de futuros guerreros, mientras que en la segunda se consideraba como la educación más elevada porque se impartían las nociones religiosas para la conformación de sacerdotes que se encargaran del pueblo a su tiempo. Los padres eran quienes elegían el tipo de educación en la que se formaría al joven, los únicos que estaban predispuestos a su ingreso en el *calmécac* eran los hijos de nobles, dado que éstos heredarían el cargo de sus padres, en el caso del resto de la comunidad, la mayoría de ellos escogían el *telpochcalli* (León-Portilla, *Rostro* 7576).

En el *calmécac* se les enseñaba las cuestiones intelectuales de la cultura mexicana, como bien lo plantea Fray Juan de Torquemada:

Les enseñaban a los muchachos a hablar bien y a saludar y a hacer reverencia [...] Les enseñaban todos los versos de cantos para cantar, que se llamaban cantos divinos, los cuales versos estaban escritos en sus libros por caracteres [...] Y más, les enseñaban la astrología indiana y las interacciones de los sueños y las cuentas de los años (187).

La educación para futuros sacerdotes exigía una dedicación mayor, tanto por parte de los alumnos como de los instructores, ya que implicaba enseñar las nociones teóricas de la religión, los códices, los rezos, llevar la cuenta de los días y años, etc., así como despertar la sensibilidad del estudiante frente al mundo.

El *quequetzalcoa* o sacerdote mexica no sólo era conocedor de la teología de su cultura, sino también de su filosofía, pues como la gente más sabia de la comunidad, debían dominar todos los planos intelectuales para dirigir al pueblo y aconsejar al jefe de la comunidad, como se muestra en el mismo *Coloquio de los Doce* cuando los jefes mexicas presentan a los sacerdotes mexicas como representantes de la religión frente a los franciscanos para que sean estos los que debatan las cuestiones de fe:

Y, he aquí, señores nuestros, están los que aún son nuestros guías, ellos nos llevan a cuestras, nos gobiernan, en relación al servicio de los que son nuestros dioses, de los cuales es el merecimiento la cola, el ala [la gente del pueblo] [...] Sabios de la palabra [...] Los que están mirando [leyendo], lo que cuentan [o refieren lo que leen] [...] los que tienen a su cargo las pinturas. Ellos nos llevan, nos guían, dicen el camino (Cap. VI, B: 761-793).

De acuerdo a lo anterior, los sabios mexicas debían llevar una educación sólida, puesto que serían los representantes del pueblo, razón por la cual, después de la introducción de los *quequetzalcoa* al diálogo, los frailes se dirigirán estrictamente a ellos. Los sacerdotes mexicas, una se encargaban del Libro de las pinturas, es decir, de los códices que guardan en sus pictogramas los aspectos más relevantes de su pasado, al igual que las normas que se deben seguir en la comunidad.

### **1.3 Corpus de obras valorizadas**

El análisis sobre el concepto de cultura se ha podido ver a través de los sentidos que propone Passeron. En el primero de ellos, el “estilo de vida”, se pudo observar cómo la cultura va a implicar un conjunto de estilos de representación y de acción que delimitarán la organización social, el pensamiento y el uso de las tecnologías materiales y corporales, todo esto en reserva de

la “comunicación oral” que generará la *memoria colectiva* y los fenómenos de ésta como la causante de la selección y transmisión de lo relevante en la historia de la comunidad.

Posteriormente, se trabajó el segundo sentido, el “comportamiento declarativo”, como aquellas capacidades que otorga la cultura para descodificarla y decodificarla por medio de los “actos del habla” que se manifiestan a través de las enseñanzas de los ancianos y los padres a los más jóvenes con el fin de introducirlos a la vida en sociedad, para que más adelante, sean educados por las instituciones donde residían los maestros o sabios de la cultura.

Ahora bien, es momento de estudiar cómo todas estas expresiones de la cultura se ven preservadas ya no sólo por medio de la palabra, sino por medio de su impresión en las obras históricas y religiosas de la comunidad mexicana. De acuerdo al planteamiento de Jean-Claude Passeron, el “corpus de obras valorizadas” será aquello que “todo grupo o de toda sociedad reservan siempre un tratamiento privilegiado a un pequeño sector de sus mensajes y comportamientos culturales contraponiéndolos a todo el resto” (314). Con esto, se trata de mantener sólo aquello que sea considerablemente relevante para el cuidado de la cultura, en este sentido, se vuelve a la idea de seleccionar lo elemental para la *memoria colectiva*, salvo que aquí el resguardo será de objetos y ritos que proyectan la cultura.

En la cultura mexicana, este corpus valorizado se encontraba conformado principalmente por los códices que guardaban la historia de la comunidad y los ritos religiosos en donde se hace presente la oralidad, a través del arte de la lengua, refiere al “conjunto de conocimientos que son transmitidos a través de cantos, rezos, discursos, leyendas, cuentos y conjuros” (Murillo 5) en donde se utilizan varias estrategias para la retención de la información sagrada y que está muy relacionada con los métodos de enseñanza vistos anteriormente. A continuación se analizarán estos corpus de obras valorizadas.

El papel de los códices dentro de la cultura mexicana es de especial importancia, primeramente como “libro” en el que se plasmó la historia de la comunidad, como la base de la enseñanza. Este hecho se plantea en el *calmécac*, en donde relata Sahagún: “la enseñanza de los cantares, así como especialmente de sus “cantos divinos” [...] estaban inscritos en los códices. Contribuía esto, quizá más que ninguna otra cosa, a imbuir a los [...] estudiantes en la doctrina religiosa y filosófica nahuas” (León-Portilla, *Rostro* 79). De esta manera, los códices servían de guía para la instrucción de los futuros sacerdotes en las cuestiones encaminadas especialmente a la religión, pues como se apreció en el ejemplo extraído del *Coloquio de los Doce*, el papel de los *quequetzalcoa* era principalmente el de crear y mantener esa conexión entre la comunidad y los dioses.

Estos códices, también llamados “Libros de tinta negra y tinta roja” representaban la cultura material de los mexicanos en donde se registraban los eventos más relevantes en la vida comunitaria y se retornaba al pasado como una manera de reconstruir los acontecimientos que marcaron la vida de la sociedad mexicana (González, *oralidad* 7). Debido a la complejidad de la temática que contenían los códices, eran sólo trabajados por los sacerdotes quienes eran capaces de interpretar estos documentos, debido a que no contenían grafías claras como las del español, sino que era a través de otros recursos como los pictogramas que se plasmaba el mensaje.

En este sentido, los encargados de esta actividad eran los sacerdotes que con su preparación, podían hacer una correcta interpretación del código, pues como los narradores debían ser personas especializadas en el manejo de la palabra para atraer la atención del escucha, más aún para sembrar confianza en la comunidad, pues, como se sabe, un buen dominio de la oralidad permite construir relaciones con los oyentes. Por ello, explica Walter Ong: “las culturas [...] verbomotoras probablemente den la impresión al hombre tecnológico de conceder

demasiada importancia al habla misma, de sobre evaluar la retórica e indudablemente de practicarla en exceso” (36) siendo el discurso oral el que regía la construcción de la cultural, era elemental el uso de la retórica para la transmisión de la información y que fue evidente durante el coloquio que se logró mantener una comunicación estable entre los participantes.

Esta retórica va acompañada del lenguaje corporal que solidifica el mensaje dado, puesto que las charlas “también incluye gestos, modulaciones vocales, expresión facial y todo el marco humano y existencial dentro del cual se produce siempre la palabra real y hablada” (Ong 17). Por esta razón, el cuerpo se vuelve otra vía para enseñar o expresar aquello que en los ritos religiosos, lecciones o amonestaciones era necesario dar a conocer. En este sentido, se puede hablar de la *memoria motriz* que se presentaba a través de las danzas mexicas que se expresaban en los rituales.

Ahora bien, estos elementos planteados no sólo refieren a la oralidad de la cultura mexica, también es evidente en las comunidades que hacen uso de la oralidad para la trasmisión de ciertos discursos aun siendo éstas de culturas escritas. Como es el caso de la predicación que más adelante se estudiará con el fin de reconocer cómo la oralidad es trabajada desde la construcción del pensamiento escrito de los españoles.

## **2. Predicación: la oralidad a través de la misión franciscana**

La predicación es un acto que arrastra una larga historia en las religiones, desde una visión generalizada, ésta tiene su inicio a partir del surgimiento de las creencias humanas que en su intento por sembrar en las comunidades una misma idea sobre la divinidad, exigió transmitir los conocimientos sobre dicha fe a través de la oralidad.

Es así, como esta práctica fue transformándose en el devenir de los siglos adaptándose a los tiempos, contextos y dogmas en los que era utilizada. En el caso del cristianismo, se reconoce

esta actividad desde el momento en el que se habla del origen del mundo y que será tomada como “el medio primordial de comunicación entre Dios y el hombre” (Murphy 275276), ya que de esta manera se lograba llevar la palabra del Padre a todos sus hijos por medio de un corresponsal encargado de dicho mensaje.

La predicación entendida ya como la intención de persuadir la voluntad del escucha con el objetivo de construir en el sujeto una idea sobre la fe que habrá de dirigir su propia vida, será vista como (Burke 7) “una instrucción manifiesta y pública en la fe y la moral que con celo sirve a la información de los hombres y transita por la vía de la razón y tiene como fuente la autoridad” (Murphy 313) de tal modo que se reconocerán tres elementos para la adquisición del mensaje de Dios. En primer lugar la figura divina que expresa el mensaje de salvación, por el otro la figura de poder que se encargará de transmitir dicho mensaje y, por el otro, la predisposición del individuo para adquirir el nuevo discurso, como se observará en los siguientes apartados.

## **2.1 Mensaje de Dios y Dios como mediador del mensaje**

Catalogar el sentido del mensaje en la predicación conlleva examinar los dos bloques en los que se divide la Biblia, primeramente porque el Antiguo Testamento referencia el momento en el que Dios da inicio a la predicación y se dirige de manera directa a ciertos individuos para que sirvan como interlocutores, llevando su mensaje, pues éste será la parte elemental de la evangelización.

Mientras que en el segundo segmento que alude al Nuevo Testamento ya no se insinúa la intervención directa del Padre es decir, la presencia de su voz para conocer su mensaje, ahora Éste mandará a su hijo como prueba viviente de su anuncio de salvación, el Kerigma, de manera que más adelante éste dará “una orden directa a sus seguidores que difundieran sus ideas a través del lenguaje” (Murphy 279), de tal modo que sus discípulos predicaron en nombre de Dios.

En el primer momento, se anuncia el valor de la Palabra. Dios en su grandeza se dirige a sus hijos y los exhorta, les hace saber su voluntad, por esta razón, su mensaje será el referente principal de la predicación. A partir de esto, san Pablo reconoce que “la eficacia del discurso predicativo depende, no de la habilidad retórica del orador, sino del don de la gracia divina, hecho tanto al orador como al oyente” (288), en este sentido, se consideraba que el mensaje era lo suficientemente poderoso para persuadir por sí mismo al individuo y el hecho de que no se consiguiera se aludía a la incapacidad del orador para establecer una relación con el Padre. El portador del discurso era tan sólo un instrumento del Padre para llegar a su hijo perdido.

De este modo, se puede advertir cómo se deja de lado la manera en la que se predica para llevar el mensaje, pues éste era el indispensable en la acción, como bien lo explica Burke retomando las palabras de san Anselmo, en donde explica referente a *Romanos* 10:17: “Así que la fe es por el oír [...], y el oír por la palabra de Dios” (27) de tal modo que una cadena de efectos en donde la intervención de la divinidad a través de la palabra del predicador permite hacer creer a la persona perdida.

En el segundo punto, que refiere a la llegada de Jesús como hijo directo del Padre, ocurre un cambio en la estructura de predicación, no se trata de qué se dirá sino de cómo se difundirá la Palabra de Dios pues, como es sabido, el uso que Jesucristo hace a las parábolas para transmitir su mensaje hace ver esta nueva forma en la que la Palabra se reformula para llegar a todos sus escuchas. En este sentido, el papel del predicador toma un papel primordial para el éxito de dicha difusión, debe hacer uso de sus capacidades para llegar a sus hermanos.

La predicación que conlleva este mensaje divino, como ya se dijo, no necesita de modos o maneras de transmisión del mensaje, pues cualquier persona puede fungir esta actividad, sin

embargo, “la predicación se convierte en responsabilidad fundamental de los seguidores de Cristo, en todo lugar y tiempo hasta la consumación de los siglos” (Murphy 280).

En párrafos anteriores se analizó observó que el Hijo de Dios exhorta a sus apóstoles y todo aquel que crea en su palabra debe llevar a los demás ese mensaje de vida y de alegría que su Padre ha anunciado. De este modo, la instrucción de los predicadores es esencial para la buena proclamación del mensaje, como Jesús lo hizo con sus discípulos al educarlos a base de parábolas. De este modo, es importante estudiar a los que se encargarán de esta tarea tan exhaustiva y arriesgada, pero que por pasión al Padre, cumplirán con el mandato impuesto por Jesús.

## **2.2 Predicador: transmisor del mensaje de Dios**

Tras la conquista de Tenochtitlán en 1521, comienza la inquietud por cristianizar al pueblo mexica que era visto como un pueblo entregado a la idolatría por su gran cantidad de referentes divinales distribuidos a lo largo de la ciudad. Este acto, dentro de la fe cristiana “era considerado un pecado contra Dios [...] constituía una transgresión del derecho divino” (Duviols 46), principalmente porque violaba el primer mandamiento de la ley de Dios, sobre todo debido a que se le quitaba protagonismo al dios cristiano como creador del ser humano, por lo tanto, el derecho de Dios a ser alabado por sus hijos.

Esta situación inquietó a Hernán Cortés que concebía llevar paralelamente la conquista militar y política con la conversión religiosa (Ricard 76) con el propósito de ir consolidando un nuevo territorio para los reyes españoles, como se muestra a continuación:

Todas las veces que a vuestra sacra majestad he escrito, he dicho a vuestra alteza el aparejo que hay en algunos de los naturales de estas partes para convertir a nuestra santa

fe católica y ser cristianos; y he enviado a suplicar a vuestra cesárea majestad, para ello, mandase proveer de personas religiosas de buena vida y ejemplo (Cortés 203).

Además, esta insistencia de Cortés por la petición de religiosos a la Nueva España era también por la falta de preparación que él y su flota tenían para llevar a cabo el adoctrinamiento del pueblo mexicana. Si bien, eran acompañados por dos religiosos, no eran suficientes para la gran tarea que tenían por realizar. Su solicitud vería resultados hasta 1524 cuando la primera empresa franciscana, conformada por doce frailes españoles, llegó territorio conquistado con un claro objetivo por cumplir: cristianizar a los indios para que abandonaran sus creencias paganas y se abrieran fielmente a la fe católica.

La llegada de los doce franciscanos marcó significativamente la historia de la cristianización, es verdad que no se trataba de los primeros misioneros en tocar tierra en el nuevo continente, pero sí en llevar a cabo una “evangelización metódica de la Nueva España” (Ricard 75), razón por la cual, se les consideran los primeros franciscanos en predicar en el Nuevo Mundo.

La predicación era responsabilidad de los seguidores de Jesucristo y especialmente practicada por aquellos que dedicaban su vida a la religión (Murphy 289) siendo así que los franciscanos debían trabajar por la salvación del pueblo mexicana haciéndoles ver que sus acciones idolátricas iban en contra del Padre, como se muestra en un fragmento del *Coloquio de los Doce*:

Nosotros venimos trayendo su reverenciado aliento, su reverenciada palabra [...] el rey de España, su nombre Carlos quinto, me lo dijo: [...] Mucho a ti te ruego que así a ellos les ordenes, a los que dedicas como maestros que enseñen la palabra de Dios, que les muestren la vida cristiana, porque ahora siguen a dioses que son cosas, los gentiles, que viven divinizando a los diablos (Cap. I: A. 40-45).

De esta manera, se presenta claramente cómo el primer vehículo para la predicación era la intención de salvar al Otro para que alcanzara el Reino de Dios, incluso este acto de llevar a la verdad a los indígenas traía consigo la idea de redimirlos aún a costa de que ellos se negaran puesto que era necesario no sólo transmitir el mensaje del Padre, sino conseguir una alma más para el Creador.

Esta condición de pecador por los actos de idolatría de los mexicas, será motivo para que el predicador actúe como remedio para la salvación de sus almas (Murphy 303), pues los franciscanos al reconocer que los indígenas son hijos del mismo padre, no podrán cometer negligencia en contra del propio deber que les ha impuesto el Creador, como lo señalaron en el *Coloquio*: “Y no es otra cosa por la cual hemos venido, sólo por compasión de vosotros, por la salvación vuestra. Nada de los que es terrestre, quiere el gran gobernante en las cosas divinas, [...] sólo ya todo es vuestra salvación, lo que él quiere” (Cap. I, F: 125-136).

Es clara la intención de los primeros doce franciscanos, el sólido planteamiento de su objetivo les permite hacer la distinción entre ellos y el resto de los españoles que se encontraban en el territorio quienes se dedicaron a la tarea de conseguir riqueza, al punto de maltratar, violar y asesinar a un gran número de mexicas. La explicación de los frailes con respecto a su llegada trae consigo una intención de paz y una especie de código de confianza con el fin de conseguir la transmisión del mensaje de salvación de la manera más óptima.

Esta labor se fundamentó en tres tareas esenciales que debieron cumplir los franciscanos: ante todo debieron inculcar la doctrina a los mexicas de manera que pudieran llevarlos por el buen camino de la salvación, en segundo lugar, exhortar a la buena conducta, ya que sólo por medio de ella se lograría la entrada al Reino de los Cielos; y por último, dar un buen ejemplo, ya

que resultaría paradójico y, sobre todo, inconcebible que fueran en contra de sus propios preceptos.

En este sentido, los franciscanos se apegaban a los ideales con los que habían sido enviados y trataron de ir en relación con ellos de manera que se alejaran de las riquezas materiales que los distrajera de su labor, de tal forma que consiguieron ser aceptados entre los indígenas “debido a su aspecto pobre y humilde, indicaciones para ellos de santidad” (Gómez & Soto 285) ya que los indígenas encontraban relación entre las predicaciones de los frailes con sus actos, cosa que no sucedía en absoluto con la ambición de los soldados españoles, además que así eran vistos como semejantes a ellos.

En el apartado “Mensaje de Dios y Dios como mediador del mensaje”, se mostró como la divinidad cristiana es quien interviene directamente en el proceso de predicación, en esta dinámica, el franciscano es el que se encarga de seleccionar las herramientas para dicha transmisión del mensaje de tal manera que debe ejercer en todo momento la observación y análisis de su público con el fin de reconocer las problemáticas que éste presenta; es decir, los tipos de pecados que los aquejan (Murphy 302) para que, de este modo, intervenga de la manera más productiva.

A la llegada de los franciscanos a Nueva España ya tenían un panorama de la situación por los referentes de Hernán Cortés que daba en sus cartas, sin embargo, es a través de su propia evaluación de la realidad mexicana que logran vislumbrar la magnitud del problema, así como lo señalan durante su intervención en el *Coloquio*:

—Escuchad, amados nuestros, en verdad nosotros sabemos, hemos visto y hemos escuchado que vosotros, no ya uno, sino muy muchos, tan numerosos son los que tenéis por dioses, a los que honráis, a los que servís. No pueden contarse los esculpidos en

piedra, en madera, que vosotros habéis diseñado, y que tenéis por dioses (Cap. IV, B: 397-407).

Como se muestra, es de imaginarse que en el trayecto realizado por los franciscanos de las costas del Nuevo Mundo a Tenochtitlán se percataron de la existencia de múltiples figuras a las que se les confería tributo. El trabajo de los frailes girará en torno a demostrar cómo no son dioses verdaderos aquellos a los que les rinden culto los mexicas, y todas sus opiniones y ataques irán contra este hecho.

El papel del predicador como proclamador del mensaje de Dios, necesita a un auditorio que requiera la dirección de éste, de tal forma que uno de los elementos más importante después del mensaje, en esta dinámica predicadora será el público mismo que escuchará la Buena Nueva, pues sin él se verá frustrado el proyecto de Dios. Por esta razón, el predicador debe valerse de recursos que permitan hacer llegar esta enunciación, el primero de ellos trata de crear un interés recíproco entre el orador y los oyentes como san Gregorio señala:

Porque en verdad le es muy difícil al predicador que no es amado, por muy bien que predique, lograr que se le escuche con buena voluntad. Por tanto, el que está sobre los demás debe empeñarse en ser amado, con el objeto de que lo escuchen (Prevosti 5).

En este sentido, los franciscanos fueron muy conscientes de este aspecto y desde un principio se concentraron fuertemente en construir una igualdad entre ellos y los asistentes mexicas quienes eran los dirigentes del pueblo indio, es decir, los *tlatoani*, como se evidencia en el texto de Sahagún: “Que no en algo os hagamos errar, no nos miréis como si estuviéramos por encima, porque nosotros sólo somos semejantes vuestros, también nosotros somos *macehuales*, gente de pueblo, también somos hombres, como vosotros sois, de ninguna manera somos dioses” (Cap. I, A: 26-31).

En este sentido, tal este despeje que hacen los franciscanos ante el discurso de los indígenas sobre los españoles vistos como dioses, conlleva aclarar que ellos son mensajeros de Dios y que su palabra es la que vale no su figura humana con el fin de instaurar un espacio en el que pueda desarrollarse con libertad la comunicación y por lo tanto, una trasmisión del mensaje divino, sobre todo que reconocieran los mexicas la presencia de un ser todopoderoso que gobierna todas las cosas de la tierra y que ellos son únicamente representantes de su poder, portadores de su palabra.

Los *tlatoani* que habían sido escogidos por los franciscanos para llevar a cabo el coloquio por tratarse de los jefes indígenas, cederán su lugar a los sacerdotes de la comunidad, los *quequetzalcoa* quienes, como ya se vio en los primeros temas del presente trabajo, se encargaban de las cuestiones religiosas del pueblo, puesto que los dirigentes reconocieron su desventaja en los asuntos religiosos al no ser el área en la que ellos servían y, por lo tanto, no poder dar explicaciones y respuestas a los cuestionamientos lanzados por los franciscanos.

### **2.3 Estilo de predicación**

Los primeros franciscanos llegaron a Nueva España sin tener una base teórica evangélica a la cual apearse, estos debían aprender la teología de un lugar totalmente desconocido al punto que los superiores de los *Doce*, en España, esperaban ansiosos sus respuestas para conocer el mecanismo de evangelización llevado a cabo (Duverger 102-103). La presión de cristianizar al pueblo indígena, la exigencia de reportes por parte de los directivos y la falta de conocimiento sobre la nueva cultura, llevaron a los franciscanos a tomar una resolución dura en la que no daban paso a empaparse del Nuevo Mundo.

A partir de esta visión, comenzaría un rechazo contra todo aquello que pudiera alejarse de la idea de Dios, más aún, de la forma de concebir la realidad. Esto generó la iniciación de uno de

los procesos más intempestivos de los métodos de colonización, hacer uso de la *tabula rasa* aunque ésta “entrañaba el mal de hacer a un lado elementos preciosos, pero llevaba en sí las ventajas de ser sencilla y clara y, probablemente, ponía a salvo de muchos experimentos aventurados” (Duverger 102-103). Este procedimiento empleado por los misioneros, se caracterizó por acabar con todas las conexiones del pasado llevándolo no a un perfeccionamiento del medio (religión), sino una renovación total de la vida, es decir, un *reparto a cero*, borrar todo lo “maligno” de la cultura indígena (Ricard 105).

