

# Escritura, imaginarios y colonización, los primeros trazos en la posesión del espacio y los cuerpos indígenas

Writing, imaginaries and colonization, the first traces in  
the possession of space and indigenous bodies

*ITZÁ EUDAVE EUSEBIO*

Universidad Nacional Autónoma de México

México

ORCID: 0000-0002-1771-9631

tlacoyodehaba@gmail.com

Enviado: 1/09/21

Aprobado: 30/10/21

**Resumen.** Las narrativas de la invasión sirvieron para apropiarse de los espacios y de las culturas originarias, formando parte del proyecto colonial de larga duración, estableciendo con su escritura, la posesión del tiempo y el espacio de los “nuevos territorios”, así como el dominio cultural de los cuerpos, ya que la relación con el cuerpo, así como el disfrute de la sexualidad entre los indígenas era diferente y no una acción negativa, pecaminosa, sucia o inmoral. En ese sentido, los supuestos *huehuetlahtolli* transcritos desde el filtro europeo, así como las descripciones del libro décimo de la *Historia general de las cosas de Nueva España* de fray Bernardino de Sahagún, introdujeron ideales del ser y estar en el mundo desde la visión del evangelizador, adaptando conocimientos del pensamiento cristiano a supuestos diálogos y filosofías indígenas.

**Palabras clave:** escritura, imaginarios, colonización, espacio, cuerpo, indígenas.



**Abstract.** The narratives of the invasion served to appropriate the original spaces and cultures, forming part of the long-term colonial project, establishing with their writing, the possession of time and space of the “new territories”, as well as the cultural domain of the bodies, since the relationship with the body, as well as the enjoyment of sexuality among the natives was different and not a negative, sinful, dirty or immoral action. In this sense, the supposed *huehuetlahtolli* transcribed from the European filter, as well as the descriptions of the tenth book of the *Historia General de las cosas de la Nueva España* by Fray Bernardino de Sahagún, introduced ideals of being and being in the world from the vision of the evangelizer, adapting knowledge of Christian thought to supposed indigenous dialogues and philosophies.

**Key words:** writing, imaginary, colonization, space, body, indigenous.

Las narrativas de la conquista han funcionado como herramientas de la colonización, que justifican la apropiación de los territorios y las culturas originarias de América y forman parte de un proyecto de poder y dominio iniciado hace quinientos años. La *Historia general de las cosas de Nueva España* de fray Bernardino de Sahagún, funcionó como un arma frente a la idolatría y al ídólatra, buscando evangelizarlo e imponerle otra manera de vivir en el mundo. Para que esto sucediera, según sus propias palabras, “necesario fue destruir todas las cosas idolátricas, y todos los edificios idolátricos, y aun las costumbres de la república que estaban mezcladas con ritos de idolatría y acompañadas con ceremonias idolátricas” (Sahagún, 2004: 579).

Con sus afirmaciones el religioso narrador daba continuidad a la postura filológica en la que la supuesta verdad cristiana se confrontaba una y otra vez con la supuesta falsedad de otras culturas. Para ello, una herramienta retórica muy ocupada en la escritura de estas narrativas fue la analogía, por lo que una buena parte de lo que leemos en la *Historia general* son interpretaciones construidas a partir de semejanzas. Ellas se sustentaban en una serie de “ideas” establecidas en la Biblia y en autores como el antiguo rey Salomón, Evémero de Mesina, Isidoro de Sevilla, Agustín de Hipona y Tomás de Aquino (Hernández, 2007; León Portilla, 2007 y 2011; López Austin, 2001 y 2011). Por ello, los modelos descriptivos aplicados a

las costumbres indígenas renovaron una larga lucha frente a los cultos de pueblos no cristianos, ya que como observó Sahagún “el diablo ni duerme ni está olvidado de la honra que le hacían estos naturales”. En este trabajo, nos centramos en la apropiación y colonización del espacio/ territorio, así como de los cuerpos de los indígenas.

## La colonización del espacio/territorio

La ocupación de los espacios-territorios de la América antigua, era parte de un modelo ya conocido por los europeos de otras guerras de invasión y colonización en el mundo. En la lógica conquistadora el espacio es relevante:

El proyecto colonial que la sostiene establece una conexión imperativa entre el espacio conquistado y las diversas modalidades de posesión y conocimiento que se ejercen sobre él. El discurso que construye el imperio conquistador, y que luego intentarán continuar quienes se dirigen al Nuevo Mundo, ensaya distintas estrategias espaciales que pretenden abarcar esa conexión y responder al objetivo territorial que propició el viaje y que, por extensión, es concebido como referente central del escrito (El Jaber, 2011: 17).