Con lo anterior no se trataba de mejorar lo que ya existía, como se hizo con la cultura helenística o romana “que el cristianismo ‘trabajó’ por dentro y sin destruirlas, las transformó en las culturas de las cristiandades bizantina, copta, georgiana, armenia, rusa o latino-germana desde el siglo IV d. C.” (Dussel, “El ‘diálogo’” 197), más bien en fundar la religión cristiana desde los restos de la cultura indígena que a la larga se transformaría en una estrategia que uniría la religión mexicana y la cristiana de tal modo que no se pudiera distinguir una de otra y, por lo tanto hubiera una aceptación de las dos, como se verá más adelante.

Por otro lado, esta idea de predicación se manifestaría fuertemente desde el primer contacto con los mexicas. El coloquio organizado por Cortés no tenía otra intención de mostrar la supremacía del dios cristiano en donde, de acuerdo al registro que ha dejado Bernardino de Sahagún, de estos catorce capítulos sólo en dos ocasiones se halla la voz de los poderosos mexicas. Este ahogo de la voz indígena termina por representar de manera concisa el proceso de cristianización trabajado por los frailes ya que significó el empleo de la *tabula rasa* en el mismo diálogo, pues se elimina por completo en el resto de los apartados el discurso de los *quequetzalcoa*, para después, casi al final del coloquio, hablar de un convencimiento indígena.

Este poder de los vencedores les permitió cambiar la dinámica del diálogo que había comenzado incorporando a los *quequetzalcoa* en el discurso, es decir, permitiendo su participación; para después volcarlo en una especie de disertación evangélica donde sólo prevaleció la voz de los frailes que se dedicaron a enaltecer su doctrina utilizando ejemplos que mancillaran las creencias indígenas. En este sentido, James Murphy señala de manera directa cómo para los predicadores “la dialéctica fue siempre reconocida universalmente como un arte de intercambios entre personas, mientras que la predicación fue siempre un discurso ininterrumpido” (332) de manera que, desde el inicio del coloquio, la finalidad del coloquio no era conocer los fundamentos religiosos de los nahuas, sino comenzar la evangelización que, como se verá más adelante, tenía su importancia en conservar el mensaje de Dios para las futuras generaciones y salvar las almas de sus fieles.

La predicación franciscana estaba sujeta principalmente a las Sagradas Escrituras que dirigían las enseñanzas de los frailes, éstas contenían los ejemplos, las evidencias y los argumentos para fundamentar la evangelización que estaban llevando a cabo los cristianos. Los temas que trataba eran sacados de cualquier parte de la Biblia dependiendo de cuál fuera el sentido con el que se consultaba (Murphy 355) y a partir de éstos se realizaba una lectura que permitiera comprender aquello que se quería de tal forma que existían varias formas de leerla: el sentido literal o histórico, tropológico, alegórico y anagógico (327).

A partir de este tratamiento de los sentidos del texto bíblico “la materia por estudiar es la fe y las buenas costumbres, así como sus contrarios, y las virtudes y los vicios” (327) por esta razón, gran parte del coloquio se centró en enfatizar los desenfrenos de los mexicas que se alejaban de la regla moral española y, sobre todo, la idolatría que será el tema principal del

*Coloquio*, como el uso del pasaje bíblico de Caín y Abel en el que tratan de mostrar cómo es que el diablo se mete al corazón de los hombres y los hace atacar a su propia sangre:

Así la privación, toda sobre nosotros arrojó nuestro enemigo Lucifer, los amigos de él, todos éstos, a los que llamáis dioses. Y tuvieron hijos [Adán y Eva] les nacieron dos hijos, el nombre de uno fue Caín, el mayor, y el nombre del otro Abel, el menor. Pero el odiador de la gente, el diablo, engañó a Caín, para que matara a su hermano menor, Abel (Cap. XVI, C: 1937-1944).

Con esto se pretendía mostrar cómo ellos, los mexicas, habían sido engañados para que arremetieron en contra de sus hermanos que eran sacrificados en nombre de sus seres divinos, plantando así la muerte, la guerra y destrucción. Estos discursos proclamados por los franciscanos comprendían una estructura concreta que permitía llevar el mensaje de Dios hasta los oídos de los indios, esta forma de construir su discurso se halla bien delimitado en el *Coloquio de los Doce*.

El discurso religioso de los predicadores presentaba una estructura dirigida a la memoria de los oyentes, pues más que ayudar al orador a tener un orden en sus ideas, refiere más a la retención del mensaje por parte del auditorio, ya que éste es el fin de la predicación (331). De esta manera se conseguía introducir al indio en la nueva religión y generarle una disponibilidad para el mensaje religioso.

En este aspecto, “la predicación no es más que la difusión organizada y benéfica de la palabra de Dios” (344), por este motivo la predicación tendrá una división de introducción, argumentación y conclusión en donde se debatirán las nociones religiosas tanto cristianas como mexicas. Los franciscanos comenzaron por explicar cómo ellos fueron enviados por el Señor para salvar a las almas de los que viven engañados por los ídolos. Posteriormente, en sus argumentos, comentaron cómo nunca han tenido ese encuentro con los dioses mexicas, por lo

que no es posible que existan. Después pasaron a una especie de conclusión, que consistió en dejar suspendido el mensaje para que los mismos indígenas reflexionaran sobre este anuncio, logrando así conseguir la atención de los mexicas.

A continuación, en los siguientes apartados se plasmarán las siguientes nociones de la estructura temática de la predicación, con el fin de advertir cómo fue el proceso retórico llevado a cabo por los franciscanos para conseguir el convencimiento de los mexicas.

### **2.3.1 Introducción**

Los franciscanos comienzan por presentarse, decir quién los manda y cuál es el motivo de su visita, los mexicas están impresionados, no conocen nada de lo que se les habla, sólo pueden presentir que, después de todo lo vivido, nada bueno vendrá de esta visita. El acercamiento de los frailes fue de gran relevancia para el curso que tomará la predicación, puesto que tratarán de fundar un ambiente de cordialidad entre los participantes, el hincapié de que ellos no son más que seres humanos, la necesidad de convertirlos por su propio bien y la búsqueda del convencimiento más que de la fuerza, será el encauzamiento a su gran faena con el objetivo de conducir más almas a la casa de su rey.

De acuerdo a la retórica de Roberto de Basevorn en su obra *Forma predicandi* (1322), existían tres tipos de introducción: por una autoridad, con un argumento y con ambas cosas. En la predicación franciscana destacó principalmente “por autoridad”, en este sentido, puede observar cómo al iniciar el discurso los franciscanos explican que han sido enviados por el Papa para que convierta al nuevo pueblo, siendo esto la razón de su llegada como se muestra en la siguiente cita:

—Cuando así lo oí, entonces luego convoqué [...] a todos mis hermanos menores, los cardenales, ante ellos expuse, les hice escuchar su palabra [...] de mi querido hijo, el

emperador. Entonces dialogamos, nuestra resolución se hizo de que fueran allá nuestros enviados [...] para ir a enseñarles la preciosa palabra del Señor Nuestro (Cap. I, D: 84-101).

Como se observa, los franciscanos exponen que han sido enviados por los cardenales y, en palabras del Papa, presentan que su misión será convertir a las almas indígenas para su salvación, ellos son los enviados para adoctrinar al pueblo mexicana, esto es que se les ha dado el poder religioso para convertirlos. De esta manera, los franciscanos establecen que ellos sólo vienen a cumplir el mandato que les ha dado el Santo Padre, como lo llaman los misioneros, quien se ha preocupado por el pueblo indio confundido por los ídolos a los que adoran mostrando así bondad en su misión.

### **2.3.2 Argumentación**

Los franciscanos al escuchar la decisión de los mexicas en el capítulo VI del *Coloquio*, replantean su proceso de adoctrinamiento con el fin de lograr la comprensión y, sobre todo el convencimiento de los postulados que estaban defendiendo, para ello siguieron una secuencia en la construcción de su tesis: “recursos a la autoridad, uso de figuras y simbolismo metafórico, razones y causas, ejemplos, y testimonio de la historia” (Murphy 346).

En estos recursos de la autoridad, se establece lo que ya se ha mencionado en otros apartados sobre quién fue el que los envió y su importancia para la transmisión del mensaje de Dios. Por otro lado, el uso de figuras y simbolismo metafórico se traduce como los recursos retóricos que emplearon para el convencimiento de los mexicas que se estudiarán más adelante. Junto a estos, las razones y causas, ejemplos y testimonios de la historia a los que van evocando los frailes para evidenciar la magnificencia de esta divinidad cristiana, que contradecía a lo que tenían preconcebido los mexicas.

Ahora bien, en el uso de las figuras y simbolismo metafórico alude a los elementos que utilizaron los franciscanos para comparar o contextualizar la situación de los mexicas en cuanto a la fe; es decir, plantearon hechos que sirvieran de símil entre la forma cómo vivían los indios y el sentido del mensaje en que ellos pudieran ver reflejada sus condiciones. Un ejemplo de ello está en la referencia que hacen a la caída de Lucifer del Paraíso, el cual evoca la situación de los dioses mexicas, pues estos son, para los franciscanos, ángeles que cayeron del cielo por la ambición de ser más que Dios mismo:

En verdad luego que aquellos malvados [...] del interior del cielo, fueron arrojados, entonces vieron de qué forma podrían abominar del todo al Dador de la vida [...] Vosotros pensabais que gracias a ellos vivíais, que ellos os daban, vuestro alimento, vuestro sustento, y todo aquello que es de la tierra. Pero no es verdad, porque ellos sólo son vuestros enemigos (Cap. XI, AE: 1481-1600).

En esta cita, es clara la metáfora que hacen los franciscanos para evidenciar el origen de las divinidades indias y cómo es que han sido engañado los mexicas. Se trata aquí de hacerlos ver que la existencia de tales dioses se debe a una venganza contra el Padre, este símbolo del mal, como lo es Lucifer, tratan los franciscanos de hacerlo encajar con las características de las deidades indígenas para que, de este modo se establezca una conexión de similitud.

Para el siguiente punto de los recursos empleados por los franciscanos se halla las “razones y causas”, éstas van en relación a las deducciones que han formulado los *Doce* para no creer en estas deidades mexicas que carecen de semejanza con su Señor y de las cuales jamás han oído hablar en su vida: “Escuchar, si los vuestros fueran dioses verdaderos, ¿acaso no, también nosotros, por tales los tuviéramos? ¿Acaso no también les pidiéramos, nuestro sustento, nuestro alimento? ¿Y acaso no fueran en todas partes, en la tierra también invocados, suplicados?” (Cap. VIII, A: 1076-1084).

Este razonamiento al que llegan los franciscanos ya había sido utilizado por los *quequetzalcoa* en el capítulo VII, cuando ellos también refieren a que nunca sus ancestros hicieron alusión a este dios crucificado. Este contraargumento sugiere de manera muy enfática cómo se trata de dos ideologías que se encuentran, pero que la necesidad de ambas es llevar a la otra a su fe, puesto que no puede existir dos con las mismas capacidades, sino que una de las dos debe ser menor (dialéctica). Ante ello, los franciscanos sugieren cómo es que jamás habían escuchado sobre tales dioses y a través de “ejemplos, y testimonios de la historia” remarcan la manera en que su Dios ha estado siempre al pendiente de ellos, desde el principio de los tiempos: “Sobre todo, a nosotros nos ama, a nosotros, los hombres, a nosotros macehuales. Porque todo lo que él hizo, todo por nosotros lo hizo, todo para hacernos merced, todo lo que nosotros necesitamos, todo [lo que] a nosotros [...] sirve” (Cap. IX, C: 1275-1280).

Aquí, el ejemplo más que testimonio, pues no se trata de una experiencia de vida, sí alude a una insinuación del pasado, específicamente a lo descrito en el Libro del Génesis, se evidencia la grandeza de Dios que al amar tanto al ser humano le dio todo cuanto necesita y es a partir de este referente que argumentan la grandeza y bondad de su Señor. Como se observa, se trató de una secuencia argumentativa en donde se proyecta primero el origen de los dioses mexicas con el fin de demostrar la maldad de la que procedían y situar al indígena en la idea de cómo todo lo que venga de ellos es malo, después los franciscanos explican por qué no pueden creer en estos seres divinos, primeramente porque nunca escucharon sobre ellos y como resultado, la imposibilidad de servirlos.

Por último, una vez que se han rebajado las deidades mexicas y que se ha puesto en tela de juicio su existencia, se esboza la superioridad del dios cristiano que con amor lo ha creado

todo para sostener a sus hijos. Esta estrategia permite menguar la seguridad de los *quequetzalcoa* que les permitió exponer sus argumentos en contra de la deidad católica.

Como se verá en el segundo capítulo, se trató de un procedimiento que terminó por apoyar a los franciscanos que tenían a su favor la condición de vencedores. Ahora bien, el último de los recursos de la estructura de la predicación corresponde a la conclusión, la cual, como se verá más adelante, no tiene un fin claro en el *Coloquio de los Doce*, dado que se trata de un texto incompleto, sin embargo, es posible situar el momento en el que se empieza a Desarrollar.

### 2.3.3 Conclusión

El cierre de la predicación debe entenderse en este tratamiento como los momentos en que se corta el discurso por parte de los frailes, ya que, como es sabido, no se halla completo el *Coloquio de los Doce* y no es posible comprobar de manera clara la existencia de una conclusión como tal de este encuentro; sin embargo, es interesante estudiar los instantes en que la predicación es suspendida porque, como Murphy explica en su libro *El arte de la predicación*: “el predicar requiere un espacio de tiempo que no sea ni demasiado corto ni demasiado largo” (351).

Bajo esta regulación, lo atractivo es qué dejan los franciscanos para que se reflexione en estos cortes temáticos para los *quequetzalcoa*, pues como se verá a continuación, se reconoce que estas pausas en el discurso doctrinal tienen como propósito generar un estado de conciencia y meditación para los sabios indígenas que se disputen la fe de sus dioses:

Pero ahora, si no queréis escuchar [...] Dios que ha comenzado vuestra ruina, la llevará a término [...]. Cuando hubieron escuchado esto los gobernantes, entonces rogaron a los sacerdotes [...] Entonces los doce padres dijeron: —Amados nuestros [...] para que así se tranquilice vuestro corazón, es necesario que primero os hagamos oír [...] Mañana, al amanecer, cuando salga el sol, habrá que volver (Cap. VIII, BC: 1140-1179).

En estos cierres que evocan los franciscanos traen consigo una cualidad de *amarre*, es decir, que antes de tener que retirarse, lanza un discurso en el que se compromete al oyente a regresar con la intención de terminar la escucha de aquella doctrina. En esta cita, se utiliza la amenaza en donde si los *quequetzalcoa* se rehúsan a aceptar la palabra de Dios, éste acabará con ellos; mediante esto, se consigue la atención del participante en cuestión y con ello, que los franciscanos tengan el dominio del discurso que se habrá de continuar para el siguiente día, aquí lo importante es quien tiene la última palabra.

### **2.3.4 La Biblia: papel de las escrituras en el proceso de predicación**

El *Coloquio de los Doce* no sólo representó el primer contacto entre franciscanos y mexicas, sino el inicio de la catequesis cristiana. Esta doctrina tendría sus bases en las Sagradas Escrituras que marcarían la pauta a seguir en cuanto a la moral, las formas de vida que debían seguir los fieles para llegar al Reino de Dios, incluso para los predicadores representaba, aún en el presente, una especie de manual para enseñar la religión cristiana.

En este encuentro de líderes religiosos, los frailes utilizarían algunos pasajes de la Biblia para representar sus argumentos, pues en ellos se hallaba el mensaje que Dios quería darles a sus hijos perdidos de tal modo que tanto las Escrituras así como la retórica, serían el vehículo para llevar la Palabra a las mentes y corazones del pueblo (Murphy 332). En este sentido, James Murphy plantea a través de los señalamientos de Tomás Salisbury en su obra *Summa de poenitentia* que “la página sagrada tiene sus tópicos [...] Así, pues, las Escrituras, con la ayuda de la teología, son la fuente básica del predicador: le suministran demostraciones válidas y probables” (330). De esta manera, durante el coloquio se tomarían algunos pasajes bíblicos para introducir a los mexicas en el mundo cristiano.

Estos temas fueron seleccionados rigurosamente por su contenido, se trataba de dar un panorama de la figura religiosa de Dios, un acercamiento a la explicación de Éste, el mundo que creó y cómo habrá de obrar con aquellos que se han alejado de sus preceptos, los cuales no sólo representaban en el surgimiento de la fe cristiana, sino que al mismo tiempo, fungía como pruebas del mismo Creador que daba para demostrar la verdad de su religión y la antigüedad de ésta. De tal modo, el uso de la Biblia quedó registrado en los últimos cuatro capítulos del *Coloquio* con una función específica para cada tema. En el apartado X y XI, se presenta una breve semblanza de la traición de Satanás hacia Dios, su destierro y los males que hace al mundo:

El Dador de la vida [...] cuando aún no había principado la tierra, el mundo [...] primeramente hizo su palacio [...] Y luego hizo, a los que no pueden contarse [...] (a los llamados ángeles) [...] Pero uno de ellos el que era mayor, que estaba al frente de los otros, que los sobrepasaba en hermosura, en fuerza y sabiduría [...] quiso ser aún más, dijo: —Yo seré igual a Dios (Cap. X, AB 1330-1376).

La mención de la rebeldía de Satán era un argumento de cómo hay otros seres que quieren ser como Dios Padre, en este sentido, dentro del contexto mexicana, trae consigo una carga simbólica más allá del referente religioso, es decir, se interpreta notablemente que la introducción de este tema era mostrar la falsedad de los dioses indios. En base a esto, se lograba a su vez reflejar la supremacía de esta deidad cristiana al estar sobre las otras figuras religiosas. En el capítulo XII ya se hablará de la protección de los ángeles del Padre que han bajado a la tierra para ayudar a los seres humanos en la lucha contra el mal.

Ahora bien, ya mostrado quién es el verdadero dios, se pasa a manifestar la grandeza de éste. En las últimas secciones del *Coloquio* se relata la creación de la tierra, la historia de Caín y Abel, al igual que de Noé para expresar las bondades de Dios y las consecuencias de desobedecer al Padre, de estas menciones, la más importante será sobre el origen de la vida, pues

contrastará con la concepción del mundo mexicana que era concebido a partir del sacrificio de dos dioses (Quetzalcóatl y Tezcatlipoca) para la creación del Quinto Sol que permitió dar vida a los seres humanos.

Por otro lado, es importante resaltar que el uso de la Biblia no sólo fue para sostener los argumentos de los franciscanos, sino también como una herramienta de acercamiento hacia los *quequetzalcoa*, pues estos hallarían una relación entre sus encargos como protectores de la religión; esto es que, por un lado, los *quequetzalcoa*, como ya se mencionó en temas anteriores, eran los encargados de llevar los códices, “los libros de tinta negra y tinta roja”, y de las actividades religiosas, del mismo modo, los franciscanos traerán consigo la Biblia en donde se mostrará la historia del pueblo cristiano, aún más significativo, la Palabra de Dios:

Nosotros somos doce. El que nos envió es el gran gobernante en las cosas divinas de la tierra [...] Y a nosotros nos hizo entrega, hemos traído su autoridad y también el libro divino. Allí está [...] su palabra, del que es único, verdadero Dios, del que son los cielos, del que es la tierra, el Dador de la vida, al que vosotros no habéis conocido (Cap. I, F: 101-124).

Los franciscanos resaltan aquí cómo han sido enviados para llevar el mensaje de salvación por obra de Dios y mandato del Papa, y la herramienta que habrán de utilizar para evangelizar a los mexicanos resaltando que ellos traen la verdad, verdad que desconocen los indios. Esta semejanza, en la función de los participantes, será reconocida por los sacerdotes mexicanos y se hará notar cuando al principio del Capítulo VII intervengan dirigiéndose a ellos como los que también llevan a cuentas los asuntos divinos. De tal modo que dicha relación permite una apertura a las palabras de los frailes y, por lo tanto, un trato más íntimo entre los participantes.

De acuerdo a lo estudiado en los temas anteriores, es posible reconocer de manera directa la trascendencia de la predicación en el proceso de conquista indígena, pues no se trató sólo de

convertir a un pueblo juzgado como pagano, sino de conseguir la conquista espiritual del pueblo mexica para llevarlo a la verdad y la salvación del pecado. Este proceso de convencimiento por parte de los franciscanos para que los indígenas abandonaran su religión, traía aparejado llevar a la buena conducta a los individuos y disuadirlos “del mal comportamiento” (Murphy 329). Es evidente que esta mala actitud está considerada desde la perspectiva religiosa y entendiendo con esto que las prácticas de los sacrificios humanos, la poligamia, la adoración a múltiples dioses que eran representados a través de la naturaleza, entre otros, son, dentro de la religión mexica, parte de la propia cultura y que representan manifestaciones religiosas.

Esta idea de corregir al mexica perdido en la idolatría constituía el pensamiento de la época en donde, al descubrir el Nuevo Mundo se lograría a través de la guerra y la evangelización un reacomodo cultural de acuerdo a las ideas europeístas que dictaban las formas de vida de manera que el papel de la religión se concentrará en “el anuncio y la instrucción” (Murphy 327), donde el mensaje de Dios se tomaría como punto de partida para fundar una fe generalizada.

Esta característica llevará consigo la idea de ver al indio como un ser que no es ya una bestia, pero tampoco plenamente un ser humano. De esta manera, “la identidad biológica ya lleva aquí una suerte de identidad cultural (frente a la religión: todos son llamados por el Dios de los cristianos, y es un cristiano el que decide cuál es el sentido de la palabra <salvación>” (Todorov 175) de tal modo que la cultura se vuelve biológica y se busca con ello justificar los mecanismos de imposición religiosa. La predicación permitirá reconocer que se le ha conferido un nuevo estatus al indio, por el cual, sólo a través de la buena práctica de la fe y el abandono total de sus divinidades, logrará demostrar que no se trata ya de un aborígen, sino de un ser capaz de razonar las bondades del dios cristiano.

**Capítulo II.**

**Discursos de poder a través de la oralidad en el *Coloquio de los Doce***

## **1. El discurso religioso y social como motivación franciscana para la conformación de una sola fe**

En el presente capítulo se trabajarán las nociones de discurso y poder como elementos de gran relevancia para el estudio del *Coloquio de los Doce*. Esto a razón de tratarse de un texto resuelto a manera de diálogo en donde los participantes defienden sus creencias frente a las propuestas del otro. La predicación será la herramienta discursiva de los franciscanos, mientras que los *quequetzalcoa* sólo podrán exponer el nacimiento de sus cultos religiosos, cuestión que los pondrá en desventaja frente a los religiosos.

El *Coloquio* es un manuscrito que se basa en el discurso de los personajes, las acciones que estos pudieran haber realizado durante el coloquio (gestos, movimientos, etc.) queda de lado, nunca es referido por el escritor. En la palabra de los personajes se haya construido los hechos del relato. En la diégesis del texto, no son las acciones los que permitan advertir lo que ocurre, sino que a través de las aportaciones discursivas de los personajes se plantea la problemática de la situación desarrollada en un ambiente pasivo. Como lectores, sólo se puede confiar en lo que discuten y comentan los participantes, no hay narradores que sugieran actuaciones contrarias a lo que dicen hacer o creer los franciscanos así como los mexicas.