Desde el comienzo de su *Historia*, Sahagún muestra la forma de apropiación y colonización epistémica del territorio, comenzando con la superposición de un nombre que tuviera que ver con su historia para designar una nueva identidad al espacio “descubierto”, nombrándolo como la “*Nueva España*” y en otros momentos como las “Indias Occidentales” (Sahagún, 2004: 52), apropiándose así de un enorme territorio, renombrándolo en torno a una figura simbólica, alegoría directa para recordar el origen y fin de la empresa impulsada por la Corona española y la Iglesia católica, apropiándose con su escritura del antiguo Anáhuac: “Las crónicas de la Conquista son relatos de un grupo de viajes y viajeros por un mundo desconocido para el europeo. El conocimiento de ese mundo fue paulatino. Se trató de un largo proceso de exploración y apropiación de territorios donde las especulaciones fueron moneda cotidiana durante muchos años” (Rodríguez, 2010: 95). La consecuencia fue la invención de una serie de discursos que determinaron, desde

entonces, lo que era el nuevo espacio, sus pueblos y sus culturas, descripciones construidas y difundidas desde el imaginario del colonizador: “las primeras apreciaciones sobre los territorios americanos están compuestas tópicamente y determinadas por los referentes que Marco Polo, Mendeville y tantos otros viajeros habían difundido por la Europa del siglo XVI” (Rodríguez, 2010: 57).

La ocupación territorial de América por los europeos se justificó en el derecho de conquista heredado del pensamiento medieval y cristiano que no solo renovó una estructura jerárquica y de dominio piramidal, sino que también reprodujo la idea de que un conquistador puede ocupar un territorio y dominar lo que ahí se encuentre, incluyendo a los seres “conquistados” y sus culturas. Por ello, en las narrativas de la conquista se difunde un nuevo modelo de poder y dominio que se trasladó del campo de batalla al campo de las letras en las narraciones de frailes, soldados y administradores de origen europeo. Estos, a su vez, transmitieron a sus descendientes el derecho de posesión por la supuesta “conquista” de un territorio y difundieron también esta idea como modelo de vida en los diversos estratos sociales originados en el largo proceso colonial. Para ello, siguiendo las fórmulas retóricas de la época, en las crónicas se utilizaban elementos descriptivos conocidos en el contexto cristiano-hispano-imperial.

En ese sentido, fray Bernardino de Sahagún “inspirado en las enciclopedias clásicas, ideó una hermenéutica *ad hoc* basada en la utilización de la lengua náhuatl y del viejo concepto griego de analogía, herramienta universal del pensamiento para comprender lo desconocido” (Hernández, 2007: 58). Al intentar explicar el mundo indígena, el fray utilizó figuras narrativas que le permitían enmarcar a las culturas no europeas en modelos clasificatorios establecidos frente a otros pueblos. De esta manera, se explican las interpretaciones del franciscano al describir algunos pueblos y sus culturas con referentes históricos. En su lectura, la antigua ciudad de Tula habría tenido “la adversa fortuna de Troya”, los chololtecas habrían establecido “la sucesión de los romanos”, los mexicas habrían edificado una ciudad y organización similar a “otra Venencia”, y los tlaxcaltecas habrían sido vistos como los cartaginenses. En las narrativas de la conquista se ocuparon distintas analogías para relatar lo que el europeo vio como la grandeza y la caída de territorios y culturas indígenas por medio de la comparación entre las historias conocidas del “viejo mundo” con las que fue describiendo, clasificando y encasillando.

A partir del siglo XVI, los discursos elaborados para explicar lo que los europeos vieron como un “Nuevo Mundo” establecieron representaciones que lo reordenaron y reclasificaron. Para lograr esto se implementaron diversos mecanismos de colonización, entre ellos la escritura y aprehensión de la historia, funcionando como herramienta de imposición y justificación del nuevo orden civilizatorio. Las narrativas de la conquista renovaron la antigua idea de que aquella persona que descubre “algo” tiene por consecuencia el derecho de conquista, lo cual, al menos para una zona del mundo europeo, fue una parte de la justificación para su expansión y colonización. De esta forma, las ideas o tópicos utilizados en diversas narrativas coloniales justificaron que aquella persona que sabe escribir, posee ciertos conocimientos que debe difundir, ofreciendo cosas nunca antes vistas ni descritas: “desde el momento mismo del descubrimiento, Colón no dedicó sus facultades a ver y conocer la realidad concreta del Nuevo Mundo sino a seleccionar e interpretar cada uno de sus elementos de modo que le fuera posible identificar las tierras recién descubiertas con el modelo imaginario de las que él estaba destinado a descubrir” (Pastor, 1983: 46). Desde entonces, se propaga la idea de la “novedad”, difundiendo dicha acción como una “hazaña” realizada por un “explorador” que “descubre” y, que por lo tanto, buscaría “conquistar” nuevos territorios para obtener o al menos aspirar, dentro de una lógica medieval, al honor, la fama y la fortuna (Pastor, 1983; Leonard, 2006). Por ello, “entre las normas narrativas se hallaban la constante caracterización de lo inesperado como novedoso, la elevación de las novedades a la categoría de descubrimiento, y la conversión del descubrimiento en una justificación para imponer modos de conducta y creencias” (Klor de Alva, 1992: 341).

En las narrativas coloniales, las descripciones del espacio, la naturaleza y de las culturas indígenas implicaron un proceso de ficcionalización, un proceso de reinención sobre la realidad de los pueblos indígenas. Desde las primeras narraciones sobre los ‘nuevos’ territorios, el cronista “no está informando sino ficcionalizando, de acuerdo con sus propias ideas preconcebidas, una realidad que no es capaz de percibir en términos reales” (Pastor: 1983, 52). En ese sentido, se comprende que, desde el inicio de la exploración y colonización de la América antigua, mitos y leyendas, con otros orígenes, permearon las narrativas, exportando sueños y aspiraciones, así como miedos y ficciones, incorporando elementos

culturales ajenos a los diversos contextos con los que se “encontraron” los europeos:

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

En un contexto en el que analogías y símbolos importados desde el imaginario occidental inundaron las narraciones respecto al territorio conquistado, comprendemos que la construcción de la idea en torno al supuesto descubrimiento del espacio americano formó parte del relato de quien se coloca en el papel de descubridor, en este caso el europeo, que “descubre” para sí mismo y su mundo un territorio y culturas que hasta ese momento desconocía por completo, instrumentalizando así la nueva realidad en favor de sus intereses.

Desde el momento en que el sujeto europeo se ve interpelado en su propia identidad y/o identificación por una tierra que los des-ubica, su enunciación quiebra o fuerza el estereotipo generando así un discurso Otro que lo trasciende pero que no deja de ser referido, haciéndose un lugar en la crónica, llegando a dirigir, incluso, la materia del relato. Espacio y cuerpo poseen una incidencia marcada en la formación de este sujeto y de su narrativa (El Jaber, 2011: 42).

Como es sabido, la conquista española en América se justificó en el derecho natural y de gentes, mientras que teológicamente se sustentaba en el modelo de extirpación de idolatrías. Sahagún concibió a la *Historia general* como una herramienta en la guerra contra los pueblos “idólatras” (tenía claro que al enfrentar a su viejo enemigo el demonio, “entonces bien es que tengamos armas guardadas para

salirle al encuentro”) y juzgó sus acciones y formas de vivir como un error de los gentiles, los cuales, igual que otros pueblos de la antigüedad, que él había estudiado, se habían equivocado al rendir culto a la Naturaleza y a los elementos que en ella existen.

Sin embargo, a pesar de la guerra permanente frente a las variadas idolatrías indígenas, luego de cincuenta años de práctica misional, el franciscano reconocía la dificultad de su tarea debido a la persistencia de los indígenas en practicar sus antiguas costumbres, permitidas, en ocasiones, a medias por los propios predicadores. De acuerdo con Sahagún, el modelo de colonización de los seres bajo la moral cristiana y ordenada en modelos imperiales no se logró implantar del todo; entre las razones que argumenta encontramos que: “La templanza y abastanza de esta tierra, y las constelaciones que en ella reinan, ayudan mucho a la naturaleza humana para ser viciosa y ociosa, y muy dada a los vicios sensuales” (Sahagún, 2004: 578). De esta forma, antiguos conocimientos para identificar y catalogar a los seres humanos y la naturaleza de acuerdo con su posición geográfica en el mundo, sostenidas en pensadores helenos, romanos y cristianos, permitieron explicar al europeo la dificultad de la tarea evangelizadora ante el clima, el aire, los alimentos, la tierra y las personas que vivían en América, quienes permanentemente eran tocados por un aire de “sensualidad” que no permitía establecer el control total sobre sus cuerpos y pensamientos, acontecimiento no solo característico de los indígenas, como se aprecia en la queja del franciscano:

Y no me maravillo tanto de las tachas y dislates de los naturales de esta tierra, porque los españoles que en ella habitan, y mucho más los que en ella nacen, cobran estas malas inclinaciones; los que en ella nacen, muy al propio de los indios, en el aspecto parecen españoles, si no tienen mucho aviso, a pocos años andados de su llegada a esta tierra se hacen otros; y esto pienso que lo hace el clima, o constelaciones de esta tierra (Sahagún, 2004: 579).

Lo anterior se explica debido a que “los europeos habían desarrollado una elaborada teoría sobre la relación entre carácter, apariencia y lugar geográfico. [...] La apariencia física y el carácter moral de estas gentes eran explicados por las influencias de las temperaturas extremas de estos lugares, así como por su lejanía

de los centros de civilización” (Sanfuentes, 2013: 38). De acuerdo con Sahagún, tanto indígenas como españoles eran tentados por el clima, la comida y otros seres a cometer los vicios que preocuparon constantemente a los evangelizadores.

La corona española impulsó una colonización permanente, remarcando la conquista territorial, como se puede apreciar en las palabras del misionero al condenar a los antiguos indígenas: “Vosotros, los habitantes de esta Nueva España, que sois los mexicanos, tlaxcaltecas y los que habitáis en la tierra de Mechuacan, y todos los demás indios de estas Indias Occidentales, sabed: Que todos habéis vivido en grandes tinieblas de infidelidad e idolatría en que os dejaron vuestros antepasados, como está claro en vuestras escrituras y pinturas, y ritos idolátricos en que habéis vivido hasta ahora” (Sahagún, 2004: 52). En estas líneas, el cronista llama a estas tierras “Indias Occidentales”, apropiándose nuevamente del territorio al imponer un nuevo nombre al espacio que fue “descubriendo” y “conquistando” para su mundo; expresa además su pensamiento sobre la filosofía de quienes vivían en estas tierras, calificando y condenando lo que observaba de la antigua cultura como idolatría originada en las tinieblas.

## **Apropiación y colonización de los cuerpos indígenas**

La idea sobre el cuerpo y su explicación al momento del choque colonial entre el pensamiento europeo cristiano y las diversas lenguas indígenas de la América antigua, es un ejemplo más del proceso de colonización, dado que en el pensamiento de los invasores “el cuerpo del otro es diferencia a partir de la cual se construye o confirma a identidad del sujeto colonizador, es el que posibilita la fantasía, pero es también otra cosa. La diferencia está dada en el nuevo valor que adquiere ese cuerpo en este espacio, como móvil del combate, como botín, como elemento configurador de poderes y jerarquías” (El Jaber, 2011: 142). En este contexto, el modelo cristiano para extirpar idolatrías, utilizado para hacer la guerra a diversos pueblos del mundo, permitió establecer clasificatorios coloniales con los cuales quedaron etiquetadas las fisonomías de los conquistados, sus cuerpos, sus prácticas y modos de vida indígenas.

Para analizar la colonización de sus cuerpos y su cultura, revisamos una parte del libro VI de la *Historia general*, en la que Sahagún retomó algunos aspectos de las



conductas sociales que describió como “la retórica y filosofía moral y teología de la gente mexicana”. En su interpretación sobre las formas de ser de los antiguos mexicas, observamos cómo algunos elementos culturales fueron vistos analógicamente en relación con los de origen europeo, centrándose en los aspectos que interesaba remarcar como parámetros de la nueva sociedad colonial. De este modo, el fraile estableció la idea de que, en su *historia*, lo que ahí está dicho era reflejo de la palabra y el pensamiento indígena, recuperando para ello las palabras de los mayores en testimonios conocidos como *huehuetlahtolli*. En ese sentido, el principal interés de los evangelizadores respecto a los discursos y las fórmulas de transmisión que, supuestamente, fueron emitidos por los antiguos indígenas, giraron en torno al ser y estar en la tierra, recuperando una serie de enseñanzas para la vida, palabras que los mayores dirigían a sus hijas e hijos.