De acuerdo a lo anterior, los personajes, así como el escritor, infligen un poder sobre los lectores. Sólo aquello que discuten podrá conocer el lector, puesto que no hay un narrador que disponga de libertad para informar más allá de lo referido por los participantes. Junto a esto, el escritor posee un poder aún mayor al ser él quien cuente la historia de este primer contacto religioso, se trata aquí de un poder de conocimiento que se refleja en las siguientes preguntas: ¿ocurrió o no este supuesto coloquio? Y si es así ¿sucedió tal y como lo relata Sahagún? Todo

ello para llegar a la principal interrogante: ¿qué quiere imprimir en las conciencias de las futuras generaciones?

A continuación, se abordarán los mecanismos de poder y discurso empleados por el autor en sus personajes para plasmar en ellos una ideología de dominación que habrá de llegar al lector a manera de discurso en el que busca demostrar la diferencia entre civilización y barbarie a través de la superioridad de los españoles frente a los mexicas. Para ello, se utilizarán los criterios filosóficos propuestos por Michel Foucault respecto a los usos del poder (Castro) y los dispositivos de implementación en una sociedad. El conflicto a resolver será cómo ocurre el enfrentamiento de una civilización frente a otra para comprender el panorama histórico que sugiere el *Coloquio*.

Para comenzar, es importante resolver qué se está tomando por discurso, de acuerdo a los criterios de este filósofo francés para determinar el funcionamiento de éste y sus características. Foucault define al discurso como aquel “constituido por un número limitado de enunciados para los cuales se puede definir un conjunto de condiciones de existencia” (Foucault, *La arqueología* 153). En este sentido, el discurso funciona de dos maneras, como una herramienta destinada para la producción de dichas condiciones de existencia en donde se formulan los modos en que vivirá una sociedad. Así como también de reproducción, pues a través del discurso se impone a otros las condiciones en las que debe vivir y se fortalecen las normas de una sociedad.

En este sentido, el poder se imprime en el discurso con miras a modificar o reforzar la vida cotidiana del individuo por medio de la categorización y marcación de su individualidad imponiéndole una ley que debe tomar como verdad reconociendo y reproduciendo el mismo patrón (Foucault, “El sujeto” 9). Los franciscanos inician el diálogo con un claro objetivo: convertir a los indígenas para salvarlos del pecado de idolatría:

Sepa Vuestra Santidad [...] que mis españoles an descubierto una tierra muy grande [...] llena de muchas gentes [...] los quales son indios y los conquistaron de su voluntad, ya son mis vasallos: suplico a Vuestra Santidad que mandéis embiar predicadores, que los prediquen la palabra de Dios, y los instruyan en la religión christiana —porque todos son ydólatras gentiles; — (Sahagún, 79).

El descubrimiento del Nuevo Mundo se concibió como quien encuentra una moneda en calle, España posee todos los derechos sobre el nuevo territorio. Esto se traduce en un poder sobre las mismas personas que lo habitan. Según el criterio de poder de Michel Foucault, los españoles operaron sobre los indígenas categorizándolos como vasallos del rey y, por lo tanto, como parte del reino español, los cuales debían actuar, en la medida de lo posible, como españoles. Para lo cual, era necesario implementar estrategias para la incorporación de los indios a la sociedad española, que sería resuelto a través de la doctrina cristiana.

El proceso de cristianización española tiene sus orígenes en la reconquista de los reinos españoles frente a las distintas religiones que poblaron el territorio, iniciado con la llegada de los Reyes Católicos. Los españoles, para el momento de la Conquista, ya conocían de alguna manera los medios para proceder en la conversión de un territorio. La posibilidad de llevar a cabo una conversión masiva de indígenas implicaba la asimilación de grupos estratégicos a la fe cristiana para que estos evangelizaran desde el núcleo de la sociedad, es decir, que reforzaran el discurso religioso de los misioneros españoles y vigilaran a la comunidad indígena, como lo hicieron los niños cuando fueron educados por los frailes y devueltos a la sus casas con el propósito de acusar a los indios que realizaran prácticas “paganas” (Ricard 391).

En este sentido, resulta revelador reflexionar respecto a los participantes del *Coloquio*. No son cualquier grupo de la escala social, tanto franciscanos como *quequetzalcoa* cumplen con una de las tareas más importantes de ambas culturas, la representación, cuidado y dirección de las cuestiones religiosas. De este modo, al enfrentarse estas figuras tan representativas se busca

demostrar quién posee poder sobre el otro: “el poder es algo que funciona a través del discurso, porque el discurso es, él mismo, un elemento en un dispositivo estratégico de relaciones de poder” (Foucault, *El sujeto y el poder* 465). De tal modo que es por medio de este sistema de enunciado que se logra erigir el poder. No sólo es una vía por la que se propaga, sino también una herramienta para solventar aquellos principios que las estructuras establecen.

Michel Foucault ha planteado que el discurso como productor y reproductor de poder responde al medio social que lo influye, es decir, de acuerdo a las necesidades que requiera la sociedad, es como se construirá el discurso. El sociólogo francés citado por Edgardo Castro en su obra *El vocabulario de Michel Foucault* aclara que las prácticas discursivas “toman cuerpo en el conjunto de las técnicas, de las instituciones, de los esquemas de comportamiento, de los tipos de transmisión y de difusión, en las formas pedagógicas que, a la vez, las imponen y las mantienen” (141), es aquí que estos discursos terminan por ser las mismas técnicas que reforman al sujeto en el ambiente social. Este poder se filtra a través de las construcciones discursivas y permite a las estructuras sociales vigilar, regular y mantener alienado al sujeto.

En el *Coloquio* esto se percibe claramente en las medidas que toman los franciscanos para referir a las consecuencias que pueden sufrir los mexicanos si se oponen a la evangelización cristiana: “Por esto nos ha enviado acá el gran Sacerdote de todo el mundo para que os instruyamos en cómo aplaquéis al sólo verdadero Dios porque no os destruya del todo” (Sahagún 81). Los franciscanos comienzan por aludir que su misión tiene como propósito salvaguardar la integridad de los indígenas frente a la ira de Dios, por lo que su predicación debe ser escuchada y sus palabras tomadas con seriedad. Su presencia es redentora y, por lo tanto, cargada de poder, pues debe ser obedecida.

En este sentido, la predicación como recurso discursivo de los franciscanos, busca persuadir a los oyentes que se muestran perplejos ante las palabras de los frailes que buscan implantar la nueva fe. Una religión que impacta en todos los aspectos de la vida indígena, del mismo modo como operaban las creencias prehispánicas. De tal forma que el cristianismo aglutinará no sólo a las prácticas religiosas de los indígenas, sino a su propia cultura. Recuérdese que las culturas precolombinas se cimentan en la religión.

Esto implicará la transformación de la cultura hacia la reproducción de las formas de vida española, la organización de la vida, la incorporación de una historia entendida como campo científico, el intento por explicar el origen de las comunidades indígenas, etc., supone la imposición de una civilización sobre otra que se considera barbarie: “La ‘civilización’, la ‘modernización’ inicia su curso ambiguo: racionalidad contra las explicaciones míticas ‘primitivas’” (Dussel, “De la ‘Conquista’” 75).

De acuerdo a esto se trata de incorporar al indio a este nuevo régimen que les exigirá modificar sus modos de vida y adoptar una religión que carecía de fundamentos para ellos, más aún, indicará reconocer su condición de “incivilizados” y ver al español como aquel que viene a darles la cultura, cuando ellos mismo poseían una, como se muestra en la siguiente cita:

Y hay otras gentes en la tierra que han sido instruidas, han escuchado la palabra divina. Pero vosotros, después de que habéis sido vistos [...] por eso hacia vosotros nos envió él para que también a vosotros con la palabra divina os ilumináramos, os mostráramos, os enseñáramos, para que así vosotros lo conociérais, venerárais y obedeciérais (Cap. II, B: 193-206).

En la cita anterior, se marca cómo los franciscanos fueron enviados para practicar el discurso que habría de integrar a los indios en esta nueva lógica española que exigía la unificación en una misma fe, la católica por excelencia. Por este motivo, se puede advertir lo que esperan los frailes

de los mexicas, conocer a Dios, venerarlo y obedecer, de tal forma que se consideren a sí mismos como hijos del Padre, pues al seguir a los ídolos causa la separación con el dios cristiano y, sobre todo, el rechazo a la unión con éste. Al comienzo de este fragmento, se reconoce cómo es que otros fueron incrustados a esta fe y la aceptación obligada o voluntaria a la cristiandad que reflejan cómo a través del discurso han logrado ejercer el poder de los sistemas y afianzar a los nuevos individuos en esta lógica social.

A partir de estas prácticas discursivas, las estructuras sociales entendidas como aquellos elementos que permiten pasar el poder por el cuerpo, es decir, se trata del “orden del mundo [que] es preexistente al sujeto e independiente de él y, por ello, la única actividad del sujeto, del ego cogito, es la de alcanzar la claridad de los conceptos y la certeza de las representaciones” (Castro 143) por ello el sujeto al llevar a cabo las prácticas discursivas no crea a través de ellas la realidad social, el nuevo orden, sino que sólo se encarga de repetir aquellas características que y fueron planteadas antes.

Estas estructuras se hallan desde tiempos remotos, el sujeto desconoce su procedencia, como el origen de la cultura, se descubre que desde el momento en que tomó conciencia se ha encontrado siempre atado a éstas como los referentes de antigüedad de los que parten los mexicas para mencionar cómo ellos nunca han escuchado sobre este dios cristiano pues sus antepasados no hablaban así: “Decían [nuestros progenitores]: que ellos, los dioses, son por quien se vive, que ellos nos merecieron ¿Cómo, dónde? Cuando aún era de noche. Y decían [nuestros ancestros]: que ellos [los dioses] nos dan nuestro alimento (Cap. VII, B: 959-965).

Esta idea de “Cuando aún era de noche” refiere al principio de los tiempos, al origen de la vida misma que simboliza esta idea de las estructuras surgidas en algún punto del pasado que difícilmente se puede situar. Los indígenas advierten que su forma de vida no es de hace algunos

años, sino de toda la historia de su cultura, motivo por el cual se niegan a abandonar sus costumbres.

Por medio del discurso, las estructuras sociales de poder confieren dispositivos que les permiten mantener el orden y la permanencia de estos elementos sociales. Estos aparatos a los que Foucault llama “mecanismos de poder” posibilitan el dominio sobre las prácticas del individuo, ya no sólo discursivas, sino sociales y, por medio de éste, implantar nuevas normas, como se verá a continuación.

### **1.1 Mecanismos de poder**

La necesidad de estructuras para conservar un orden social ha llevado a la creación de mecanismos de poder que “serían esencialmente mecanismos de represión al reafirmarse la idea de que bajo el poder político, lo que se establece es sencillamente una relación de tipo bélica” (Ávila 8), pues la utilización de estos dispositivos trae consigo el binomio de quien los ejerce y quien los recibe, además que el fin de estos es reprimir a los que intentan salir de dicha estructura actuando de manera violenta o pacífica para doblegar la voluntad del sujeto y hacerlo entrar en la dinámica social.

Para ello, las sociedades estructuradas han llevado a la práctica la instauración de ejercicios de poder entre los ciudadanos en donde se les confiere ciertas libertades de las que están dispuestos a gozar, pero que a su vez, tal libertad está fuertemente restringida. Estos mecanismos de poder dentro del *Coloquio de los Doce* son dirigidos por los franciscanos que inician el diálogo de la manera más cordial, dando a entender que se trata de una conversación del todo tolerante y en donde se propone llegar a debatir los asuntos religiosos más importantes de ambas culturas.

Sin embargo, esto se comienza a teñir de un sentido amenazante y violento contra las deidades mexicas que al final terminará por acallar las voces de los *quequetzalcoa* como ya se mencionó con respecto a la *tabula rasa*: “Porque muchas cosas, de noche, de día, hacéis, con las que ofendéis, de modo que vivís en su enojo, en su cólera [...] Con esto fuisteis castigados, para que terminárais las no pocas ofensas a su corazón, aquello que habéis vivido haciendo” (Cap. II, C: 217-233).

En este fragmento se refleja la idea tan usada por los españoles de cómo Dios vino a atacar al pueblo mexica por vivir en idolatría. Por esta razón, los indígenas comenzarán a ver que sí existe este Señor del que les hablan los franciscanos e iniciarán a reflexionar sobre sus dioses. En este sentido, los mecanismos de poder se pueden estudiar desde dos premisas que permiten observar el establecimiento de las libertades “limitadas” y la construcción de la razón a través del poder que ejercen los sistemas.

Por un lado, la visión del Derecho que se establece en la conciencia colectiva para guiar el comportamiento de las personas y, por el otro la fundación de una visión de lo que es la Verdad, que no representará en sí lo legítimo y puramente evidenciado en los hechos, como se creería que es, sino volcado en la aplicación del poder que determina aquello que “será verdadero” de lo que se piensa que “es verdadero”, dos postulados que a simple vista parecen significar lo mismo, pero que en todo caso, representan la práctica del poder.

### **1.1.1 Derecho y verdad**

Dentro de la sociedad española ya se tenía la idea jurídica del derecho, el cual, más que referir a las libertades que la persona tenía, confería “una regulación altamente sofisticada y especializada de la vida social conforme a ciertos principios de Justicia, a la vez, un control de toda sociedad organizada y políticamente desarrollada” (Aguilera & González 2) en donde se plantean las

nociones de lo que es permitido y no, de tal forma que se creará en cada individuo la idea de dónde comenzaba su “libertad” y hasta donde terminaba ésta, era así como se preservaban aquellos comportamientos que eran beneficios para la sociedad que claramente nutría a las estructuras sociales.

Ante esto, la idea de “Derecho” durante la Conquista se fundó principalmente en que dichas tierras se encontraban en la barbarie y que, por lo tanto, ellos como una nación civilizada debían llevar la cultura al Nuevo Mundo, más aún, debían llevar la verdadera fe a los perdidos. Esta idea se solventa ante el principio de llevar la nueva tierra al reino español, por esta razón Cortés ofrece a los reyes de España las victorias y riquezas que va consiguiendo a lo largo de su avance por los pueblos indios.

De este modo, el derecho es otorgado por las estructuras para servir, como refiere Emiliano Jacky en su tesis de licenciatura *El gobierno político en los trabajos de Michel Foucault*, como “operador de soberanía, es decir, como conductor de un lazo de autoridad (sin dominación) entre individuos (=constitución del cuerpo político/sociedad civil/Estado) por una consideración del derecho como vehículo de poder (dominación/ sumisión)” (13). La idea de estar en estado de libertad defendido por los derechos donde se demarcan dichas libertades, le permite al sistema conservar el control de los sujetos y enmarcar las acciones de los individuos para mantener el poder de las estructuras.

Este segundo mecanismo de poder representará uno de los temas más recurrentes en Foucault, primeramente porque involucra un gran número de variantes y contradicciones a las que recaerá el pensador al tratar de establecer un significado claro de la verdad. Ante esta situación, es preciso esclarecer a qué se refiere este autor al utilizar tal concepto al que refiere como un conjunto de ordenaciones que le permitirán al sujeto enunciar premisas que se

considerarán como verdaderas en el momento en que él desee (Castro 536). En relación a lo anterior, la persona puede hacer uso de estos enunciados para evocar la verdad y ejercer con ello un estado de verdadero al discurso que esté emitiendo.

Sin embargo, el pensamiento de Foucault se concentra más en las variables de la verdad que matizan la realidad del individuo, de tal forma que reconoce cinco proposiciones en las que interviene este mecanismo de poder, de los cuales se ha tomado sólo uno de ellos de acuerdo a lo mencionado por Edgardo Castro en su obra *El vocabulario de Michel Foucault*: “la ‘verdad’ está ligada circularmente con los sistemas de poder que la producen y la sostienen, y con los efectos de poder que ella induce y que la acompañan” (539). La verdad es una cuestión de producción y no de algo real y comprobable, a esto se le agrega que el fin de esta verdad construida es la aplicación del poder, de tal modo que se puede decir que la verdad es un medio para fundar el dominio de una estructura o sujeto sobre otro.

De acuerdo a lo anterior, se observa en el diálogo un tratamiento de este tipo de verdad por parte de los franciscanos que ejercen su papel de vencedores para establecer la “verdadera fe”, se trata de ilustrar lo anterior en donde es posible ver cómo el punto de los frailes fue rechazar el poder de dioses a las deidades mexicas y no el de negar la existencia de estos: “Pero si fueran dioses verdaderos, si de verdad fueran el Dador de la Vida, ¿por qué mucho se burlan de la gente? ¿por qué, de ella hacen mofa? ¿por qué no tienen compasión de los que son hechuras suyas?” (Cap. IV, B: 421-426).

Los franciscanos comienzan por generar la verdad a partir de su referente religioso, Dios que es único y omnipotente que se enfrenta ante una serie de dioses dedicados sólo a una actividad en específica, de manera que estos son dioses inferiores, no pueden ser el Gran Señor

del que parten todas las cosas, por ello aclaran cómo sus deidades los han engañado al hacerlos creer que se tratan del “verdadero Dios”. Ante esta situación, los *quequetzalcoa* responden:

Habéis dicho que no son verdaderos dioses los nuestros. [...] Ellos mismos son ricos, son felices, poseen las cosas, son dueños de ellas, de tal suerte que siempre, por siempre hay germinación [...] No podemos estar tranquilos, y ciertamente no lo seguimos, eso no lo tenemos por verdad, aun cuando os ofendamos (Cap. VII, A, C y G: 937-938, 972976 y 1039-1042).

De acuerdo a lo anterior, es posible atestiguar cómo los sacerdotes mexicas no pueden aceptar esta verdad de la que les hablan los frailes, sus dioses, desde el nacimiento de su nación, han sido los portadores de todo cuanto hay en la tierra, reconocen los *quequetzalcoa* que negarse a aceptar esta premisa religiosa sugiere la aplicación de este poder, sin embargo, no están dispuestos a rechazar sus antiguas doctrinas.

La dinámica surgida entre los participantes del coloquio fue la siguiente: por un lado los franciscanos reconocen la existencia de otras divinidades contrarias a la de Dios y construyen su verdad a partir de la premisa “no son verdaderos dioses, son mentirosos”, mientras que los mexicas rehúsan esta idea y se adhieren a sus antiguas deidades, pues han vivido así por varias generaciones lo que implica la verdadera existencia de estos.

De tal modo que, la verdad conferida por los frailes es una “verdad” cargada de poder simbolizado en la característica de vencedores, lo que les permite “estar en la verdad”. Por otro lado, los *quequetzalcoa* que reconocen la verdad de sus dioses a través de su pasado terminan por ser cristianizados, dado que su condición de vencidos no les posibilita “tener la verdad”. Es así como el *tener* no es lo mismo que *estar*, pues ésta última ejerce sobre el individuo una razón de permanencia acentuada por el poder a diferencia de *tener* que confiere a la verdad un estado de

posible pérdida, es decir, ésta puede ser retirada o arrebatada por este poder que se confiere a través de las interacciones entre los sujetos.

La verdad instaurada no puede surgir por sí sola, como indicaba el concepto de mecanismos de poder, el cual revela la existencia de una relación bélica entre dos participantes en el que uno de ellos obligará al otro a entrar en esta verdad. Por ello, es importante revisar las “relaciones de poder” que implementa Foucault por medio de los binarismos que posibilitan dicha dinámica.

## **1.2 Relaciones de poder (construcciones binarias)**

Para Foucault, la sociedad se encuentra operando en base a una “lógica binaria de opuestos”, es decir, “los grupos civiles se encuentran enfrentados dando origen al conflicto contrastando de dos grupos en pugna” (Korstanje). Esta relación de contrarios es a lo que Foucault llama “división constante de lo normal y anormal”, en donde todo ser humano está sometido y, a su vez, subordina su entorno y a quienes se hallan dentro (231).

De este modo, la sociedad acepta y festeja las acciones de sus miembros en el plano de lo “normal”, es decir, lo correcto, mientras que reprueba, condena y modifica los actos anormales-incorrectos, como indica más adelante el autor: “todo los mecanismos de poder que, todavía en la actualidad, se disponen en torno de lo anormal, tanto para marcarlo como para modificarlo” (231).

Si se recuerda, estos mecanismos buscan reprimir al sujeto y mantenerlo en la línea de lo que es aceptable, en todo caso, se encargaran de aquellos individuos que se encuentren fuera de los estándares permitidos y que violenten la estabilidad social, por lo que es necesario reafirmar el poder para reintroducirlos en la sociedad. Este carácter binario en el *Coloquio* se sitúa en los

franciscanos y los mexicas, específicamente los *quequetzalcoa* que funcionarán como opuestos, en una relación de Estado-Iglesia y Cuerpo dócil.

El Estado es representado por los frailes españoles que llevan a cabo una política de acción contra los mexicas, la búsqueda por dominarlo, da como resultado la utilización de los mecanismos de poder en los que se reprime al sujeto y se le obliga a entrar a la dinámica social del Estado. Éste, tendrá la capacidad de aterrar a la población, pavor caracterizado sobre todo por el gran número de amenazas que recibían los habitantes de muerte o de opresión que menguan la firmeza de estos.

De igual forma, el mismo Estado aplicará una acción en la que se muestre como el salvador de los ataques sociales, pues él podrá superar estas situaciones de terror a base de promesas de una vida feliz y creando la utopía de vivir en paz plena siempre y cuando se sometan (Constante et. al. 95). De este modo, el Estado es quien produce y puede terminar el pavor de la muerte entre los individuos.

En este sentido, la vida social se halla en manos del Estado que en base a sus políticas para el dominio de la población logra ejercer poder directo sobre ésta y dirigir las acciones y construcciones del sujeto sobre aquello que desea o necesita, manteniendo en todo momento el orden y la supremacía de las estructuras sociales. Esta manera en que es visto como verdugo y salvador responden a un planteamiento de la escena que el mismo Estado lleva a cabo para sus propios fines. No sólo emplea una política del terror, sino que a través de ella va introduciendo entre los habitantes la idea de necesitar al Estado para evitar que situaciones así a futuro se generen y, cuando esta acción ha dado resultado, se emplea una táctica en la que éste mismo recobra la tranquilidad social remarcando con ello dicha necesidad.

Ahora bien, esto tiene suma presencia en el *Coloquio de los Doce*, pues los franciscanos se posicionaron como el Estado y se encargaron de realizar dichas políticas entre los mexicas. Estos pensamientos sobre la muerte y la opresión fundamentaron la primera parte del proceso de evangelización indígena. Los frailes iniciaron por infundirles miedo a los *quequetzalcoa* por su condición de paganos al ofender al Dios Padre que les amortizaría con la destrucción de su gran imperio, con ello, el miedo de los mexicas por la percepción de un nuevo despliegue de fuerzas los lleva a concebir la idea del dios cristiano como algo más que sólo un nuevo ser capaz de acabar con todo a su paso.

Una vez que el Estado franciscano ha conseguido debilitar a los sacerdotes mexicas a través de estas ideas, lanza la noción de un nuevo tiempo de paz por medio de la cristianización de su pueblo, pues sólo así se salvarán y podrán ser gratos a los ojos del Señor: “Y es necesario que sea lavado, que quede limpio lo que está oscuro, lo que es vuestra suciedad, por medio del agua preciosa del Dador de la vida” (Cap. V, C: 652-655), de tal suerte que se haga vulnerable al sujeto y contemple de este modo la grandeza del nuevo dios, pues sólo entregándose a él logrará recomponer el antiguo orden social y la benevolencia de dicho Señor que fue capaz de llevar a cabo la destrucción de su cultura, es necesario establecer con él una relación de paz con el objetivo que despliegue sus perdones sobre el pueblo pecador.

Por un lado se encuentra el Estado que monta las escenas de terror para instituir su poder sobre los habitantes, por el otro se hallan los sujetos que, mediante estas políticas son contruidos y dominados para el pleno funcionamiento del sistema que las estructuras han querido implantar en dichos espacios, de tal modo que, tras estas políticas, se trabajen individuos que permitan llevar a cabo dichos procedimientos.

Estos cuerpos dóciles, como los llama Foucault, serán aquellos en donde “al cuerpo que se manipula, al que se da forma [...] que se vuelve hábil o cuyas fuerzas se multiplican [...] queda atrapado en el interior de poderes muy ceñidos que le imponen coacciones, interdicciones u obligaciones” (Foucault 158-159) y, ante este entramado, no logra salir.

Este cuerpo construido, se crea a través del Estado con sus políticas de terror, por medio de los discursos, prácticas y la inmersión total del ser en las estructuras sociales, que, como ya se había mencionado, no se elige estar ahí, sino que se nace estando dentro, genera que el individuo termine por ser reconfigurado y convertido en un cuerpo que no logra tomar conciencia por sí solo, sino que únicamente percibe la realidad que quieren que vea.

En este sentido, los franciscanos necesitaron realizar sobre los mexicas la reconfiguración de sus cuerpos, ya que los indios no tenían ningún referente sobre dichas estructuras españolas, ni mucho menos habían sido moldeados bajo la fe cristiana, debieron iniciar prácticamente desde cero para ejercer así su dominio. El mecanismo llevado a cabo fue a través de las ya mencionadas políticas del terror, el implemento de la *tabula rasa* que les permitieron tomar las riendas de la voluntad mexica.

Ante este temor, lograron fundar la manipulación de los cuerpos indígenas: “Porque nunca habías escuchado la reverenciada palabra de Dios, ni tenías el libro divino [...] Y desde entonces estáis ciegos, estáis sordos, como en el tiempo de la oscuridad [...] Por eso no son muy grandes vuestras culpas” (Cap. VIII, B: 1128-1139). Este fragmento permite advertir cómo el planteamiento de posible salvación por parte de los franciscanos a los mexicas cerciora la política de una vida mejor que los *quequetzalcoa* contemplan a partir de la fe y desde ahí, permiten la entrada del sistema del que no podrá salir y que se irá solidificando conforme pasan los años.

Los mexicas se irán apegando cada vez más a estas nuevas estructuras, su cuerpo se irá adecuando de manera que encaje en ella, ya no como un español más, sino que se le dará un espacio limitado para que se desarrolle y cumpla con sus labores que como cuerpo dócil le serán asignados. Esto, no por el convencimiento pleno de una nueva doctrina, sino por la necesidad de sobrevivir.

Como se advierte en el papel de estos dos participantes, la relación de poder que se funda entre ambos, llevará al Estado a plantear los mecanismos de poder, siendo estos el derecho y la imposición de una verdad. Los cuerpos dóciles que han sido configurados y afianzados a las estructuras, se les acercará a la verdad, pues no sólo se tratará de hacerles ver lo verdadero de lo que no lo es, sino que por medio de esta forma de represión se le construirá a partir de dicha verdad (Castro 143). De tal suerte que éste asimile de manera plena los discursos sobre la fe y, sobre todo, que esta misma verdad sea quien edifique su pensamiento.

En el *Coloquio* se hace evidente esta dinámica entre el Estado y cuerpo dócil. Una vez que se han realizado las políticas de terror y se ha conseguido que el individuo se vaya alienando de acuerdo a lo buscado por las estructuras de poder, es decir, que comience a contemplar la fe católica, se comienza a cimentar al sujeto en la verdad del Estado franciscano, esto es en el momento en que los mexicas, ante la necesidad de mantener la paz en su pueblo, empiezan a asimilar la verdad de los frailes: “—Señores nuestros, aquí cogemos, aquí tomamos tal como es, vuestra palabra. Que no se altere vuestro corazón, que esté tranquilo el nuestro” (Cap. VIII, C: 1153-1158). Como se puede ver, hay una disposición por parte de los *quequetzalcoa* por escuchar esta verdad, ya no se trata de un asunto de cordialidad, sino de establecer con ello una demostración de docilidad.

Ahora bien, estas relaciones de poder se fundan no sólo a través de las acciones de terror implementadas por el Estado, sino que este proceso de transformación de los sujetos se llevan a cabo por medio de las “tecnologías de poder” que permiten hacer, tener y reforzar a los cuerpos dóciles, pues sólo así se evitará que en algún momento se revelen estos contra las estructuras sociales. A continuación se tratarán algunas de estas tecnologías.

### **1.2.1 Tecnologías de poder**

Estas herramientas representan los medios por los cuales se funda el poder de las estructuras y son las que “determinan la conducta de los individuos, los someten a cierto tipo de fines o de dominación y consiste en una objetivación del sujeto” (Foucault, *Tecnologías* 48), de modo que en todo momento se están mejorando y aplicando a los cuerpos. Dichas tecnologías permitirán ejercer la voluntad de los sistemas sobre los sujetos y poder encauzarlos a aquellas áreas que se necesitan desarrollar, sobre todo, posibilitaron mantener siempre en línea a las personas en cuestión.

En este sentido, se mantiene un conocimiento general y dominado de todo lo concerniente a los individuos, por ello, el hecho de la objetivación del sujeto, pues de este modo pierde la subjetividad que rige la imposibilidad de saber cómo ha de actuar, es decir la voluntad de la persona, qué está pensando y qué dirá el cuerpo, ya que a través de estas tecnologías de poder, se consigue dominar la conducta de la persona.

De acuerdo a lo anterior, entre las técnicas que señala Foucault, se han tomado sólo aquellas que son pertinentes para el estudio, puesto que de otra manera, no se hubiera podido tratar con éxito las variantes que presenta, como se verá en el siguiente apartado.

### **1.2.2 Disciplina y economía del poder**

El Estado, como se vio, necesita mantener el orden social de la comunidad. Mediante políticas de represión, establece un margen de lo que es permitido de manera que el cuerpo, ya dosificado, lo sigue y mantiene de dicho modo el dominio de las estructuras. Si en algún momento el sujeto se manifiesta en contra de estas formas, el Estado actúa directamente sobre éste aplicando su poder para corregirlo.

La aplicación de esta técnica de reformar la actitud del individuo es llamada por Foucault como el poder disciplinario que se encarga de ‘enderezar las conductas’ del sujeto en cuestión, pues no se trata de sacar del tablero a la persona o de eliminarla, sino de ejercer sobre ella ciertas acciones que la corrijan (Foucault, *Vigilar* 199), de esta manera se consigue un patrón de conducta en los sujetos y crear así un cuerpo social en donde cada miembro esté singularizado.

Este carácter disciplinario se encarga de seguir las costumbres sociales, de hacer que se respeten los códigos y acuerdos que como sociedad se han establecido. Los individuos de una sociedad asumen de manera inconsciente la responsabilidad de mantener el orden de la comunidad regulando las acciones de sus miembros, de modo que no se necesite de una estructura específica para mantener dicho orden, sino de una sociedad donde “las fuerzas que se forman a partir de la constitución misma de una multiplicidad organizada” (253) vigilan y actúan sobre aquel que se muestra rebelde, en este punto ya se habla de un sistema social que aplica la disciplina a sus propios habitantes ante la necesidad de mantener la “estabilidad” de toda la comunidad, de acuerdo a los planteamientos de una estructura mayor.

En relación a lo anterior, los franciscanos se convierten en esa fuerza social que regula y mantiene los actos de los mexicas, ellos mismos suministraron el poder de la disciplina de acuerdo a sus concepciones de cómo debería ser el comportamiento de los “hijos de Dios” y rechazar toda noción fuera de esta idea. En el *Coloquio* se plantean estas visiones a partir de la

negación a aquellas prácticas religiosas que los mexicas realizaban y que resultaban contradictorias a las que ellos llevaban a cabo y, sobre todo, a las aspiraciones que su Dios establecía:

(Aquellos a quienes habéis convertido en dioses) [...] delante de los cuales os sangráis, entre vosotros os dáis muerte. Los que a vosotros os andan provocando [...] guerras entre unos y otros, a comer carne de hombres, y también a otros quebrantamientos mucho muy grandes (Cap. IV, C: 545-505).

Los frailes evidencian las atrocidades que cometen los mexicas por acción de sus dioses, tratan estos de hacer conciencia de cómo no pueden ser deidades verdaderas esos a los que ahora adoran. Es así como en los siguientes capítulos comienza una evocación continua a la verdadera religión con la que van envolviendo a los indios en la disciplina de lo que es bueno de seguir. Además que mediante el terror y la posible venganza de Dios sobre su pueblo, se refuerza este poder permitiendo con ello doblegar la voluntad indígena y enderezar la conducta de los mexicas. Este procedimiento enmarca lo que se espera que ellos hagan o, mejor dicho, adopten, se trata de la necesidad de sacarlos de su estado “salvaje” para llevarlos a la civilización que por medio de la fe.

Este poder que va reconfigurando al sujeto en sociedad se apoya en otras medidas como la “Economía de poder”, por el cual emplea la manera más productiva del uso de poder con el fin de conseguir un efecto más óptimo de éste en los sujetos. Ante la necesidad del Estado por implantar un orden social haciendo uso de las políticas de terror y la disciplina, fue importante llevar a cabo una dinámica para administrar el poder que salía de éste, razón por la cual se instauró una “economía del poder” encargada de sustentar la docilidad política y con ello un rendimiento de dicho poder (Decredocus). De tal forma que entre mayor sea la vigilancia de la comunidad sobre los propios individuos que la conforman, menos intervenciones habrá por parte

del Estado para defender a las estructuras, y con ello se utilizará con mayor provecho el poder, esto es que sea suministrado sólo en casos imprescindibles.

Por esta razón, el propio Estado debe comprometerse en disciplinar correctamente a la población de acuerdo a las actividades que habrán de llevar a cabo de tal forma que se consiga construir un sistema en el que pueda traspasar el poder en cada uno de los cuerpos, sin necesidad de gastar fuerzas y, sobre todo, evitando mostrar de manera directa al Estado, o en todo caso, a las estructuras, pues con esta red en el que se economiza el poder, los sujetos no sabrán de dónde emana éste y por lo tanto, se generará tensión ante la posibilidad de estar vigilado por el aparato de poder.

En este sentido, los frailes ejercen una economía de poder a través de la utilización de los avances en la fe que ya habían logrado los españoles de Cortés, más aún, se dedicaron a fundar las ideas que se manejaron a la llegada de estos al Nuevo Mundo, en donde por medio de la Conquista “se anuncia la idea de que la llegada de los españoles fue el medio de que se valió el Dios de los cristianos para castigar a quienes de tantas formas lo habían ofendido” (León-Portilla 113), de manera que ésta sería un arma que les permitiría plantear la idea de un Dios superior al de ellos pues les había posibilitado a los españoles la victoria sobre el pueblo mexicana y con ello la instauración de un nuevo gobierno en base a la doctrina cristiana.

### **1.2.3 Poder Pastoral: culpa y confesión**

Esta tercera tecnología de poder está íntimamente relacionada con uno de los puntos ya tratados en capítulos anteriores. En esta primera mención de la figura del pastor se trabajó con la idea del sacerdote como mensajero de la Buena Nueva de Dios y, por lo tanto como encamina al rebaño hacia el Padre. Ahora bien, este apartado viene a complementar el anterior donde ya no se

hablará del papel de misioneros que tienen los franciscanos, sino del poder que les ha conferido el Señor por medio del mensaje para salvaguardar a su rebaño.

En este sentido, el pastor franciscano se vuelve la figura principal del poder de Dios, pues se encargará de convocar a los sujetos que se han alejado del Padre o que lo desconocen a través del ejercicio de la disciplina y el poder que los obligará a acercarse, de igual manera, en caso de faltar del pastor, el rebaño terminaría por dispersarse (Castro 415). Las acciones que lleva a cabo van orientadas en disciplinar al sujeto así como en eliminar la intimidad de éste, de tal suerte que se pueda saber todo sobre el individuo, característica empleada en la confesión pues de este modo logrará conocer aquello que piensa, hace y siente que pudieran ir en contra del mensaje de Dios (De la Fuente 892).

El pastor se encarga de abrirles los ojos a las personas y mostrarles el verdadero camino de salvación, es decir, encamina a su rebaño hacia la “vida eterna” que el dios cristiano ha prometido, es así como asume la responsabilidad de éste. En el *Coloquio de los Doce*, los frailes tratan de mostrar a los mexicas el camino más certero a la verdadera salvación. La doctrina que intentan inculcarles lleva consigo el símbolo del poder pastoral, pues busca reunir a este grupo de personas que se ha perdido en la fe, acción que se establece a partir de la implementación de la disciplina y la economía del poder.

Los franciscanos asumen su papel pastoral y tratan de mostrar la necesidad de atraer a su rebaño perdido al Padre para que él los perdone y acepte en su reino, dado que de otro modo no podrían formar parte de su reino:

Porque no es necesario ir allá, porque hemos venido, nos hemos acercado, nosotros sus enviados, los elegidos para ello. Y hemos recibido su poder, a nosotros nos ha dado, a nosotros lo ha dejado [...] para que podáis alcanzar, su reino, su riqueza [...] para que os contéis como suyos (Cap. V, D: 663-676).

Como se observa, es posible advertir la presencia de la figura de los frailes como “salvador de las almas” y de igual modo, cómo se le ha conferido el poder para llevar a cabo esta labor. El intento por establecer el mensaje de Dios, los llevará a utilizar otras técnicas sobre los indígenas para que puedan conocer las intenciones de los mexicas en este proceso de adquisición de la nueva doctrina. Como es sabido, este paso llevará consigo una serie de acciones franciscanas por desvincular la antigua fe.

Uno de los ejercicios más practicados por los frailes en el proceso de cristianización será la culpa entre los mexicas por haber adorado a dioses falsos y que se establecerá progresivamente por la “función del otro y de las instituciones creadas para ejercer control” (De la Fuente 891), es decir, que la culpa no es una cuestión que se genere totalmente en el sujeto y que éste lo reconozca por sí sólo, sino que es a través de las construcciones sociales que contempla el error cometido.

De tal forma que sus referentes son quienes le demuestran que algo no fue hecho como se esperaba o que se ha salido del margen. Por lo tanto, se crea una presión mental traducido en una especie de remordimiento de conciencia que lo llevarán a reflexionar sobre sus actos y lo más importante, el propósito de no volver a cometerlos.

En este aspecto, los franciscanos manejaron el sentido de culpabilidad en los mexicas por medio de la destrucción de su comunidad, que ya ha sido tratada con anterioridad. En este punto, la culpa es empleada en los *quequetzalcoa* a través de la responsabilidad que tienen como dirigentes de su pueblo, ellos deben tomar las mejores decisiones y dar predilección a los suyos. Por este motivo, reconocen los sacerdotes mexicas que si se rehúsan a aceptar la nueva fe, su gente corre peligro de ser atacada nuevamente:

Señores nuestros, no hagáis algo a vuestra cola, [...] que le acarré desgracia, que le haga perecer [...] Que los dioses no se enojen con nosotros, no sea que en su furia, en su enojo

incurramos. Y no sea que, por ello, nos alborotemos, no sea que desatinemos, si así les dijéremos: —Ya no hay que invocar [a los dioses], ya no hay que hacerles súplicas (Cap. VII, F: 1019-1035).

Los *quequetzalcoa* tratan de mostrar cómo ellos requieren contemplar las necesidades de su pueblo, reconocer qué es aquello elemental para su gente.

En la cita anterior, el sentido de culpabilidad que cargan los sabios indígenas radica en la responsabilidad de proteger la cultura de su pueblo, saben que no pueden pedirles a su comunidad que abandonen a sus dioses pues eso iría contra las enseñanzas más antiguas y, sobre todo, contra su propia fe, sin embargo, no pueden negarse a la nueva doctrina, ya que esto significaba la destrucción de su nación. La culpa aquí, hace ver a los mexicas que algo anda mal con sus creencias, es de nuevo el encuentro con el Otro el que les hace cuestionarse sus propias creencias

Otro de los métodos empleados por los franciscanos ya después de conseguida la conquista espiritual será la confesión, pues a través de ésta se logrará un conocimiento de los sujetos indígenas de quienes aún no pueden descifrar su forma de pensar y las bases en las que se funda su comunidad.

Este acto ritual, como lo clasifica Foucault, desplegará una relación de poder fundada en la necesidad de la presencia de un sujeto que evalúe la declaratoria del culpable y dependiendo de cómo la contemple, es decir, el grado de culpabilidad que éste presente al momento de emitirla, cuánta honestidad se perciba y la intención de no volver a hacerlo, podrá o no otorgarle el perdón (Castro 90). De esta forma se ejerce poder no sólo en el sujeto, sino en su propia conciencia.

A pesar que este punto de las tecnologías de poder no se encuentre directamente en el *Coloquio de los Doce* es importante tratarlo, dado que permitirá concebir una idea de lo que sucederá en el proceso de estabilización del Nuevo Mundo a la llegada de Bernardino de

Sahagún y que le permitirá conocer más a fondo la cultura mexicana a través de la instrucción de los mismos hijos de los nobles y las confesiones de sus fieles. El conocer las debilidades del pueblo, les posibilitará reforzar acciones en contra de éstas. En este sentido, cuando un culpable es exhibido de manera pública se funda una amenaza hacia los otros.

#### **1.2.4 Estado benefactor y el castigo**

El poder pastoral representa a su vez al Estado de la nueva comunidad formada por los españoles y que a su vez se establece como el salvador de los mexicanos, este papel de portador del mensaje de Dios le conferirá al mismo tiempo la de benefactor del pueblo indio. Se trata ya no sólo de la figura franciscana como poseedor de una deidad con poder para destruir a otros dioses y, sobre todo, a las naciones que vayan en contra de su doctrina, sino como la persona que puede apaciguar a su dios y mantener alejados a los soldados españoles para que sean ellos los piadosos con el pueblo mexicano y la utilización del poder en menor medida.

En este sentido, se creará entre los indígenas la idea de que al acercarse a la fe se conseguirán la clemencia de los conquistadores y verdaderamente así será, pues los objetivos de los franciscanos radicarán en esto al tiempo en que al acercarse a Dios, ya no podrán tomarse como seres bárbaros, en cambio se verán como humanos que, si bien, no podrán tener el mismo valor que un español, sí lograrán situarse como individuos completos, es decir, con un alma.

Este punto es importante, porque a la llegada de los españoles eran vistos los indígenas como seres cercanos a los animales y, por lo tanto sin derecho a ser tratados con respeto. Cuando comienzan a cristianizarse es necesario reconfigurar la idea del indio, pues ya no se trata de un bárbaro, sino de alguien que a los ojos de Dios se ha vuelto hijo y, por ende, debe ser tratado con dignidad.

A partir de esta idea, se originará una dependencia de los mexicas hacia el Estado al verlo como el centro de la seguridad social a diferencia de que ellos mismo construyeran sus propias formas de cuidado comunal (San Miguel 12), esta situación dará ventaja a los frailes de implementar y reforzar sus estrategias de evangelización y disciplina para los cuerpos.

Cuando los sabios mexicas contemplan la vulnerabilidad de su pueblo y las amenazas de aniquilamiento a su comunidad examinarán que en los frailes está la salvación, la benevolencia para su pueblo: “¿Quiénes son, cómo son, de dónde vinieron, aquellos a quienes nosotros tenemos por dioses, a los que hacemos súplicas?” (Cap. VIII, C: 1159-1162). Al aceptar el discurso de la procedencia de sus dioses demuestran la necesidad de aceptar una nueva visión de lo que es su propia fe con el propósito de sostener a su comunidad. No se puede ver esto como una traición, sino como un proceso de adaptación ante el devastado panorama en que se hallaban.

Ahora bien, el Estado benefactor no aceptará de manera directa a los que se acerquen a buscar en él la seguridad, deberá en todo caso, hacerlos pasar por una prueba para medir las pretensiones de estos y, sobre todo, que entre sus intenciones no se encuentren los deseos de rebelarse o descomponer las estructuras sociales de dicho Estado. Con ello utilizará la disciplina, la confesión y, ante todo el castigo que calmará las acciones de estos sujetos y con ello marcará la pauta al resto de las personas que yacen en él.

La disciplina, como ya se había mencionado, permite establecer una red de poder a lo largo de la comunidad de modo que no tenga que actuar de modo directo el Estado, sin embargo, éste intervendrá cuando uno o varios de los individuos traspasen las normas y violentan el orden social. Dicho lo cual, aplicarán el poder que le confieren las estructuras sociales para reformar al sujeto que ha dejado su docilidad para infringir la regla.

Foucault plantea que el individuo al vivir en comunidad debe acatar una serie de leyes sociales que dictan su comportamiento le permiten interactuar de manera armoniosa con los demás sujetos. Sin embargo, estos mismos principios que restringen el actuar, también postulan las acciones que se habrán de tomar para castigar a quienes las corrompan (Foucault, *Vigilar* 102) y que el mismo sujeto al practicarlas, está aceptando tales procedimientos.

De este modo, cuando el sujeto “ha roto el pacto, con lo que se vuelve enemigo de toda la sociedad, pero participa en el castigo que se ejerce sobre él. El menor delito ataca a la sociedad entera y sociedad entera –incluido en delincuente– se halla presente en el menor castigo” (103), de tal modo que el mismo sujeto se vuelve verdugo de sí mismo, esto va muy relacionado con el sentido de culpa, pues la persona al voltear a ver al Otro reconoce que algo de lo que hizo está mal generándole remordimiento, salvo que en el caso del castigo, el individuo al momento de vivir en sociedad acepta a su vez las reglas que la administran.

En el caso del *Coloquio de los Doce* este castigo conferido por los franciscanos se lleva a cabo por una serie de elementos a lo largo del diálogo, no sólo se puntualizan con la idea de un posible exterminio de la comunidad mexicana, sino que se extiende esta idea hasta los pasajes bíblicos que se mencionan en los cuatro últimos capítulos y que fundamentan la percepción de una sanción a todo aquel que transgrede las normas: “Pero el Señor Nuestro, Dios, el Dador de la vida, ayudó y fortaleció a su jefe guerrero, San Miguel. Así pudo él sobrepasar, acosar, destrozar, a los malvados” (Cap. X, C: 14121419).

En este primer fragmento que alude a la caída de Lucifer y los suyos, se refleja la grandeza del dios cristiano para destruir a las fuerzas del mal, si se recuerda el discurso que empleaban los españoles y ya después los mismos frailes, trae consigo la misma premisa que Dios habrá de castigar a los que quieran hacerse pasar por él.