En estos testimonios encontramos algunas referencias sobre la supuesta percepción del cuerpo entre los indígenas mexicas, por ejemplo cuando un padre le habla a sus hijos y dice: “Conviene que tengáis cuidado de las cosas necesarias a nuestro cuerpo, que son las cosas de los mantenimientos, porque esto es el fundamento de nuestro vivir [...] No sin mucha razón se llaman totonacayo tomio, que quiere decir nuestra carne y nuestros huesos, porque con ellas vivimos y nos esforzamos, y andamos y trabajamos” (Sahagún, 2004: 344). En esta lógica del pensamiento indígena, se ve a “nuestra carne y nuestros huesos” como la unidad de lo que es el cuerpo, además de que para posibilitar la vida de las personas se requiere del alimento, ya que “los mantenimientos del cuerpo tienen en peso a cuantos viven, y dan vida a todo el mundo” (Sahagún, 2004: 344).

En algunos de estos supuestos discursos indígenas, se aprecian diversas fórmulas retóricas para recuperar algunos elementos del pensamiento mexica, pero superponiendo nuevos significantes, un ejemplo de ello lo encontramos en el imaginario diálogo donde un padre advierte a sus hijos: “que tengáis gran cuidado de haceros amigo de dios, que está en todas partes [...] conviene darle todo el corazón y el cuerpo, y mirad que no os desviéis de este camino” (Sahagún, 2004: 344). En esta advertencia se recuerda la enseñanza bíblica respecto a que dios está en todas partes: “los ojos del Señor son diez mil veces más luminosos que el sol, que observan todos los caminos de los hombres y penetran en los rincones más ocultos” (Biblia, Eclesiástico, 23). Vigilante de las buenas o malas acciones de los humanos,

a quien según el pensamiento evangelizador hay que entregar el corazón y el cuerpo en todo momento, el texto explicita así el control de las personas en el plano material y espiritual, idea perteneciente a la filosofía cristiana, no a la indígena.

La recopilación y utilización de aparentes discursos indígenas se comprende debido a que “los frailes estuvieron a favor del mantenimiento de formas de vida indígenas, utilizándolas y sirviéndose de las mismas. Entre ellas, y por lo que se refiere de modo particular a los *huehuetlatolli*, resulta necesario subrayar el gran interés y simpatía de los franciscanos hacia las [supuestas] nociones morales y la ética de los nahuas” (Ruiz Bañuls, 2009: 26). El fraile describe el para qué servían los saberes transmitidos en los discursos de los viejos, estableciendo en las imaginarias palabras dirigidas al hijo que: “es menester que sepas cómo has de vivir, y cómo has de andar tu camino, porque el camino de este mundo es muy dificultoso” (Sahagún, 2004: 346); se refuerza cuando afirma que: “la doctrina que el padre principal o señor daba a su hijo, cerca de las cosas y policía exterior, conviene a saber, como se había de haber en el dormir, comer, beber, hablar y en el traje, y en el andar y mirar y oír, y que se guarde de comer comida de mano de malas mujeres porque dan hechizos” (Sahagún, 2004: 359).

Lo anterior permite observar cómo algunos conceptos propios del pensamiento cristiano fueron superpuestos a los indígenas, el uso de la palabra doctrina, por ejemplo, para referirse a las enseñanzas de los mayores, acompañada de otra idea antigua de Europa al describir lo que Sahagún observó como policía exterior, refiriéndose a las formas de organizar y vivir que tenían los antiguos mexicanos. Asimismo, en la parte final del fragmento las palabras *tlacualli impayo* de la versión náhuatl, en vez de aludir a que las “malas mujeres” daban de comer cosas que los hechizarían, otra traducción diría que lo que dan de comer son medicinas. Una idea absolutamente distinta que muestra una parte del despojo cultural al relacionar el uso de las yerbas medicinales con los hechizos e incorpora temores cristianos al supuesto pensamiento indígena: “esta manera de hechizos no solamente empece al cuerpo y al ánima, pero también mata, porque se desaña el que lo bebe, o lo come, frecuentando el acto carnal hasta que muere” (Sahagún, 2004: 362).