En otros de los casos que usan los franciscanos para representar el castigo de su deidad, es la explicación del destierro de Adán y Eva del Paraíso:

Dios les había encargado que no comieran. En nada estimaron su apreciable mandato. Mucho se irritó, se disgustó en su corazón [...] Por eso en seguida les quitó aquello [...] que les había dado [...] Y mucho los increpó, mucho los hizo avergonzarse (Cap. XVI, A: 1899-1914).

Aquí se muestra de nuevo el poder de Dios contra aquellos que lo desobedecen y que sirve para ejemplificar cómo Dios actúa sobre los seres humanos que se atreven a incumplir con sus leyes. Para los franciscanos esto sirvió como pauta para sugerir que una vez conocida la Palabra Divina por los mexicas, estos ya no podía seguir viviendo como lo hacían antes, sino que debían cambiar y seguir las normas del Padre que en su misericordia les había otorgado. Ante esto, los mexicas ven la preocupación y compromiso de tener que acceder, sin embargo, continúa en ellos latente la idea de oponerse ante estos dictámenes y que se harán evidentes en los resultados del poder.

### **1.2.5 Individuo-sujeto: construcción de una identidad y la resistencia como oposición a las formas de dominación**

La aplicación del poder no pasará sin una repercusión en algún medio o, en todo caso, cuerpo. Si a cada acción le corresponde una reacción según las leyes de Newton, de igual modo sucederá con el poder. Foucault menciona que “es preciso dejar de describir siempre los efectos del poder en términos negativos: ‘excluye’, ‘reprime’, ‘rehúsa’, ‘abstrae’, ‘encubre’, ‘oculta’, ‘censura’. En efecto, el poder produce, produce lo real, produce campos de objetos y rituales de verdad” (Vásquez), de modo que por medio del poder se creará algo, pues no sólo destruirá y

desmantelará los organismos que se opongan al orden de las estructuras, sino que a su vez, buscará realizar un sistema que lo respalde por medio del ejercicio de su poder.

Como se ha apreciado, el poder permite generar una verdad, fabricar un cuerpo y llevar a cabo políticas de represión, vigilancia y disciplina que al ser violadas darán como resultado un castigo. Ante esto, los efectos de poder serán reconocidos especialmente en las personas a las cuales se les quitará su propia autonomía e identidad y buscarán a través de ello, la manera de oponerse a estas estructuras de poder.

Al llegar los franciscanos al Nuevo Mundo, trataron de reformar a la fe cristiana a todo aquel que practicara otra creencia, como ya se ha mencionado. Primeramente destruyeron gran parte de las esculturas sagradas mexicas, quemaron los templos en donde se llevaba a cabo los sacrificios, le prendieron fuego a las los códices, después pasaron con los indígenas a quienes adoctrinaron en el cristianismo de manera forzada y muchos de ellos perdieron la vida al no querer abandonar sus antiguas divinidades.

En este proceso de alienamiento los indios que en su gobierno habían sido individuos con una cultura definida y sentido de identidad marcada, se convierte ante la nueva dinámica en sujetos masificados y sin una identificación directa con la nueva fe y sus antiguas creencias. El Estado religioso, interviene en estas prácticas de construcción del sujeto que a su vez son aceptadas por la persona que ve en este medio una forma de salvarse, de manera que termina por aceptar dichas formas de dominio (Rodríguez 22).

Este poder que atraviesa a los cuerpos, dicta la forma de vida que deberán llevar y generaliza las prácticas individuales, de tal modo que exista un control sobre los cuerpos y sus acciones. El indígena que se había basado siempre de acuerdo a las enseñanzas de los

*huehuetlahtolli* para dirigir su vida, se ve inmerso en una nueva dinámica social que lo arrastra a obedecer normas que limitan al cuerpo físico, la moral y, sobre todo sus propias creencias.

La posición social a la que son rebajados los lleva a admirar al español como símbolo de poder, cuando en su propio pasado ellos también gozan de supremacía. La realidad los trastoca, ven degradarse a su propia cultura y el aglutinamiento de la vida española se hace evidente, no podrán seguir siendo ellos mismos, deberán acceder a ser masificados.

Por ello, la importancia de la identidad para Foucault consistirá en que representa uno de los puntos más vulnerables del ser humano, dado que no se puede saber con exactitud en qué punto comienza tan sólo es posible reconocer. Por medio de ella cómo la persona logra crearse una identidad en la sociedad con características y cualidades propias, que lo determinan permitiéndole marcar su propia diferencia.

El manejo que este pensador francés hace de la identidad va más allá de estos caracteres diferenciales, sus reflexiones arrojan otros puntos en los que la identidad es preestablecida por las estructuras de poder que dictan estas diferencias. El fin de esto es la preservación del sistema social, como un cuerpo que fungirá el poder del castigo como aquel que se encargará de aplicar la disciplina.

En el caso de los franciscanos y los mexicas, sucederá que la cuestión de la fe será un elemento que marcará enormemente la identidad indígena, su vida pasará a girar en torno a ésta, pues la nueva creencia no sólo implicará la adaptación al nuevo medio, sino la solución ante la posible devastación. Sin embargo, algunos de los mexicas no pensarán igual, si bien, la conversión sí se dará, pero no de forma total.

Como se sabe, en este sincretismo religioso llevado a cabo por los franciscanos se entretejieron prácticas mexicas con las católicas que llevaron a homogeneizarlas al punto que

parecían las mismas, sin embargo, para quienes se habían afianzado a la fe mexicana, era posible ver a sus dioses en las caras de los santos.

Es así como empiezan a colocar a sus dioses detrás de la deidad cristiana para continuar con su culto y mantener de este modo su identidad pues “la cadena que debemos romper para enfrentarnos con nuestro presente, el lugar donde las falsas identidades que se nos atribuyen encuentran sus falsas coartadas” (Pelayo & Moro 19).

Se trató de percatarse de los engaños de la nueva fe y buscar a costa de esto su propia identidad, el remontarse al pasado por medio del cuidado y mantenimiento de sus pensamientos, cantos y prácticas culturales a través de escritura de estos, puesto que ya se está hablando del siglo XVI en donde muchos de los hijos de los nobles ya habían sido educados por franciscanos. Así se logró salvaguardar la identidad de los mexicanos, además que una gran cantidad de religiosos, asombrados por la nueva cultura, buscaron participar en esta recaudación del pasado.

Como lo hiciera fray Bernardino de Sahagún en 1564, un personaje determinante para la historia de la Nueva España y el mundo prehispánico que se encargaría de recuperar y traducir al castellano varios códices y documentos sobre la Conquista y la cultura indígena. Lo que realizó Sahagún, fue transcribir y ordenar el texto con ayuda de sus alumnos hijos de nobles indígenas la construcción de este coloquio:

Lo cual se volvió y limó [...] con los colegiales más hábiles y entendidos en lengua mexicana y en lengua latina que hasta agora se han en el dicho colegio criado [...] Limóse asimismo con quatro viejos muy pláticos, entendidos así en su lengua como en todas sus antigüedades (Sahagún 20).

De este modo, el texto cobró forma con ayuda de estos sabios indígenas que permitieron trasladar el *Coloquio* de manera que no se perdiera el pensamiento religioso prehispánico presentes en las expresiones de los *quequetzalcoa*, de tal suerte que mediante este proceso de

recuperación se pudiera conservar la identidad del pueblo antiguo. Ahora bien, con respecto a lo tratado en este punto, será el abordaje de la resistencia mexicana que se verá a continuación.

De acuerdo a lo visto en esta primera parte del capítulo, es posible contemplar cómo los indios han sido trabajados desde la Conquista para su alienación a la nueva estructura española, desde los mecanismos de poder en donde la verdad sobre los dioses fue construida por los frailes por su posición de vencedores dentro de esta relación binaria y que a los mexicanos no pudieron abogar contra esta visión, dado que, a pesar de tener la verdad carecían de poder para establecerla como real.

Por otro lado, se mencionó sobre el indígena ahora convertido en cuerpo que es traspasado por las relaciones de poder, instruido para desarrollar cierto fin en el medio social. El Estado de carácter religioso dirige estas dinámicas y reparte su poder en el tejido social de manera que el sujeto no pueda identificar de dónde le viene la aplicación del poder en las medidas de disciplina que debe acatar.

En este sentido, el poder pastoral que poseen los franciscanos por ser portadores del mensaje de Dios, los hace dirigir la vida del pueblo mexicano y aplicar tecnologías de poder sobre ellos como la culpa que generará en los mexicanos un remordimiento que los alejará del pecado, y la confesión en donde se posibilitará tener el control sobre la vida de los indígenas. Más adelante, si estas técnicas no resultan se les castigará por sus faltas siendo la principal haber idolatrado a falsos dioses.

Los mexicanos que han perdido su individualidad y han sido adoctrinados sobre cómo deben o no actuar, se mostrarán derrotados, pero durante el proceso de estabilización de la nueva colonia se presentarán guiños de resistencia. Durante el *Coloquio de los Doce* se advierte una primera señal de oposición a las nuevas formas de dominio, si bien, es apagada más adelante,

sugiere que los mexicas dan por perdido su poder, pero no están dispuestos a dejar sus creencias que los han acompañado desde tiempos remotos:

Es ya bastante que hayamos dejado, que hayamos perdido, que se nos haya quitado [...] la estera, el sitial [el mando]. Si en el mismo lugar permanecemos, provocaremos que [a los señores] los pongas en prisión. Haced con nosotros lo que queráis. Esto es todo lo que respondemos (Cap. VII, G: 1048-1056).

En esta cita, se expresa la negación de aceptar el rechazo de sus dioses. La oposición se hace evidente, y la manera en la que se mostrará será ya en la formación de la Colonia en donde se origine un doble sincretismo cuando ya se ha creado una toma de conciencia por parte de los mexicas, mucho de ellos mestizos sobre su pasado “pues las posibilidades reales de resistencia comienzan cuando dejamos de preguntarnos si el poder es bueno o malo, legítimo o ilegítimo [...] Ello implica, en primer lugar, despojar al poder de sus sobrecargas morales y jurídicas” (Castro 490).

De este modo, hasta ese momento cuando en este doble sincretismo que se caracterizará por guardar la combinación de la religión católica y la mexicana, pero que a su vez se volverá a juntar con la mestiza que buscará implantar de nueva cuenta las antiguas creencias, es decir, se le agregará una nueva forma de ver a las deidades mexicas y surgirá así una nueva doctrina.

La oposición a la nueva fe llevará a los indígenas a resistirse al proceso de cristianización, pero al advertir que la única forma de preservar su cultura era por medio de la aceptación de esta creencia, se comenzará a admitir estas prácticas sincréticas. Con el pasar de los años, se volverá a reconsiderar las antiguas divinidades, al confesar que la nueva realidad dista mucho de lo que esperaban y con ello surgirá una nueva resistencia.

## **2. La consolidación del discurso dominante franciscano y su impacto en la reconstrucción de la historia de la Conquista**

En el análisis desarrollado anteriormente, Foucault observa el poder como una fuerza que emana de las estructuras sociales. En el *Coloquio*, los sujetos entran en una dinámica dominador-dominado, esto es: Estado-cuerpo dócil. Esta configuración involucra una suerte de cosificación para ambos agentes del discurso, de tal forma que tanto el fraile como el indígena deben desempeñar los roles que les fueron conferidos por el sistema de estructuras con el propósito de producir y reproducir el poder de estos sobre ellos.

El discurso es entendido como un mecanismo que evidencia al sistema de dominación encargada de establecer los parámetros para la formación del discurso, más allá de cuestiones técnicas, sino de plantear los roles sociales de los hablantes en tal desarrollo del discurso. Por esta razón, para Foucault será importante reconocer lo que hay detrás de las formas empleadas para la construcción del discurso, las cuales pueden tener como propósito llegar a influir en la voluntad del sujeto. De ahí que, para esta primera parte del análisis del *Coloquio de los Doce*, la atención se situará en la estructura subyacente en los comentarios de los sujetos y que sugiere una suerte de condicionamiento social por acción de dicho sistema discursivo.

Ahora bien, se advierte por medio de los postulados del teórico Michel Foucault que la supremacía española se ha gestado. Sin embargo, surgen varias interrogantes en torno al papel de los mexicas participantes en el diálogo, primeramente porque Foucault parece concentrarse en los sujetos que transmitan por acción del poder de las estructuras, sin exponer las posibles acciones rebeldes de los indígenas, de tal modo que la situación de los cuerpos dóciles está dada por sentado, sin la posibilidad de salir de esta línea que demarcan las estructuras de poder. Por

momentos sugiere la opción de algunos grupos de resistencia ante este aglutinamiento de las estructuras, sin embargo, estos al fin y al cabo son absorbidos.

Dicha situación imposibilita observar más de cerca la respuesta de los indios ante la imposición de poder que desarticula su cultura, pues no se puede hablar de una sumisión por parte de ellos. En cambio, la reacción de los indios es de oposición ante los afanes de evangelización española, los cuales exige un detenimiento en estudiar los medios por los cuales se hace evidente este desacuerdo.

Al atender a esta otra parte del discurso, es decir, a los indígenas como sujetos que se oponen a lo planteado por los españoles, se consigue establecer un equilibrio en el discurso, ya que, desde la mirada de Foucault parece que el sujeto no tiene más opción que aceptar su destino, cuando el *Coloquio* sugiere resistencia por parte de los indios.

De este modo, ya no se percibirá a los mexicas como sujetos que desde el inicio del discurso han sido transformados en cuerpos dóciles, antes bien es necesario observarlos como individuos que mantienen su autonomía, incluso cuando Bernardino sugiere que aceptan la religión católica, es de imaginarse que ocurre así, no por una conversión de voluntad, sino de conveniencia; la cual les permite mostrar en su discurso la cosmovisión de su cultura y negar las propuestas españolas. Así, se conseguirá hacer más patente los medios por los cuales se valen los evangelizadores para dominar el discurso. Esto es, la legitimación de las relaciones desiguales de poder y los elementos sociales-culturales tanto españoles como mexicas que entran en juego al momento del discurso y que refieren más a la parte política del discurso.

Por consiguiente, en esta unidad se estudiará el carácter político que conjuga el *Coloquio*. Para ello, se analizará el moldeo de Análisis Crítico del Discurso (ACD) desde las propuestas del teórica de Teun A. van Dijk, el cual busca “descubrir, revelar o divulgar aquello que es implícito,

que está escondido o que por algún motivo no es inmediatamente obvio en las relaciones de dominación discursiva o de sus ideologías subyacentes” (“Objetivos” 18).

En este sentido, el enfoque crítico de esta corriente, consiste en hacer manifiesto los mecanismos por los cuales se vale un actor o grupo social para implantar su hegemonía discursiva con miras a traer consecuencias más allá del hecho discursivo, al punto de impactar en las prácticas sociales de los otros. Por ello, el ACD se enfocará en averiguar cómo el discurso puede producir, así como reproducir las desigualdades e injusticias sociales por la imposición del poder discursivo (Van Dijk, “Discurso, Poder” 6), muy similar a como lo hace Foucault, pero ahora desde la perspectiva indígena.

Para comenzar con el análisis, es crucial aclarar algunos conceptos básicos del ACD para desentrañar los mensajes subyacentes del discurso. El primero de ellos es la noción de *discurso* mencionada en repetidas ocasiones y que hasta el momento, en lo que concierne a este apartado, no se ha aterrizado su definición. Van Dijk define como discurso a un producto resultante de las interacciones humanas, es decir, el discurso como una práctica social que tendrá como vehículo la satisfacción de los intereses particulares de los actores sociales durante dicha interacción, y que se verá limitado por la situación social-comunicativa en la que se circunscribe dicho discurso, así como las marcas contextuales de espacio y tiempo (Van Dijk, “Discurso, cognición” 3).

Esta característica discursiva, de servir como técnica para la manifestación de los afanes individuales o colectivos, posibilita su uso para la transmisión del poder y, por lo tanto, del dominio de un actor social respecto de otro, razón por la cual el ACD para hacer evidentes las “estrategias de manipulación, legitimación, creación de consensos y otros mecanismos discursivos que influyen en el pensamiento (e indirectamente en las acciones) en beneficio de los

más poderosos [...] en el que se incluyen discursos de resistencia a dicha dominación” (Van Dijk, “Objetivos” 18). En este sentido y de manera alegórica, el discurso funcionará como un tablero de ajedrez donde las piezas se acomodan para conseguir un jaque mate, la caída del contrincante. Esta jugada se realizará a través de la composición de su discurso.

La interacción de los actores sociales que, a su vez, ocurre a partir de una situación social-comunicativa que puede ser medible en cuanto a los marcos de tiempo y espacio, así como las influencias del medio que puedan alterar el discurso. Estos pueden ser los roles sociales, identidades e incluso los mismos participantes, así como los convencionalismos sociales y las cuestiones de género. Además de los propósitos del discurso y las acciones que se tomen conforme se desarrolle la discusión, los cuales aparecen al momento en que sucede el contacto entre los sujetos (Van Dijk, “La contextualización” 144), estos formarán parte del rasgo objetivo del discurso.

Ahora bien, en el *Coloquio de los Doce*, el rasgo objetivo de la situación social-comunicativa no se hace evidente en el diálogo de los participantes, pero sí se aclara en las líneas introductorias que agrega Bernardino de Sahagún a cada capítulo de su mecanismo, como se muestra a continuación:

Aquí empieza la palabra de la enseñanza, su nombre doctrina cristiana, la que se enseñó aquí a los hombres de Nueva España. Los enseñaron los doce [...] Donde se dice, de qué modo hablaron, cuando por primera vez vinieron a acercarse allí, al corazón de la gran ciudad, de México-Tenochtitlan, los doce padres de San Francisco. Así reunieron, convocaron a todos los señores, los gobernantes, que vivían, allí, en México (Cap. I: 1-16).

Sahagún rememora el momento en que se dio este contacto entre los participantes. Se sabe que el *Coloquio* representa en sí toda la situación social-comunicativa que surge en un momento específico. Sin embargo, en el párrafo citado es posible encontrar la mayoría de los elementos

que conforman esta situación social. Entre los puntos que señala Van Dijk, se constata la presencia de nociones espaciales, si bien, no muy precisadas, pero sí se esclarece que el diálogo surgió en el Nuevo Mundo.

En cuanto a las influencias del medio, se anuncia quiénes son los participantes, el rol social que desenvuelven y las identidades que poseen, a saber que se tratan de doce padres franciscanos recién llegados de España y los señores dirigentes mexicas. Por último, se detalla el propósito del discurso, éste es la enseñanza de la doctrina a los principales mexicas. De esta manera, Sahagún presenta las características básicas en las que se generó el discurso. En suma, se percibe que el discurso se halla conformado por dos elementos: por un lado, el carácter objetivo del discurso representado a través de la situación social-comunicativa, y por el otro, la naturaleza relativa de los conocimientos epistemológicos que cada uno de los hablantes presenta (Van Dijk, “La contextualización” 9). Estos conocimientos se pondrán a prueba cuando se enfrenten a otros sujetos por medio del discurso, de tal forma que se evidencie la solidez de sus explicaciones. Dicho conocimiento será:

creencia compartida que ha sido o puede ser certificado por los criterios de alguna comunidad. Estos criterios pueden ser criterios del sentido común de la vida de cada día (observaciones, inferencias o fuentes fiables), pero también el conocimiento de comunidades especializadas, como los medios de masas, la ciencia o los movimientos sociales (9).

Van Dijk señala que estas creencias son aceptadas por la comunidad o el grupo social involucrado, ya que permiten establecer una misma visión acerca de los saberes del mundo y con ello, la relación de sus individuos. De igual modo, estos criterios, producto de las experiencias, deducciones y las observaciones que el entorno provee, dan por resultado un acervo de representaciones mentales sobre el mundo. Estas representaciones son la manera en la que se

interioriza que está fuera del sujeto (material) y formular con ello una idea (abstracción) (Van Dijk, “Algunos principios” 7).

Un ejemplo de ello es la respuesta que expresan los *quequetzalcoa* a los franciscanos con respecto al desacuerdo de ser llamados “falsos dioses” a sus deidades que desde el origen de llamar a sus dioses “falsos”, pues desde el origen de su cultura se han tomado como el origen de todo cuanto conocen:

Ellos nos enseñaron, todas sus formas de culto, sus modos de reverenciar [a los dioses]. Así, ante ellos acercamos tierra a la boca, así nos sangramos, pagamos nuestras deudas, quemamos copal, ofrecemos sacrificios. Decían [nuestros progenitores]: que ellos, los dioses, son por quien se vive, que ellos nos merecieron ¿Cómo, dónde? Cuando aún era de noche (Cap. VII, B: 951-962).

Se percibe que la validez de los conocimientos mexicas, radica en la antigüedad de sus creencias, y que es la voz de sus ancestros la que ha construido las bases de su cultura. Estos son los *huehuetahcolli*, “la antigua palabra”, con que se amonestaban a los hablantes y que “abarcaban un gran conjunto de discursos y sabiduría que eran legado de la propia cultura” (León-Potilla y Silva 7).

Estas enseñanzas tenían como objetivo transmitir los conocimientos culturales a los más jóvenes en un nivel moral y religioso que solidifican los valores, normas y prácticas del grupo, dándole un sentido de pertenencia y razón de ser a la cultura misma. Estos conocimientos compartidos servían como explicación para los fenómenos naturales y, como ya se mencionaba, para crear un orden en la sociedad. En consecuencia, estos al ser constituyentes de la comunidad (conocimientos particulares), generan conflictos al entrar en contacto con los de otro grupo que contradice las normas morales del grupo, el cual se maneja bajo otra epistemología.

Por esta razón, los conocimientos son puestos a discusión, buscando ser explicados y fundamentados por sus miembros. En este sentido si los conocimientos están formados por un conjunto de creencias que han sido *certificados* por una comunidad, implica que hay un mutuo acuerdo en relación a éste, y por lo tanto, estabilidad social.

Esta homogeneización de los saberes, la posibilidad de entendimiento entre los individuos terminan por conformar “comunidades de conocimiento”, las cuales articulan un rasgo identitario (Van Dijk, “La contextualización” 9), como ocurre en cada grupo de participantes dentro del *Coloquio*, con respecto a su cosmovisión religiosa, a través de la cual se fundan sus comunidades:

el que se llama, el nombrado, Dador de la vida. Este nombre, corresponde a su ser, porque todo lo que vive, se mueve, en el cielo, en la tierra, y en la región de los muertos, gracias a él vive. Porque él es quien da la vida, el moverse, la raíz de la vida, la fuente de la vida. Él inventó todas las cosas. Él hizo todo lo que es visible y lo que no es visible (Cap. IX, A: 1199-1209)

Ahora bien, los conocimientos culturales de la sociedad española se fundaron en los parámetros que instruían la Iglesia y la Corona. Esto se hizo más marcado con la llegada de los Reyes Católicos al poder en 1492, ante la caída del último nazarí de Granada y con ello, el inicio de la reconquista espiritual para el pueblo español con la expulsión de los judíos que no se habían convertido al catolicismo y de los moros, fundando con ello un reino con bases católicas, es decir, una sociedad constituida desde los preceptos del catolicismo (Marías 10).

La fundación del reino católico inicia a través de las cruzadas que demostraban la grandeza del dios católico y la defensa de su doctrina y sus seguidores; esto traía aparejado la creación del Imperio español. Los Reyes Católicos utilizaron el estandarte de la fe para que, a través de las fuerzas militares, imponer la religión católica sobre la de los moros y judíos. La victoria sobre estas comunidades implicó a su vez el triunfo de una religión sobre otra.

De manera similar ocurrió en 1519, cuando Cortés llegó a Tenochtitlán y descubrió las manifestaciones religiosas del pueblo mexicana que causarían terror y desprecio entre las tropas de Cortés. Esto, aunado con los intereses económicos, llevó a Cortés a declarar la guerra contra los indígenas, hasta conseguir su victoria dos años después y con ello, el proyecto de evangelización y establecimiento del Imperio español en el nuevo territorio.

Todo indica que la interacción entre las dos comunidades con creencias distintas generó la imposición y defensa de las creencias religiosas y políticas. Esta intención de imponer los saberes culturales (costumbres, tradiciones, religión) de una comunidad implicó la utilización de estrategias militares y religiosas que operaron a favor de la institución Católica, similar a lo que Foucault refería en el capítulo anterior.

Ahora bien, esta característica de los conocimientos que forman parte de los rasgos que definen a una sociedad, genera que algunos de estos saberes se adhieran al cuerpo que constituye las ideologías de dicha comunidad. Esta “consisten en representaciones sociales que definen la identidad social de un grupo, es decir, sus creencias compartidas acerca de sus condiciones fundamentales y sus modos de existencia y reproducción” (Van Dijk, “Ideología” 10), de esta manera los conocimientos de una comunidad no sólo tienen la función de explicar aquello que está fuera de los miembros que forman una sociedad, sino que lo sitúa en relación a otras comunidades.

Las representaciones que conforman la identidad del grupo, especifican las maneras en la que debe llevarse la vida, el origen de donde procede todo lo que hay sobre la tierra, entre otros. Además, estas ideologías permiten a los miembros de una sociedad dirigir su atención hacia ciertos asuntos de relevancia social y a organizarse al momento de actuar para conseguir fines colectivos (Van Dijk, “Ideología” 12).

Un ejemplo de ello es la ideología religiosa de los franciscanos, como ya se refirió. LA evangelización representó una herramienta para propagar las creencias religiosas y, a su vez, culturales que habrán de continuar a lo largo de la historia y que construirán el Imperio español (65-66).

La importancia de Dios para los franciscanos justificó las acciones que debieron de tomar para implantar la fe cristiana en la comunidad india, como se observa en la siguiente cita del *Coloquio*, la cual es extraída del pasaje en donde los religiosos cristianos utilizan la historia de la caída de Lucifer para hacer una comparación con la caída de los dioses indios:

—De ninguna manera podrá alguien hacerse igual a Dios, al Dador de la vida. Nadie podrá acercársele porque solamente él es Dios, que gobierna, el que por encima de todos es digno de veneración [...] Entonces se dividieron, se apartaron entre sí los ángeles, salieron en dos bandos, se enfrentaron, se hicieron la guerra (Cap. X, B: 1394-1404).

El ejemplo que utilizan los franciscanos proyecta la realidad de la Conquista. El mensaje es referir la supremacía del dios cristiano y advertir la falsedad de las deidades mexicas que no pueden llegar a igualarse a su dios.

De la misma manera, se evoca a la batalla celestial que se desata entre el ejército de Dios y los seguidores de Lucifer, el resultado es conocido, Lucifer es lanzado del Paraíso hacia las tinieblas, se convierte así en el Ángel Caído como puede encontrarse referido en varios pasajes de la Biblia (Apocalipsis, Isaías, Ezequiel, entre otros). Nótese que esta clase de historias que habrían de contar los franciscanos a los presentes indios era: “de gran importancia en la mente de los frailes ya que en función de la confrontación entre los ángeles buenos y malos, iban a explicar a los nahuas quiénes eran realmente sus dioses” (León-Portilla, Estudio Introductorio 169).

Esta batalla entre los ángeles alude a su vez a la que habrán de llevar a cabo los frailes en Nueva España para sacar de este naciente virreinato los demonios que adoraban los indígenas. El enfrentamiento da inicio con la empresa militar de Hernán Cortés y, posteriormente espiritual por medio de la evangelización franciscana.

La iniciativa religiosa estuvo permeada de esta ideología respecto a la supremacía del dios cristiano y a través de su discurso se demostró una identidad de tipo religiosa que estableció un posicionamiento frente a los *quequetzalcoa*. Este posicionamiento que Adriana Gil y Ana Vitores en su texto *Discurso y comunicación*, describen como: “para dar cuenta del proceso de negación y construcción de nuestra posición (del sujeto que somos) en las situaciones en que nos vemos” (121). En este sentido, los frailes al negar la veracidad de los dioses mexicas, erigen una posición en cuanto al juicio que están emitiendo, esto sugiere que ellos son los portadores de la verdad.

Es importante hacer aquí una pausa para explicar que los franciscanos no rechazaban la existencia de las deidades mexicas, sino su condición divinal que puede llegar a compararse con la de su dios:

Así son los que vosotros tenéis por dioses, a quienes seguís como dioses, hacéis ofrendas. Ellos son los que mucho afligen a la gente, y los que en ella ponen suciedad. Pero aquel, que es Dios verdadero, que gobierna, verdadero inventor de la gente, el verdadero Dador de la vida (Cap. IV, B-C: 431-458).

Se refleja aquí que el motivo por el cual consideran a los dioses mexicas como falsos, pues buscaban, en vez de la salvación del hombre, como era en la católica, la destrucción del hombre por el hombre, la inmolación de la máxima creación de dios. Esto se opone rotundamente a la imagen de Jesucristo que por amor muere en la cruz para librear del pecado a sus hermanos y a Dios Padre como aquel que envió a su hijo, se percibe aquí que la base de la argumentación

franciscana no es la nula existencia de las deidades indígena, más bien de mostrar la perversión de estos.

Finalmente, esta idea es retomada más adelante por los *quequetzalcoa* al momento de iniciar su participación dentro del diálogo, ya que sus comentarios se centran en expresar su punto de vista ante lo dicho por los franciscanos. La intención de los frailes no era rechazar a la existencia de los dioses mexicas, sino su papel como dioses.

Una vez que se hace la distinción entre el dios cristiano y las deidades mexicas, se plantea una postura por parte de los franciscanos que indican la condición de demonios que ocultan los dioses indígenas, como se ve al inicio del *Coloquio*: “Vosotros dijisteis que nosotros no conocíamos al Dueño del cerca y del junto, a aquel de quien son el cielo, la tierra. Habéis dicho que no son verdaderos dioses los nuestros” (Cap. VII, B: 934-938). A través de estas palabras de los sabios indígenas se puede constatar que la intención de los franciscanos no era rechazar la existencia de los dioses mexicas, sino su poder divino, que los llevará a redirigir al pueblo indio hacia la salvación, porque, para los franciscanos, el final de la vida está premiada con la vida eterna para aquellos que hayan cumplido los preceptos de Dios.

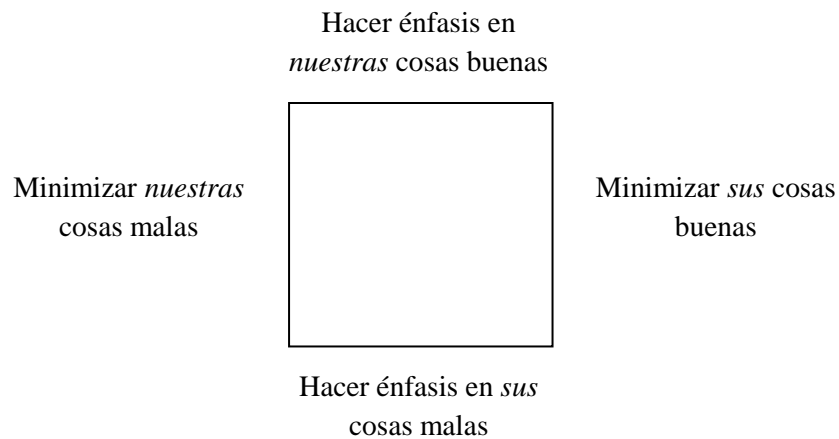
Las representaciones propias de un grupo determinado que forman “una estructura polarizada (membreías grupales) que compitan o entran en conflicto y también de la categorización en grupos endógenos y exógenos” (Van Dijk, “Política” 30). Estas membreías grupales a las que se refiere Van Dijk son las identidades que emplean los actores sociales para emitir su juicio y entender el mundo que los rodea, al tiempo que establecen así los límites entre su grupo y otros.

La mayoría de estos recursos se orientarán a técnicas lingüísticas que los miembros de una comunidad de conocimiento manejan para crear lazos de pertenencia y de representación que

codifica su actuar y perfila sus objetivos (Van Dijk, “Análisis” 18). En este sentido, las marcas de pertenencia dejan entrever prejuicios que los grupos tienen con relación a otros.

## 2.1 Cuadro ideológico de Van Dijk

La polarización del discurso se reconoce a través de estas marcas de inclusión, los llamados deícticos de persona como el *nosotros* y su distinción en relación al *ustedes*. Van Dijk identificó que estas formas de empleo lingüístico responden a formas globales de uso entre los grupos sociales y que pueden ser organizados a través de un esquema titulado “cuadro ideológico” (“Política” 16), como muestra a continuación:



Se observa en el diagrama dos tendencias en el uso de los deícticos. Por un lado, el énfasis en aspectos, ya sean positivos o negativos del grupo y, por el otro, la acción de minimizar esos mismos aspectos, pero en relación al otro grupo. Lo interesante aquí es reconocer el carácter subjetivo que predomina en el uso de estos deícticos, pues se sabe que estos valores *positivos-negativos* responden a qué tanto beneficie a la sociedad que los lleva a cabo. Este fenómeno se presenta en los *Coloquios* de manera muy precisa en los argumentos que emiten los participantes tanto para postular como para contradecir los argumentos del otro.

El primero de los ejemplos a estudiar refleja la articulación de las premisas franciscanas con el propósito de aterrizar cuales son los puntos con los que construyen dicho “cuadro ideológico” en su discurso. Posteriormente, se incluye la formulación discursiva de los *quequetzalcoa* para comparar los recursos de los que parte cada grupo para crear sus juicios y con ello, analizar el resto de los elementos que entran en juego durante este proceso de composición discursiva.

Para comenzar, el *Coloquio de los Doce* representa un extenso argumento respecto a la falsedad de los dioses mexicas, incluso es posible dividir la obra en tres premisas religiosas que solventan esta idea: primeramente, el planteamiento del problema (Cap. I-III), que incluye la presentación de los franciscanos enviados para salvar las almas de los indios a través de evidencia de la falsedad de las divinidades prehispánicas. La segunda parte refiere al juicio de los frailes en torno al problema de las deidades mexicas (Cap. IV-V). La última premisa complementa a la anterior, incorporando ejemplos bíblicos que evidencian el actuar de los demonios y que son básicamente los dioses nahuas. En estas tres etapas del discurso, se consolida la ideología franciscana española. De acuerdo al Cuadro ideológico de Van Dijk, las ideas pueden acomodarse de la siguiente forma:

1. Hacer énfasis en *nuestras* cosas buenas:

El sancto padre en la tierra, el gran gobernante en las cosas espirituales, *nos* envió a *nosotros*, (a *nosotros* doce), *nos* ordenó que, con la palabra divina, *os viniéramos* a hacer conocer a él, el sólo único, Dios verdadero, que gobierna (Cap. IV: 357-365, énfasis propio).

Los déicticos resaltados juegan dos papeles dentro del discurso franciscano. Por un lado, el uso del pronombre *nosotros* señala la distinción con respecto a los mexicas presentes y la autoridad que representan, a su vez, el poder que les ha conferido esa misma autoridad para llevar a cabo la

evangelización de los indios, autoridad con un poder que supera los límites territoriales de su propio Imperio. Los deícticos antepuestos a los verbos sugieren obligación: *nos ordenó* y *os viniéramos* que aluden al deber de cumplir con la tarea conferida y, por lo mismo, la carga llevan de convencer a los indios sobre la existencia del dios cristiano y, nótese aquí las palabras que utilizan para calificar a esta deidad, *sólo único, Dios verdadero*, éstas implican la misma falsedad de las deidades indias, de modo que demuestran que no hay más dios que el suyo, el que está sobre todas las cosas, contrastando fuertemente con las nociones de deidad de los indios, los cuales responden a una pluralidad de dioses para cada aspecto de la vida, frente al monoteísmo cristiano.

2. Hacer énfasis a *sus* cosas malas:

“Los que a *vosotros os* andan provocando, a todas suerte de maldades, odios, guerras entre unos y otros, a comer carne de hombres, y también a otros quebrantamientos mucho muy grandes” (Cap. IV, C: 449-505, énfasis propio). Aquí, la aplicación de los deícticos de persona tiene como propósito remarcar las erróneas creencias en que viven los mexicas al tener por dioses, seres que los hacen caer en pecado y que parecen sólo buscarles problemas. La función del enlistado que mencionan los franciscanos es establecer la diferencia entre las bondades de su dios con las depravaciones de sus deidades, con aquellos aspectos que hacen a un dios.

Además, por medio de estas puntualizaciones se perfila lo que se considera “negativo” en las acciones humanas y que va en contra de las normas y valores cristianos, lo políticamente correcto. Ante esto, Van Dijk menciona que “una buena parte de los discursos ideológicos son cruciales los significados que involucran normas y valores acerca de lo que nosotros consideramos como bueno o malo, correcto o erróneo” (“Análisis” 30). Este mecanismo ideológico permite crear una distinción entre el *otro* que hace mal del *yo* que actúa bajo las

normas sociales, fundando así un estatus de superioridad sobre el otro y, por lo tanto, la obligación de enmendar al corruptor.

### 3. Minimizar *sus* cosas buenas:

La siguiente cita explica las condiciones en las que se encuentran los mexicas al desconocer al dios cristiano y que reconocen los franciscanos, de tal modo que esta ignorancia los ha salvado de vivir en gran pecado:

no habéis sabido dejar a los malvados, al que engaña a la gente. Porque nunca habías escuchado la reverenciada palabra de dios, ni teníais el libro divino, la palabra divina [...] Por esto no son muy grandes *vuestras* culpas. Pero ahora, si no queréis escuchar, el reverenciado aliento [...] mucho es lo que peligraréis. Y Dios que ha comenzado *vuestra* ruina, la llevará a término (Cap. VIII, B: 1125-1148, énfasis propio).

Como se percibe, la cita contiene dos ideas principales: la primera desarrolla el desconocimiento en que vivía el pueblo indio sobre la existencia del dios cristiano, no pueden llamarlos infieles, como serían los judíos o los musulmanes, sino que ellos se encuentran en un estado distinto, el de la ignorancia, el cual explica el engaño en el que viven de adorar a falsos dioses, razón por la que los franciscanos reconocen cierta inocencia en ellos. Esta situación “positiva” es una característica buena para los nahuas. Las enseñanzas de los franciscanos ya no pueden ser rechazadas y si lo son, se convertirán los indios entonces en rebeldes y, por ende, la ira de Dios. Al principio se acepta la condición de los mexicas, pero al momento, se lanza una amenaza para que estos no deseen continuar en dicho estado de omisión.

### 4. Minimizar *nuestras* cosas malas:

Que no en algo *os hagamos* errar, no *nos miréis* como si estuviéramos por encima, porque nosotros sólo *somos* semejantes *vuestros*, también *nosotros* somos *macehuales*, gente del pueblo, también *somos* hombres, como *vosotros* lo *sóis*, de ninguna manera *somos* dioses

[...] Sólo somos mensajero [...] Nosotros venimos trayendo su reverenciado aliento (Cap. I, A: 26-31, énfasis propio).

Este hecho referido anteriormente, alude a la confusión de los indios al considerar a los españoles como dioses. Si bien, es de pensarse que pronto debieron salir de su error, los franciscanos aclaran, desde el inicio, que ellos son únicamente sacerdotes del rey y fieles predicadores de Dios, como son los *quequetzalcoa* en su cultura. En este sentido, la intención de aclarar que ellos no son seres divinales ni que están por encima de los propios mexicas, es para corregir aquel gran error que cometieron los españoles al vanagloriarse y permitir que se les consideraran dioses, cayendo en tentación de sentir poder sobre los mismo, que prevaleció aún finalizada la caída del gran imperio mexica. Los franciscanos se concentraron en iniciar un diálogo en una atmósfera de igualdad y dejar de lado el fallo en que cayeron los españoles. Además, al anunciar que ellos son portadores del gran mensaje religioso, establecen la importancia.

De acuerdo a los puntos desarrollados respecto al “cuadro ideológico”, es posible concluir que los elementos tomados en cuenta por los franciscanos para construir su argumento, radica en definir la noción de su dios y la imagen de ellos como portadores de ese mensaje divino. En el primer postulado se esboza la idea de una deidad suprema de la cual sólo los frailes han sido enviados a dar el mensaje de salvación. Posteriormente, se destacan los defectos de los supuestos dioses mexicas que evidencian, desde la perspectiva franciscana, la falsedad de estos.

En el tercer punto, más que aceptar la ignorancia de los mexicas en cuanto a la existencia del dios cristiano, el final del párrafo destaca la advertencia franciscana ante la negación de recibir la palabra de salvación, al verdadero dios que desatará la destrucción del pueblo mexica. Por último, en el cuarto punto, los franciscanos demarcan la diferencia entre su condición de enviados del Papa con la de su deidad, de este modo, se definen como individuos similares a los

mexicas y motivan así la atención de su mensaje no por su estado, sino por la calidad de su encargo. En el resto de los *Coloquios*, la figura del dios cristiano permea gran parte del discurso franciscano, de tal modo que se percibe en el texto de Sahagún dos maneras muy características de referir a la noción de dios por los franciscanos: la primera alude a un dios benevolente que ha demandado liberar a sus hijos oprimidos por falsos dioses; la segunda como una divinidad que ejerce su poder sobre impostores estableciendo así una supremacía.

El primero de las imágenes mencionadas se establece a partir de la iniciativa franciscana por aclarar la idea de su dios como único, es decir, una integridad que se describe como todopoderosa y que contrasta con la concepción politeísta de los mexicas: “—Escuchad, amados nuestros, en verdad nosotros sabemos, hemos visto y hemos escuchado de vosotros, no hay uno, sino muy muchos, tan numerosos son los que tenéis por dioses, a los que honráis, a los que servís” (Cap. IV, B: 397-404).

Este principio acerca de la unicidad del dios cristiano recae en la omnipotencia de éste capaz de dar origen a todas las cosas y, a su vez, dominarlas. Mientras que la naturaleza de los dioses mexicas era de tipo complementaria donde cada una de las deidades se encargaba de ciertas tareas, por mencionar algunos ejemplos: Xochipilli (dios de la danza), Coatlicue (diosa madre y de la tierra), Huitzilopochtli (dios de la guerra) (Robelo); motivo por el cual el pueblo indio tenía un gran número de estatuillas en representación a cada uno de los dioses que adoraba.

Esta situación ha sido tratada por varios autores tales como Tzvetan Todorov en su obra *La Conquista de América: el problema del otro* (2001), donde describe que el dios mexica es uno y a la vez múltiple que permite la adición de nuevas divinidades a su panteón religioso. Dicha característica, es de imaginarse, generó un verdadero conflicto ante la idea monoteísta del dios cristiano que no admite la posibilidad de otro ser semejante a él, aunque se plantee la noción

de la Trinidad, estos tres seres divinos cumplen la función de uno sólo, puede considerarse que son el desdoblamiento de un dios supremo (115).

De este modo, se comprende la supremacía de Dios que exaltan los franciscanos en el diálogo: “Él, como Dios, nunca comenzó, no tuvo principio, permanentemente, siempre, existente, él hizo el cielo, la tierra, la región de los muertos [...] También él hizo a los diablos, a los que ahora habéis andado teniendo por dioses” (Cap. IV, E: 551-559). Hay aquí dos marcadas intenciones de los frailes: por un lado, aludir a la grandeza de su deidad, al mismo tiempo que destacar el origen de los “ídolos” mexicas como producto de su dios.

Es de esperarse la sorpresa de los mexicas, originada por la idea de un dios todopoderoso, sumado a esto, la capacidad de éste para destruir a sus dioses y permitir así la conquista de su pueblo, ya que “la Conquista fue para los indígenas causa de miserias y aflicción, se anuncia la idea de que la llegada de los españoles fue el medio de que se valió el Dios de los cristianos para castigar a quienes de tantas formas lo habían ofendido” (León-Portilla, *La visión* 113), hecho que afectó enormemente la conciencia indígena, pues no sólo implicó la destrucción de su pueblo, el poder y alcance del dios cristiano que se presenta más fuerte que sus antiguos dioses.

Sin embargo, los nahuas desarrollaron argumentos que contradicen, de manera muy leve, los dados por lo franciscanos, puede incluso considerarse como aclaraciones respecto a las críticas señaladas por los franciscanos, ya que puntualizan el origen de sus dioses que a lo largo de su historia se han hecho presentes sosteniendo a su pueblo. El ejemplo que en seguida va a exponerse recupera varios pasajes del Capítulo VII de los *Coloquios*, en donde se expone en voz de los *quequetzalcoa*, varias esferas de la vida mexicana donde se alaba la presencia de los dioses.

1. Hacer énfasis en *nuestras* cosas buenas:

El siguiente ejemplo que va a analizarse, refiere a las enseñanzas que los mexicas daban a sus hijos respecto a la importancia que los dioses tenían para su cultura, muy en relación a lo que se dictaba anteriormente con los *huehuetlahtolli*:

Decían [*nuestros* progenitores]: que ellos, los dioses, son por quien se vive, que *ellos nos* merecieron ¿Cómo, dónde? Cuando aún era de noche. Y decían [*nuestros* ancestros]: que ellos [los dioses] *nos* dan *nuestro* sustento, *nuestro* alimento, todo cuanto se bebe, se come (Cap. VII, B: 959-964).

Los deícticos de persona, mantienen un sentido de unidad en cuanto a lo que ellos son y toman como relevante del discurso de los franciscanos. Los primeros elementos deícticos destacan los sustantivos *progenitores* y *ancestros*, ya que demarca una razón de autoridad hacia estas figuras y, con ello, la relevancia de sus palabras, es decir, la verdad que sus enseñanzas refieren. Como se vio en capítulos anteriores, la instrucción en la cultura mexica era de vital importancia, además de facilitar el control social a través de las normas y valores, de igual modo, ésta fundaba los roles sociales que habrían de llevarse a cabo por los sujetos de la sociedad.

Asimismo, como resalta Van Dijk, por medio de la educación se transmitía la ideología, ya que “son explícitamente adoptadas y aprendidas en la adolescencia o temprana adultez — típicamente cuando las personas son estudiantes, y necesitan dar un significado más amplio tanto a sus acciones y objetivos como al mundo en que viven” (“Ideología” 29), esto se debe a que a partir de la formación institucionalizada se reproducen las ideologías de una sociedad y, al mismo tiempo se busca que el individuo las incorpore a su vivir y se identifique con ellas, al punto de llegar a reproducirlas con sus acciones. Por este motivo, los mexicas destacan esta cualidad de su cultura, al observar que los saberes transmitidos por los miembros mayores de su cultura traen consigo una tradición de siglos que ha generado el orden y estableciendo el de su propia sociedad.