Otro ejemplo sobre las supuestas “faltas morales” de origen cristiano pero cometidas por los indígenas lo encontramos en los discursos atribuidos al Tlatoani, el

gobernante indígena que al ser elegido se dirigía al pueblo para supuestamente “exhortarlos a que nadie se emborrache, ni hurte, ni cometa adulterio” (Sahagún, 2004: 331). De acuerdo con la narrativa, el gobernante llamaba a no cometer lo que para el cristianismo eran faltas morales, en especial el adulterio, concepto que en el mundo indígena no existía. En el Diccionario de Molina se registra la palabra adulterio como *tetlaximaliztli*, *tepan yaliztli*, lo que significa “adulterar”, y que a su vez se diría *tlaxima*. Como en otros casos, habría que repensar el proceso de superposición al significado del vocablo náhuatl, ya que adulterar es distinto al adulterio. De esta forma, uno de los pecados más grandes que se pueden cometer en la filosofía cristiana aparece en las supuestas normas que Sahagún describió como parte del pensamiento mexica y renueva la idea en torno a que la vida sexual se debía establecer únicamente entre una mujer y un varón, modelo de pareja idealizada por el mundo cristiano, pero no por los indígenas americanos.

En ese sentido, la dificultad para lograr la conquista de los cuerpos y las mentes indígenas se observa en la escritura del franciscano quien, luego de describir la imposibilidad de obligar a los indígenas a vivir y relacionarse con una sola pareja, describe otros elementos culturales: “Cerca de los otros sacramentos, como fue el de la confesión, y comunión, ha habido tanta dificultad en ponerlos en el camino derecho de ellos, que aun ahora hay muy pocos que vayan vía recta a recibir estos sacramentos, lo cual nos da gran fatiga, y mucho conocimiento de lo poco que han aprovechado en el cristianismo” (Sahagún, 2004: 581). Así, la justificación para hacer la guerra al otro y lo otro no cristiano, ya avanzada la etapa colonial, no terminaba por establecer el ideal del ser y estar imaginado desde el plano imperial/católico.

En este marco, las interpretaciones del franciscano en torno al ser indígena establecieron a su vez distintos clasificatorios para moldear las conductas de los nuevos sujetos coloniales. De esta forma, se comprende por qué en su narrativa recuperó y modificó algunos de esos *huehuetlahtolli*; de ellos le interesaron las imaginarias palabras dedicadas a lo que interpretó como el “razonamiento, lleno de muy buena doctrina en lo moral, que el señor hacía a sus hijos cuando ya habían llegado a los años de discreción, exhortándolos a huir de los vicios y a que se diesen a los ejercicios de nobleza y de virtud” (Sahagún, 2004: 342). El misionero manifiesta el objetivo de exhortar a los nuevos seres coloniales a que abandonaran

las antiguas costumbres y se adaptaran a las nuevas, señalando que los indígenas se habían preocupado por “huir de los vicios”, lo cual, como venimos analizando era una interpretación desde su imaginario, ya que en la lógica indígena el vicio no era una categoría propia de su pensamiento, pues no había falta alguna en buscar el placer, como sí sucedía en el pensamiento cristiano.

De acuerdo con la visión de Sahagún y de los religiosos que llegaron a este territorio, uno de los “vicios” que más cometieron los antiguos indígenas era el deleite del cuerpo, el pecado de la carne. En este contexto, una palabra resignificada para el trabajo evangelizador al perseguir y tratar de erradicar las antiguas costumbres fue *Tlalticpacayotl* que hace referencia a las formas de vivir en la tierra. Sin embargo, esta palabra fue utilizada por los evangelizadores para explicar lo que llamaron como las “cosas mundanas y terrenales”. Lo anterior muestra como algo que era parte de la naturaleza y el gozo por la vida en el pensamiento de distintas culturas del mundo, en el cristianismo fue visto como una falta de moral cometida por los pueblos evangelizados, acciones que fueron clasificadas como “excesos”.