## 2. Hacer énfasis en *sus* cosas malas:

A continuación se expone el conflicto que advierten los *quequetzalcoa* ante los comentarios de los franciscanos: “Es ya bastante que *hayamos* dejado, que *hayamos* perdido, que *se nos* haya quitado, que *se nos* haya impedido, la estera, el sitial [el mando]” (Cap. VII, G: 1048-1051). Sucede aquí un fenómeno característico del discurso *outgroup* o grupos ajenos, como los denomina Van Dijk, se trata de la utilización de las partículas tales como *se* en el discurso de grupos subalternos que emplean la oraciones implícitas en sus frases para ocultar al sujeto que realiza la acción (“Análisis” 26-27).

De tal modo que estas estrategias de sintaxis discursiva evitan que los mexicas expongan la entidad de quien los han despojado del mando. No se culpa de forma clara, sino que se sugiere un responsable de tales actos. En suma, los *quequetzalcoa* destacan, casi al finalizar su discurso, la responsabilidad de los franciscanos ante la destrucción de su poderío, ya los españoles por llevar a cabo este fin.

## 3. Minimizar *sus* cosas buenas:

Aquí *nosotros*, de algún modo, vemos en forma humana, aquí como a un humano hablamos, al Dador de la vida, al que es noche, viento, porque *vosotros* sois su imagen, su representante. Por esto *recogemos*, *tomamos*, su aliento, su palabra, del Señor Nuestro (Cap. VII: 887-893).

Los *quequetzalcoa*, parte su discurso desde la presentación que realizan los franciscanos con respecto a su origen, pues están de acuerdo de que son humanos y no dioses como se hubiera creído antes. De igual modo, establecen una relación entre ellos y los franciscanos, pues los conciben como sus iguales, encargados de cuidar los aspectos religiosos de su cultura, como lo menciona León-Portilla en sus notas al pie del Capítulo II del *Coloquio*: “Con estas frases, de

reconocimiento y tolerancia, expresan los sacerdotes nahuas que consideran a los frailes como personas que también representan a la divinidad” (147).

Por este motivo, están atentos a escuchar la palabra de los franciscanos, incluso, están agradecidos por que se les haya presentado a este nuevo dios que está sobre todos los dioses. Sin embargo, esta cuestión que resaltan de los franciscanos, líneas más abajo la problematizan pues no se trata de una deidad que pueda agregarse a su panteón, sino que éste exige toda la atención.

#### 4. Minimizar *nuestras* cosas malas:

La cita a analizar muestra el momento en que los sacerdotes mexicas comentan la gravedad del asunto religioso si ellos aceptaran que sus dioses son falsos y pidieran a su pueblo que dejaran de alabarlos, pues la comunidad se opondría a tal petición por miedo a la pérdida del equilibrio comunal:

Y no sea que, por esto, ante *nosotros*, se levante la cola, el ala [el pueblo], no sea que, por ello, *nos* alborotemos, no sea que *desatinemos*, si así les *dijéramos*: —Ya no hay que invocar [a los dioses], ya no hay que hacerles súplicas (Cap. VII, F: 1030-1035).

La característica de este ejemplo es que suponen lo que podría suceder si aceptaran la posibilidad de que sus dioses los hayan engañado, sin embargo, no conciben que esto pueda ser verdad, por lo que niegan los comentarios de los franciscanos. No admiten que estén equivocados con respecto a sus dioses, el pasado sugiere su veracidad, por lo tanto, la probabilidad de que estén errados en su doctrina es algo en lo que no resuelven.

Los déicticos de persona así como los verbos resaltados permiten observar cómo los sabios indígenas rechazan la posibilidad de cambiar sus antiguas enseñanzas, esto se debe a que los *quequetzalcoa* eran los encargados de dirigir a su pueblo en cuestiones de religión, como lo mencionan los *tlatoani*: “Ellos nos llevan, nos guían, dicen el camino” (Cap. VI, B: 784-785). El

pasado juega un papel preponderante en la historia del pueblo, sobre todo, se habla de un pasado comprobable en el presente, como fueron en los códices que dictaban el *modus operandi* de la sociedad náhuatl.

En la primera de las premisas se propone mostrar cómo la relación entre sus dioses y ellos ha sido por medio de las enseñanzas adquiridas a través de los tiempos lo que sugiere que en todos esos años si ninguno de sus antepasados habló sobre una divinidad con las cualidades descritas por los franciscanos, por ende, no es posible que ellos crean en él tomándolo como verdad. En el segundo de los asuntos planteados, se exhibe cómo ellos han perdido su propio mando convirtiéndose en dominado, en relación a lo que por cien años habían constituido como un gran imperio. Además, en el tercero, se aclara el interés que tienen por aquellas palabras de que los frailes les han anunciado, pues reconocen que es su papel como los encargados de los asuntos religiosos, tal como lo eran ellos.

En el último de los puntos, se postula el debate en el que se hallan los *quequetzalcoa*, pues saben que al aceptar la petición de los franciscanos, no sólo ponen en riesgo al pueblo frente a los dioses, sino de igual forma a ellos mismos y eso, de ningún modo es beneficioso, razón por la cual prefieren rechazar las propuestas evangelizadoras y ser castigados a costa de esto. El capítulo VII, será el único de los apartados del texto de Sahagún donde se muestre de manera evidente el pensamiento indígena en la propia voz de sus protagonistas, de modo que, se puede reparar en los argumentos que los *quequetzalcoa* dirigen a los religiosos, que se resumen en tres puntos: el primero es el poder de sus dioses nahuas al establecer un imperio donde el dios cristiano no había dado noticia de su existencia; el segundo en la cuestión de la antigüedad de sus deidades utilizando como argumento su presencia desde el inicio de los tiempos; y por último, la negación ante la oposición a la nueva doctrina que implica abandonar sus creencias.

En el primero de estos terrenos argumentativos se destaca la relevancia de la religión, pues ésta es la base de su cultura y los dioses son, por lo tanto, los sustentadores de la vida, por esto, la práctica de los sacrificios permitía mantener el equilibrio de la existencia y una forma de creer en ellos: “Porque así en nuestro corazón [entendemos] a quién se debe la vida, a quién se debe el nacer, [...] el crecer, [...] el desarrollarse. Por esto [los dioses] son invocados, son suplicados” (E: 1012-1018). Dado que veían improbable abandonar sus creencias, los *macehuales* (gente del pueblo) necesitaban vivir en armonía con sus deidades, mantener el equilibrio. Si ellos realizaban sus ritos religiosos podrían seguir gozando de las virtudes que les daban sus dioses.

El siguiente de los juicios que exponen los sabios indígenas para justificar su oposición en contra de la religión cristiana, la carga histórica de sus deidades, pues sus ancestros jamás hablaron de la existencia de ese dios que se sacrificó en la cruz por ellos, ni mucho menos una noción de ese dios cristiano en el códice; de modo que, si en su historia nunca se escribió de él, por lo tanto, es porque no existió, a diferencia de sus deidades de quienes tienen registros en los historias, como menciona Joaquín Galarza en su artículo, “Los códices mexicanos”, estos textos sagrados eran fuentes históricas en donde se registraba todo cuanto lograban y las características de su cultura y religión (6).

Para finalizar, los *quequetzalcoa* reconocen la pérdida de su territorio, soberanía y aún más, la de su propia identidad que se reflejaba en el poder que poseían sobre otras culturas prehispánicas:

Los mexicas eran los seguidores del dios de la guerra, Huitzilopochtli, que se consideraban a sí mismos escogidos del Sol y que hasta entonces habían creído siempre que su misión cósmica y divina era someter a todas las gentes de los cuatro rumbos del Universo (León-Portilla, “Memoria mexicas” 27).

De tal modo que la Conquista significó para ellos, la destrucción de su pueblo que había logrado formar una comunidad poderosa que desde hacía cien años había dominado a varias culturas alrededor (León-Portilla, “Los antiguos” 92), a esto se le agrega que no sólo consistió en la caída de la gran Tenochtitlán, sino en el desmoronamiento de la vida indígena mesoamericana.

A pesar de las heridas plasmadas en el diálogo, de la amenaza que cargaban las palabras de los frailes, se muestra de la misma forma una sólida resistencia a la evangelización cristiana; los sabios mexicas no están dispuestos a perder lo poco que les queda y reafirman más adelante en el coloquio sus creencias y su libertad, a pesar de las consecuencias que pueda acarrear su decisión: “Haced con nosotros, lo que queráis. Esto es todo lo que respondemos, lo que contestamos a vuestro reverenciado aliento, a vuestra reverenciada palabra oh señores nuestros” (Cap. VII, G. 1048-1060), con esto finalizan los sacerdote nahuas, reconocen la importancia de las palabra que los franciscanos emiten, pero no resuelven en aceptarlas, a pesar de que, como es sabido, el pueblo mexica es evangelizado aún a costa de su negación, puesto que el poder militar influyó para que éste se diera.

A partir del análisis realizado a los participantes de los *Coloquios*, por medio del “cuadro ideológico”, que busca a toda costa demostrar a través de los argumentos la veracidad de los conocimientos que cada uno de los actores sociales tiene y que son problematizados a partir de la propuesta del otro, generando la necesidad de superar al opositor. Van Dijk aclara que “las estructuras del discurso tienen siempre la doble función de poner en juego o ‘ejecutar’ ideologías subyacentes por una parte, pero por la otra pueden funcionar como medios de persuasión más o menos poderosos” (Van Dijk, “Análisis” 27).

El crítico lingüística refiere aquí la manera en que las ideologías trabajan dentro del discurso a través de dos niveles discursivos resultantes de la proyección de este sistema de

creencias por medio de la articulación de los comentarios, y en la búsqueda del convencimiento del otro para que éste adopte y reproduzca el acervo de representaciones, se logra conseguir que abandone su antigua ideología.

Esta situación se aprecia de forma evidente en el *Coloquio* por medio de la predicación franciscana que tenía como fin llevar a los indios al cristianismo. De igual modo, la misma función que tuvo el *Coloquio* dentro del espacio público como una obra recuperada por Bernardino de Sahagún en 1564, era predicar la grandeza del dios cristiano que se manifestaba a un pueblo pecador que comenzaban a convertirse a esta nueva doctrina. A su vez que conseguía construir un documento que movilizara el proceso de adhesión a la fe cristiana, por medio del convencimiento. Sahagún actúa así como el facilitador de las formas culturales indígenas, al punto de descodificarlas para lograr una evangelización plena, como se verá a continuación.

## **2.2 Bernardino de Sahagún: construcción de los *Coloquios* y el control del registro histórico de la evangelización**

Desde la llegada de los primeros doce franciscanos, se advirtió la necesidad de ahondar en las culturas indígenas para el conocimiento de sus prácticas religiosas que fuertemente los había sorprendido. A la llegada del fraile Bernardino de Sahagún a la Nueva España en 1529, el proceso de evangelización ya había conseguido fundar las primeras bases de su empresa, consolidándose años posteriores con la construcción del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco (1536), el cual representó una parcial victoria del cristianismo en las Indias. Aquí, se adoctrinaban a los hijos de los nobles indígenas, de manera que ellos funcionaran como intercesores entre el cristianismo y los pueblos indígenas, ya que se encargarían de llevar la Sagrada Palabra a su propia comunidad. De igual modo, este contacto con los jóvenes indios posibilitaba a los misioneros recién llegados para aprender la lengua náhuatl y las costumbres de

dichos pueblos, con el fin de reconocer en un momento dado, los ritos religiosos que iban en contra de los preceptos de la Iglesia y así detenerlos.

León-Portilla describe que los primeros trabajos de Sahagún se dirigían especialmente a la actividad misionera, momento crucial que le posibilitó entrar en contacto con las crónicas mexicas que hubo de rescatar (“Estudio” 20). En el año de 1564, descubrió en la biblioteca del Colegio, el *Coloquio*, escrito en lengua náhuatl, el cual reconstruyó y tradujo al español. El objetivo de esta recuperación era dar a conocer “a las generaciones que están por venir, para que todas ellas el padre de las misericordias sea alabado” (Sahagún 43). Esta preocupación de Sahagún de salvaguardar el manuscrito tenía como causa la importancia de evidencia a través de la disputa religiosa cómo su dios cristiano rebasaba por mucho a las deidades indígenas que sólo eran un engaño, a su vez de manifestar la grandeza de Dios al perdonar y convertir a una gran pueblo pagano.

El mensaje del *Coloquio* sugiere de manera precisa la supremacía de la deidad cristiana frente a las mexicas:

es también una fuente que ha preservado la historia de los vencidos, pues refleja el dolor de la destrucción del mundo y la temporalidad nahua, es testimonio y memoria de la cultura vencida que, pese a la destrucción, resiste al menos a la violencia del olvido que representa la negación total, la desaparición de un pueblo que quiere ser borrado incluso de la historia (Mondragón 134).

El trabajo de Sahagún como escritor no sólo consistió en cumplir con su papel como misionero con el deber de persuadir a los indios sobre la falsedad de sus dioses, también implicó dar a conocer las victorias de la Iglesia sobre el territorio indígena, es decir, exaltar la fuerza del dios cristiano.

Un dios que se concibe no en lo metafísico, sino en lo material que se mide a través de los logros materiales que percibe el religioso (Descubrimiento de Las Indias, conquista de los pueblos indios, destrucción de las deidades indígenas). No se manifiesta este dios en la conversión espiritual por medio de la palabra, del mensaje de amor, sino por el avance militar y la muerte de los indios por enfermedad y miseria. Los pueblos indígenas que nunca habían experimentado un dios que se sirve de la metafísica para hacerse presente, no comprenderán las palabras de los franciscanos, creerán única y exclusivamente en lo que sienten, en lo que les es claro, un dios tan fuerte que destruye todo a su paso.

Este primer registro de evangelización plasmara el poder de los vencedores que se ve manifestado desde el inicio del diálogo, pues son ellos quienes llevan la batuta de la conversación y los que tienen mayor participación en el discurso, incluso, la voz de los mexicas sólo aparece una vez de manera acentuada en el discurso, después de su aparición en el capítulo VII. Es así como se omite la voz indígena para dar paso al discurso franciscano que se extiende por el resto de los apartados exponiendo los puntos de su evangelización.

El *Coloquio* evidencia de forma concreta el empleo de las formas de poder discursivo en los hablantes, el cual sugiere el control sobre la situación social-comunicativa así como del producto discursivo que resulte (“Discurso, Poder” 12). Ahora bien, Sahagún ejerce dicho poder a través del apoderamiento del discurso mexica, pues es él quien dirige la redacción del documento y quien sugiere la veracidad del texto, certifica que esté bien escrito.

Además que es el que recupera los documentos sobre el pensamiento mexica, esto es su pasado y, posteriormente su transcripción, ya que “la ‘traducción’ cultural e ideológica del pensamiento franciscano y la estructura misma de lo que se conservó [...] se encuentra orientada por los propósitos y los fines de evangelización de los frailes” (Mondragón 130).

El resultado es una obra de gran complejidad, primeramente por el origen de dichas “memorias”, a los que remite a escritos que algún franciscano de la orden de los *Doce* dejó en el Colegio de Tlatelolco, lo que insinúa una primera intervención española, y esto es que el registro es elaborado por una sola de las partes involucradas, de tal forma que no se aporta información sobre la visión de los mexicas. Esta corrección y ordenamiento de los discursos es llevados a cabo por un español, quien sí involucra a un grupo de indígenas en la corrección del documento, pero esta asociación responde a una bien formulada selección que Sahagún realiza con el objetivo de conseguir una traducción comprensible.

Este control del discurso que emplea Sahagún se manifiesta de dos maneras, de acuerdo a lo señalado por Van Dijk respecto al ACD:

- a) Control del contexto: se ejerce dominio sobre el anuncio de una situación comunicativa a partir del establecimiento de un tiempo y espacio, participantes y el título que estos posea (“Discurso, Poder” 20).
- b) Control institucional: las instituciones pueden hacer uso del poder para censurar, limitar o eliminar a los sujetos más vulnerables del discurso (20).

En este sentido, el primero de los puntos que aborda Van Dijk se presenta en Sahagún como un control del contexto, pero, en este caso de producción, pues es este fraile español quien indica cómo es que se dio este contacto con la obra, el cual se sabe que fue en 1564, como él mismo señala. Del mismo modo, selecciona a los alumnos que habrán de apoyarlo, este grupo no está formado por cualquier tipo de alumno, sino de aquellos jóvenes que han destacado por conocer y dominar su propia lengua, al igual que haberse apropiado de las formas lingüísticas del español. Es así como Sahagún construye su propio gremio que habrá de reescribir el pasado indígena y no

sólo desde la visión española, sino desde la mexicana, pero bajo la ideología del vencedor quien se ha involucrado en la instrucción del indio.

Ahora bien, en la segunda categoría se plantean el poder de las instituciones para involucrarse en los procesos de producción. Sahagún quien recupera los discursos entre los *Doce* y los sacerdotes mexicanos, los cuales funcionan como una institución, pues representa al sector religioso-cristiano quien se debe velar por los intereses de la Iglesia, “queda claro que obró especialmente motivado por su condición de misionero que ha de conocer la antigua cultura, con todos sus ritos e idolatrías, para desterrarlas y poder plantear el cristianismo” (León-Portilla, “Bernardino” 113). La intervención de Sahagún en la reelaboración del *Coloquio* no será únicamente en la corrección y traducción del documento, más bien en la adición de información para hacer más sólida la argumentación de los franciscanos, como lo sugiere León-Portilla en las notas al pie del Capítulo IV de los *Coloquios* (123).

Esta situación se vuelve sugestiva al considerar que este documento de Sahagún haya sido alterado por anhelos religiosos los que causarían que el indígena sea colocado como sujeto que ha sido engañado por los demonios reduciéndolo a una condición de bárbaro y que por medio del cristianismo que representa España, los indios pueden llegar a la civilización. A partir de esto, se reconoce que “el discurso [...] no se limita a la acción verbal, sino que también construye significado, interpretación y comprensión, lo cual significa que [...] el control sobre sus propiedades también puede afectar el pensamiento de los demás” (Van Dijk, “Discurso, Poder” 21).

Esto es que a partir de la forma en que se estructura el discurso, es decir, el dominio sobre los elementos discursivos, se interpretan los hechos desde la visión ideológica del sujeto con poder y funda así un escenario en el que supone o sugiere, debieron suceder los hechos y, como

éste posee el control sobre la propagación de dichos discursos, puede llegar a suceder una pandemia intelectual sobre esta explicación de cómo ocurrieron este proceso de dominación, como fue la conquista espiritual.

**Capítulo III. La religión como vía de manifestación cultural indígena en el siglo**

**XVII: una reflexión en torno al conflicto religioso del *Coloquio***

### 3. El barroco de Nueva España: rebelión de la cultura indígena de José Lezama Lima

La caída de Tenochtitlán (1521) implicó no sólo la pérdida de la supremacía mexicana, sino la descomposición de las formas de vida prehispánicas. La evangelización y el establecimiento de la organización social y política española avanzaron sobre la comunidad indígena que resistía ante el desafiante destino, la extinción del mundo precolombino:

Nosotros no nos satisfacemos ni nos persuadimos de lo que nos an dicho ni entendemos ni damos crédito a lo que de nuestros dioses se nos a dicho [...] de una manera sentimos todos: que basta auer perdido, basta que nos an tomado la potencia y juridición real; en lo que toca a nuestros dioses antes moriremos que dexar su seruicio y adoración. Esta es nuestra determinación: haced lo que quisiéredes (Sahagún 89).

La angustia de los *quequetzalcoa* se percibe en dos sentidos. El primero de ellos, se relaciona con el carácter político que implicó la pérdida de su imperio, al convertirse en súbditos de los españoles, esto no representó nada nuevo para ellos. Mientras que el segundo parece ser el verdadero problema, a la conversión religiosa a la que son forzados. Si bien, la invasión y conquista entre los pueblos indígenas durante el periodo precortesiano era un fenómeno recurrente, no existía como tal, una intención de conquista espiritual.

En el primer capítulo se planteó que el grupo indígena que lograba dominar una región, “secuestraba” a los dioses de las otras para llevárselos a sus panteones; al momento en que las comunidades dominadas iban a rendir culto a sus deidades, también lo hacían para los dioses de quienes eran sus señores. Sin embargo, esto no conllevaba un cambio de paradigma religioso que generara la transformación de una cosmovisión cultural como lo hicieron los españoles.

El proceso de evangelización era desconocido para los indios, no existía la predicación, ni mucho menos una intención o algo similar para convertir a un pueblo a sus creencias. La religión entraba por las armas y de manera parcial, los dominados agregaban a sus creencias, al dios

vencedor, pero no por ello dejaban a sus deidades; razón por la cual se opusieron rotundamente. Pero, fue el esmero religioso acompañado de la fuerza militar y la desarticulación de las principales células indígenas, las que establecieron las condiciones necesarias para fundar la Iglesia Católica: “Y los ídolos de piedra, de los cuales había infinitos, no sólo escaparon quebrados y hechos pedazos, pero vinieron a servir de cimiento para las iglesias” (Benavente 13). La compleja dinámica religiosa de los mexicas que permeaba todos los aspectos de su vida, los obligó a aceptar la derrota de sus dioses y cumplir las exigencias del cristianismo:

se hallaban preparadas a aceptar de manos del vencedor nuevas divinidades, así como nuevas leyes, por creer vencidos a los dioses indígenas. Además, en medio de la extremada complicación de la teología y de la cosmogonía de los mexicas, no era difícil hallar o arreglar cierta afinidad entre el olimpo mexicas y las tradiciones bíblicas o cristinas (Chevalier 229).

Este proceso no implicó a todo el grueso de la población indígena, muchos se resistieron a la evangelización y buscaron la manera de continuar con sus antiguas prácticas religiosas, incluso llegaron a poner a su comunidad en contra de los misioneros (Ricard 387-407).

Ante la necesidad de instaurar una sólida fe en los indios y acabar con la oposición de estos, los franciscanos construyeron nuevas estrategias para la enseñanza de la fe cristiana e incorporaron prácticas indígenas, como el uso de pictogramas indígenas para la explicación de pasajes de la Biblia, el reordenamiento del calendario católico de acuerdo a las fechas de celebraciones mexicas, la implementación de la danza para conmemorar la festividades de alguna conmemoración cristiana, incluso la creación de santos para la sustitución de dioses mexicas.

El resultado fue la simbiosis religiosa que detonó el nacimiento de una religión sincrética, muy distinta de la practicada en Europa, como refería Dussel. Esta “religión mixta” que parecía conjugar en su origen a las creencias de ambos grupos, españoles e indígenas, fue en realidad (y

continúa siendo) una transformación en la forma de practicar la fe (405), pues no logró modificar completamente la conciencia de los indios. Practicar la fe cristiana supuso para los indígenas la realización de las actividades que los frailes les imponían, haciéndolos creer que se estaba logrando la conversión religiosa, pero la realidad era que sólo en la forma se llevó a cabo, pero no en fondo, es decir, en el espíritu de los indios.

La Nueva España se configuró en un escenario de transición cultural y social. Los españoles tomaron la batuta del virreinato; los indios, en cambio, sólo participaron como constructores de la colonia española convirtiéndose en alfareros, artesanos, sirviente, mineros, etc., colaborando de manera indirecta (sin decisión ni apelación) en el desarrollo de la sociedad española: “los indios no son buenos para mandar ni regir, sino para ser mandados y regidos [...] no son para maestros, sino para discípulos, ni para preladados, sino para súbditos y, para esto, los mejores del mundo” (Mendieta 448-449).

Los indígenas no tuvieron mayor participación que la regulada por los españoles, pero desde la cual consiguieron introducir aspectos de sus culturas para la trascendencia de su civilización. Las artes (danza, pintura, escultura) fueron los espacios donde se expresó el espíritu indio para comprobar su participación dentro de la nueva dinámica social. El barroco, debido a su estética de incorporar un vasto repertorio de mecanismos artísticos, permitió en gran medida, la aceptación de la mano de obra indígena para su realización, siempre y cuando ésta hubiera adaptado las estéticas europeas y los temas religiosos que lo distinguían.

El origen del barroco se sitúa en la etapa de la Inquisición, específicamente en el Concilio de Trento (1545-1563) como respuesta de la Iglesia Católica al movimiento de Reforma incursionada por Martín Lutero (1517). Su importancia reside en que sirvió como propaganda religiosa para exponer los valores del catolicismo:

el honor que se da a las imágenes, se refiere a los originales representados en ellas; de suerte, que adoremos a Cristo por medio de las imágenes que besamos, y en cuya presencia nos descubrimos y arrodillamos; y veneramos a los santos, cuya semejanza tienen: todo lo cual es lo que se halla establecida en los decretos de los concilios, y en especial en los del segundo Niceno contra los impugnadores de las imágenes (186).

El barroco, en su unidad dinámica de nuevos espacios arquitectónicos, pictóricos y escultóricos, fue por excelencia el arte de la Contrarreforma y la expresión artística más representativa de principios del siglo XVII. Por medio de este movimiento, se buscó llamar la atención de los pobladores para que, cuando estos se detuvieran a apreciar alguna obra de este género a la vez se filtrara el mensaje entreverado de la fe católica.

Debido al objetivo que debía cumplir este movimiento artístico, el barroco será término de tensiones (Lezama 80). Por un lado, las ocurridas entre la Reforma protestante y la Iglesia Católica. Mientras que en Nueva España, sugerirá el conflicto entre los indígenas y los españoles. Sin embargo, en el caso particular de éste último, el barroco terminó por unirlos entre sus formas artísticas al punto de parecer situarlos al mismo nivel, donde la calidad artística de los indios se sobrepone a la de los españoles y al encontrarse en el mismo paralelo, vuelven a enfrentarse.

Durante esta corriente, hubo indígenas destacados como Kondori, quien logró dominar las artes de la escultura barroca, “El indio Kondori, fue el primero que en los dominios de la forma, se ganó la igualdad con el tratamiento de un estilo por los europeos” (Lezama 104). Este dominio posibilitó la incorporación de elementos de la cultura andina del propio artista para el diseño de piezas barrocas que buscaban la inserción de estos elementos en el orden artístico europeo. En caso particular, el arte barroco americano se mostró con rasgos muy distintos a los que estaban apareciendo en el país de origen, pero sin perder en ningún momento esa misma calidad artística que se daba en Occidente

Este recurso del indio Kondori de introducir símbolos religiosos autóctonos en las iglesias, manifestaron “la rebelión incaica, rebelión que termina como un pacto de igualdad, en que todos los elementos de su raza y de su cultura tienen que ser admitidos” (104). De tal modo que cuando imprime su pensamiento, el artista expresa también rebelión, una actitud de resistencia, puesto que se trata de buscar un lugar en la historia que ha sido diseñada por los colonizadores y donde las culturas indígenas no tienen un sitio en la nueva realidad cultural.

El barroco o “arte de contra conquista” implicó la apropiación de las formas artísticas del colonizador para emplearlas como mecanismos de rebelión ante el rezago social en el que se tenían a los indios, consiguiendo a su vez restablecer la esencia indígena (S. Giménez): “[el barroco] espíritu y estilo de la dispersión, arquetipo de esas manifestaciones polimorfas, en las cuales creemos distinguir, cada día claramente, la presencia de un denominador común, la revelación del secreto de una cierta constante humana” (Ors 68), que los misioneros, más sensibilizados de la realidad indígena, lograron reconocer las capacidades artísticas de los indios al punto de compararlas con las grandes obras europeas, y que sirvió como detonante para advertir el potencial y complejidad de las culturas indias

En este sentido, José Lezama Lima señala en su obra *La expresión americana*, que el hombre americano suele sentir un complejo de inferioridad frente a la cultura europea: “He ahí el germen del complejo terrible del americano: creer que su expresión no es forma alcanzada, sino problematismo, cosa a resolver” (63). La angustia por creer que en América no hay nada semejante a Europa.

Lezama indica que el americano no está consciente del valor y la originalidad de los autóctonos de la tierra: “entre esa pequeñez y el espejismo de las realizaciones europeas, revisa sus datos, pero ha olvidado lo esencial, que el plasma de su autoctonía, es tierra igual que la de

Europa” (63). A propósito de lo anterior, toma el ejemplo de las compilaciones sagradas de los mayas, el *Popol Vuh*, y establece la conexión entre los mitos producidos en América y los de la cultura extranjera.

El primero de los puntos del que parte es la constante lucha entre nociones del bien y del mal que se halla presente en toda cultura, como ejemplo de esto, menciona la relación entre las siguientes tres categorías “alimento-hombre-dios maligno”: “al hablarse de alimentos, parece como si el espíritu del mal quisiese obligarnos a comer alimentos, donde la hostil divinidad, y no el hombre, ha sido la consulta” (66). Sin duda que la referencia más próxima a este fenómeno es el pasaje del Génesis en la Biblia.

Para Lezama, estas analogías entre las culturas sugieren la complejidad simbólica que éstas comparten, y la impresión de la presencia de un hilo negro que parece atravesar a cada una de ellas, conectándolas de formas muy variadas. Para terminar, se percibe que Lezama también menciona los ejemplos del Mahâbhârata en relación con el propio *Popol Vuh*, y el del mito ecuatoriano sobre la creación del fuego, que relaciona con el mito del Prometeo.

Lezama establece de esta forma, una conexión entre la mitología de América, de Occidente y de Oriente, con lo que demuestra el paralelo que existe entre ellas. Señala así, que los mitos surgidos del “plasma” de autoctonía americana, son tan auténticos como los de cualquier cultura y que ya a principios del siglo XVII a través de las obras artísticas del barroco, se buscó hacer evidente esta semejanza.

**Conclusiones: la desarticulación del *Coloquio* y su reflejo en la Historia**

El *Diálogo de los doce* cumplió dos funciones esenciales en la historia de la evangelización. Por un lado, ser un registro de la evangelización metódica de los franciscanos en el nuevo continente. Por el otro, una exhortación a los rebeldes que continuaban practicando sus antiguas tradiciones aún en el tiempo de Sahagún, ya que mostraba la supremacía del dios cristiano y, sobre todo, el poder que confirió la victoria militar sobre Tenochtitlán.

En este sentido, se hicieron visibles dos tendencias relevantes en el desarrollo y posible resolución del diálogo, dicho así porque el Capítulo XIV no es el final de los Coloquios, sino hasta donde se tienen conservados las secciones de dicha obra. Estas tendencias tienen que ver con la posición que ejercieron los participantes del diálogo, puesto que se trató de colonizadores y colonizados que imposibilitaron llegar más allá de la manifestación del conflicto.

En ningún momento, incluso en las descripciones que hace Sahagún de los otros capítulos, se habla de una resolución del problema ya que en todo el coloquio (tomándose en cuenta los apartados perdidos) sólo se presentan dos intervenciones de los sacerdotes mexicas que no son estimados y que terminan por ahogarse en el discurso de los vencedores.

La voz indígena sofocada termina por representar de manera concisa el proceso de cristianización trabajado por los frailes ya que significó el empleo de la *tabla rasa* en el mismo diálogo, pues se elimina por completo en el resto de los apartados, el discurso de los *quequetzalcoa*, para después, casi al final del coloquio, hablar de un convencimiento indígena.

El poder de los vencedores les permitió cambiar la dinámica del diálogo que había comenzado incorporando a los *quequetzalcoa* en el discurso, es decir, permitiendo su participación; para después volcarlo en una especie de disertación evangélica donde sólo prevaleció la voz de los frailes que se dedicaron a enaltecer su doctrina utilizando ejemplos que mancillaran las creencias indígenas. Esta visión de enviados para salvar a las almas de los

indígenas es la que les da libertad de acabar con las prácticas paganas en nombre de Dios, sin dejar de lado aún los aspectos positivos de la cultura prehispánica. Es así como son condenados los dioses mexicas, la concepción de la vida es reestructurada por la idea del Génesis, y se comienza el proceso de abandono de la cultura mexicas.

No se ha podido encontrar otro registro igual a éste que se hable de las oposiciones indígenas en contra de la religión cristiana de la misma manera en la que se presentan en este diálogo. El supuesto coloquio que parecía tener como propósito poner a la par a dos culturas extremas para reconocer en base a la argumentación la verdadera creencia, se convierte en una conversación asimétrica donde el discurso empleado por los franciscanos no permite ver la grandeza intelectual de la cultura mexicas, sólo se reservan a dejar entrever tres puntos relevante de su pensamiento que fueron rápidamente opacados.

Aquel primer encuentro quedó registrado en la historia, no sólo como una resistencia por parte de la cultura mexicas frente a la cristianización, sino como una muestra del poder de los vencedores que se ve manifestado desde el inicio del diálogo, pues son ellos quienes convocan a esta primera audiencia y quienes llevan la batuta de la conversación, sobre todo, son los que terminan traduciendo el *Coloquio de los doce* y que el autor se interesa en reiterar una y otra vez a lo largo del texto. La construcción y alteración de la historia en manos de Sahagún demostrarán la finalidad con la que fue escrito el manuscrito que era presentar la grandeza de la fe católica como única y, sobre todo, la capacidad para oponerse a otras religiones. Es el mensaje que emite para las futuras generaciones.

De modo que, al final de todo, como es sabido, de acuerdo o no los mexicas terminaron por ser evangelizados con una sólida fe basada en un muy bien trabajado sincretismo religioso que se mantendrá hasta la actualidad. Es aquí donde surge el movimiento de contra conquista a

través del arte barroco que Lezama Lima exalta como la oportunidad del indio de traer al presente sus raíces imprimiendo en cada una de sus obras la rebelión de su cultura, lo que genera una visión optimista para éste, puesto que se trata de buscar un lugar en la historia de una sociedad que suprime.

**Bibliografía:**

- Aguilera & González, Rafael y Joaquín. "Derecho, Verdad y Poder en la teoría político-jurídica de Michel Foucault." *A Parte Rei* (2011): 1-12.
- Ávila-Fuenmayor, Francisco. "El concepto de poder en Michel Foucault." *A Parte Rei* (2007): 1-16. <<http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei>>.
- Baquedano, Elizabeth. *Los aztecas*. Distrito Federal : Panorama, 2008.
- Benavente, Toribio de. *Historia de los indios de la Nueva España*. México: Porrúa, 2014.
- Bourdieu, Pierre. "Dialogue à propos de l'histoire culturelle". *Actes de la Recherche* (1985): 86-93.
- . *El sentido práctico*. Madrid: Taurus Ediciones, 1991.
- Burke, Kenneth. "Prólogo." Burke, Kenneth. *La Retórica de la religión*. Distrito Federal: Fondo de Cultura Económica, 1975. 7.
- Castro, Edgardo. *El vocabulario de Michel Foucault*. Buenos Aires: Prometeo, 2004.
- Chevalier, Michel. *México antiguo y moderno*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- Constante, Priani & Gómez, Alberto, Ernesto, Rafael. *MICHEL FOUCAULT*. Distrito Federal: UNAM, 2008.
- Cortés, Hernán. *Cartas de relación*. Distrito Federal: Porrúa, 2013.
- Dalmaso & Fatala, María y Norma. "Angenot, M. El discurso social. Los límites de lo pensable y lo decible." *RÉTOR* (2011): 113-128.
- De la Fuente, Eduardo. "La culpa: una construcción social." 2006. *Universidad Autónoma de México. Biblioteca Digital*. 08 diciembre 2015. <[http://148.206.107.15/biblioteca\\_digital/capitulos/38-1393fyz.pdf](http://148.206.107.15/biblioteca_digital/capitulos/38-1393fyz.pdf)>.
- Decredocus. *Economía del poder de Foucault*. 15 febrero 2008. 08 diciembre 2015. <<http://www.decrecimiento.info/2008/02/economia-de-poder-en-foucault.html>>.

- Dussel, Enrique. "De la "Conquista" a la "Colonización" del mundo de la vida." 1492. *El encubrimiento del otro*. Madrid: Nueva Utopía, 1992. 55-75.
- . *El "diálogo" inconcluso*. Bolivia: Biblioteca Indígena, 2008.
- Duverger, Christian. *La conversión de los indios de Nueva España*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Duviols, Pierre. *La destrucción de las religiones andinas*. Distrito Federal: Universidad Autónoma de México, 1977.
- Fernández, Hans. "Presencia de la oralidad en Se ha despertado el ave de mi corazón de Leonel Lienlaf." *Cátedra UNESCO para la Lectura y la Escritura*. Concepción: Universidad de Concepción, 2005. 1-16.
- Foucault, Michel. "El sujeto y el poder." septiembre 1988. *Revista Hoja de Ruta*. 08 diciembre 2015. <<http://www.hojaderuta.org/imagenes/foucault.pdf>>.
- . *La arqueología del saber*. Distrito Federal: Siglo XXI, 2005.
- . *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1990.
- . *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI, 2009.
- Frost, Elsa. *La historia de Dios en Las Indias*. México: Tusquets, 2002.
- Galarza, Joaquín. "Los códices mexicanos." *Arqueología mexicana* (1997): 6-13.
- Gallardo, Andrés. "La lógica de la oralidad." *AISTHESIS* (2001): 92-100.
- "Génesis." *La Biblia*. Madrid: Verbo Divino, 2002. 9.
- Gil & Vitores, Adriana y Ana. "3. Perspectiva discursiva." *Discurso y Comunicación*. Barcelona: UOC, 2011. 90-124.
- Giménez, Gilberto. "La cultura como identidad y la identidad como cultura." *Cultura e identidad*. Distrito Federal: Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, 2012. 1-27.

- . "La investigación cultural en México. Una aproximación." *Perfiles latinoamericanos* (1999): 119-138.
- . *Teoría y análisis de la cultura*. Coahuila: Intersecciones, 2005.
- Giménez, Socorro. *América barroca*. abril 2006. 13 mayo 2016.  
<[http://www.ub.edu/las\\_nubes/archivo/cuatro/articulos/Socorro.htm](http://www.ub.edu/las_nubes/archivo/cuatro/articulos/Socorro.htm)>.
- Gómez & Soto, Canedo y Pérez. *Evangelización, cultura y promoción social*. Distrito Federal: Porrúa, 1993.
- González, Jenny. "De la palabra al mito: memoria de los pueblos." *Mouseion* (2012): 71-86.
- . *La oralidad: tradición ancestral para preservación de la memoria colectiva*. n.d. 12 octubre 2015. <<http://www.ars.historia.ufrj.br/index.php/anteriores/2-uncategorised/17-la-oralidad-tradicion-ancestral-para-preservacion-de-la-memoria-colectiva>>.
- Gruzinski, Serge. *La guerra de las imágenes*. México: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Havelock, Erick. *La musa aprende a escribir*. Barcelo : Paídos, 1996.
- Jacky, Emiliano. "Tesis de licenciatura: El gobierno político en los trabajos de Michel Foucault." 28 mayo 2009. *Biblioteca Digital. UNCUYO*. 08 diciembre 2015.  
<[http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos\\_digitales/3183/tesisjacky.pdf](http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/3183/tesisjacky.pdf)>.
- Jaeger, Werner. *PAideia, los ideales de la cultura griega*. Distrito Federal: Fondo de Cultura Económica, 1945.
- Klor de Alva, Jorge. "La historicidad de los colloquios de Sahagún." *Estudios de Cultura Náhuatl* (1982): 147-184.
- Korstanje, Maximiliano E. "EXAMINANDO A FOUCAULT DESDE SU OBRA DEFENDER LA SOCIEDAD." *Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* (2010): 25-38.
- Le Goff, Jacques. "Memoria." *El orden de la memoria*. Barcelona: Paidós, 1991. 130-181.
- Leonard, Irving. *La época barroca en el México colonial*. México: Fondo de Cultura Económica, 1974.

- León-Portilla y Silva, Miguel y Librado. *Huehuetlahtolli*. México: SEP y Fondo de Cultura Económica, 1991.
- León-Portilla, Miguel. "Códices y memorización sistemática de textos." *Literatura del México Antiguo*. Caracas: Ayacucho, 1978. XIX.
- . *Coloquios y Doctrina Cristiana*. México, D.F.: UNAM, 1986.
- . *El destino de la palabra*. Distrito Federal: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- León-Portilla, Miguel. "Estudio introductorio." Sahagún, Bernardino de. *Coloquios y Doctrina Cristiana*. México: UNAM, 1989. 14-36.
- León-Portilla, Miguel. "Estudio Introductorio." Sahagún, Bernardino de. *Coloquios y Doctrina cristiana*. México, D.F.: UNAM, 1986.
- . *Los antiguos mexicanos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1977.
- . *Memoria azteca de la Conquista*. México, D.F.: CONACULTA Y PLANETA, 2002.
- . *Rostro y corazón de Anáhuac*. Distrito Federal: Asociación Nacional del Libro, 2001.
- . *TOLTECAYOTL, aspectos de la cultura náhuatl*. Distrito Federal: Fondo de Cultura Económica, 1980.
- . *Visión de los vencidos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.
- León-Protilla, Miguel. "Presagios de la venida de los españoles." *Visión de los vencidos*. Distrito Federal : Biblioteca del estudiante universitario, 2007. 3-14.
- Lezama, José. *La expresión americana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Liss, Peggy K. *Orígenes de la racionalidad mexicana, 1551-1556*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- Lockhart, James. *We people here*. California: UCLA, 1993.
- Marías, Julián. *España Inteligible*. Madrid: Alianza, 1998.

- Mignolo, Walter. "La lengua, la literatura, el territorio(o la crisis de los estudios literarios coloniales)." *Lectura crítica de la literatura americana*. Caracas: Ayacucho, 1996. 3-27.
- Mondragón, Araceli. *Interculturalidad, alteridad y utopía. Una reflexión a partir de la lectura de las confrontaciones entre tlamatime y franciscanos en 1524*. 2010. 13 octubre 2014. <<http://uam-xochimilco.academia.edu/AraceliMondragon/Papers>>.
- Murillo, Daniel. "Especie de prefacio a comunicación y oralidad." Agosto-octubre 1999. *Revista Razón y Palabra*. 09 octubre 2015. <<http://www.razonypalabra.org.mx/anteriores/n15/edit1-15.html>>.
- Murillo, Verónica Gallegos. "En náhuatl y en castellano: el dios cristiano en los discursos franciscanos de evangelización." *Estudios de cultura náhuatl* (2010).
- Murphy, James. "El arte de la predicación." *La retórica de la Edad Media*. Distrito Federal: Fondo de Cultura Económica, 1986. 275-276.
- Ong, Walter. *Oralidad y escritura*. Distrito Federal: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Ors, Eugenio d'. *Lo barroco*. Madrid: Tecnos, 2002.
- Passeron, Jean-Claude. *Razonamiento sociológico. El espacio comparativo de las pruebas históricas*. Barcelona: Siglo XXI, 2011.
- Pelayo & Moro, Ángel y Óscar. "Michel Foucault y el problema del género." 2013. *Publicaciones Universidad Alicante*. 09 diciembre 2015. <<http://publicaciones.ua.es/filespubli/pdf/02148676RD41460332.pdf>>.
- Prevosti, Xavier Vives. "La regla pastoral de san Gregorio Magno." 25 enero 2011. *Academia.edu*. 21 octubre 2015. <[http://www.academia.edu/5208990/La\\_Regla\\_pastoral\\_de\\_San\\_Gregorio\\_Magno](http://www.academia.edu/5208990/La_Regla_pastoral_de_San_Gregorio_Magno)>.
- Ricard, Robert. *La conquista espiritual de México*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Robelo, Cecilio. *Diccionario de mitología náhuatl*. México: Innovación, 1980.

- Rodríguez, Jesús. *Relación Individuo-Sociedad en Foucault y Habermas*. 2000. 09 diciembre 2015. <<http://fuentes.csh.udg.mx/CUCSH/Sincronia/habermasfoucault.htm>>.
- Safa, Patricia. "El concepto de habitus de Pierre Bourdieu y el estudio de las culturas populares en México." *Universidad de Guadalajara* (2002): 30-35.
- Sahagún, Bernardino de. *Coloquios y doctrina cristiana*. Distrito Federal: UNAM, 1986.
- . *Coloquios y Doctrina Cristiana*. México, D.F.: UNAM, 1986.
- San Miguel, Jorge. *Criticar a Foucault: estado de Bienestar y emancipación*. 15 enero 2015. 09 diciembre 2015. <<http://politikon.es/2015/01/15/criticar-foucault-estado-de-bienestar-y-emancipacion/>>.
- Sapir & Whorf. "La hipótesis de Sapir y Whorf." Schut, Karin. Amsterdam: Faculty of Humanities Theses, 2011.
- Sociedad Bíblica Católica Internacional. *La Biblia*. Madrid: Verbo Divino, 1989.
- Terán & Virginia, Gil y Ana. "Tradiciones orales: fuente viva del saber popular." *Cifra Nueva* (2011): 75-84.
- . "Tradiciones orales: fuente viva del saber popular." *Cifra Nueva* (2011): 75-84.
- Todorov, Tzvetan. "Amar." *La conquista de América*. Distrito Federal: gandhi, 2009. 137-194.
- Torquemada, Fray Juan de. *Monarquía indiana*. Distrito Federal: UNAM, 1995.
- UNAM. *Campus Central de la Ciudad Universitaria Patrimonio Mundial*. 2009. 18 octubre 2015. <<http://www.patrimoniomundial.unam.mx/pagina/es/57/que-significa-ser-patrimonio-mundial>>.
- Van Dijk, Teun A. "Algunos principios de una teoría del contexto." *Revista latinoamericana de estudios del discurso* (2001): 69-81.
- . "Análisis del discurso ideológico." *Programa de Estudios del Discurso* (1996): 15-43.
- . "Discurso, cognición y sociedad." *Signos. Teoría y práctica de lo educación* (1997): 66-74.

- "Discurso, Poder y Cognición Social." *Cuadernos de la Maestría en Lingüística*. Ed. María Cristina Martínez. Colombia: Universidad del Valle, 2006. 1-92.
  - "Ideología y análisis del discurso." *Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social* (2005): 9-36.
  - "La contextualización del discurso parlamentario: Aznar, Iraq y pragmática del mentir." Rodríguez, Luis María Cortés. *Discurso y oralidad*. Barcelona: Arco Libros, 2007. 137-157.
  - "Objetivos del análisis crítico del discurso." *Racismo y análisis crítico de los medios*. Barcelona: Paidós, 1997. 18-26.
  - "Política, ideología y discurso." *Quórum Académico* (2005): 15-47.
- Vásquez, Liliana. *Foucault: Microfísica del poder y constitución de la subjetividad; discurso-acontecimiento y poder-producción*. 2012. 09 diciembre 2015.  
<<http://www.observacionesfilosoficas.net/foucault-microfiscadelpoder.htm>>.