Veamos un ejemplo de cómo se transfirió esta idea en las palabras atribuidas a los indígenas mexicas al hablarle a su hija: “Ahora que eres mozuela tienes buen tiempo para entender en esto porque tu corazón está simple y hábil [...] porque aún no está amancillado de algún pecado [...] Mira que no te des al deleite carnal; mira que no te arrojes sobre el estiércol y hediondez de la lujuria” (Sahagún, 2004: 350). En este fragmento encontramos nuevamente el hilo conductor de la *Historia general* al clasificar al indígena de pecador y a sus prácticas culturales como pecados, de los cuáles el que más ocupó a la mayoría de los misioneros fue el deleite carnal, “hediondez de la lujuria”. Comprendemos el interés por transmitir las supuestas palabras que se dirigían a los jóvenes indígenas en torno al tema de la sexualidad, pero reinterpretadas en su versión y de acuerdo con el trabajo evangelizador, como se observa en otra parte del imaginario discurso entre una madre y su hija al advertirle que:

Si vivieres algunos años sobre la tierra, mira, hija mía, muy amada palomita mía, que no des tu cuerpo a alguno; mira que te guardes mucho que nadie llegue a ti, que nadie tome tu cuerpo [...] mira que en ningún tiempo ni en ningún lugar la hagas traición, que se llama adulterio; mira que no des tu

cuerpo a otro [...] si fuere sabido, y si fueres vista en este delito, matarte han [...] y mira bien, hija mía, que aunque nadie te vea [...] te ve dios, que está en todo lugar [...] y se vengará como el quisiere o te tullirás por su mandato, o cegarás, o se te podrirá el cuerpo (Sahagún, 2004: 351).

La preocupación que se advierte en este diálogo en torno al cuerpo y la sexualidad era de los evangelizadores quienes buscaban implantar su pensamiento, ya que la persecución del adulterio fue una constante cristiana. Dichas fórmulas las encontramos en distintas partes de la Biblia, por ejemplo, en el libro Eclesiástico al hablarse de la lujuria y el adulterio se establece que los varones y mujeres que cometieran dichas faltas a la moral cristiana creyendo que no serían observados, se les advierte que: “Los ojos del Señor son diez mil veces más luminosos que el sol, que observan todos los caminos de los hombres y penetran en los rincones más ocultos” (Biblia, Eclesiástico, 23). De la misma forma, en los supuestos diálogos indígenas se incorporó el miedo al dios cristiano, advirtiendo que aquella persona que no cumpliera con sus ordenamientos podía ser castigada corporalmente, dejándola tullida, ciega o pudriéndose. El cuerpo una y otra vez como receptáculo del dolor es una de las ideas más difundidas.

Para lograr imponer las nuevas normas sociales una de las herramientas fueron los imaginarios *huehuetlahtolli*, en los cuales se filtró un elemento esencial de la filosofía cristiana: el temor de dios. De esta forma, luego de establecer que las palabras vertidas en los discursos “indígenas” eran válidas por ser saberes de los antepasados, en la versión de Sahagún también se transmite la idea de que cualquier falta cometida a estas enseñanzas sería castigada por el dios europeo, imponiendo su justicia divina frente al supuesto “pecado” cometido por los indígenas. Así, el temor cristiano como herramienta de control social, se fue incorporando en las conductas sociales coloniales, primero con el temor de fallar a los ancestros y los padres, luego con el temor de dios, para finalmente presentarse el temor entre unos y otros, entre seres “buenos” y “malos”.

La permanente intención de cambiar la relación indígena con su cuerpo y la sexualidad la volvemos a corroborar en la descripción de Sahagún en torno a lo que interpretó como “del lenguaje y afectos que el padre, señor principal, usaba para persuadir a su hijo al amor de la castidad donde pone cuan amigos eran los

dioses de los castos, con muchas comparaciones y ejemplos” (Sahagún, 2004: 355). En esa narrativa se utiliza la idea de la castidad como señal de una persona “buena”, trasladando un concepto del pensamiento europeo a la lengua náhuatl y superponiendo ese significado a dos palabras que Molina registró en su diccionario como *Nepializtli*, que tendría su raíz en la palabra *Pialia* que significa guardar algo. Este término se liga además a la palabra *Pialli*, depósito; y *Pialoni*, cosa digna de ser guardada. Por lo tanto, la idea de guardar algo, es distinto a guardar continencia sexual. Sin embargo, la idea cristiana se filtra en los discursos indígenas de Sahagún cuando el padre advierte al hijo que: “la humildad y el abajamiento de cuerpo y de alma, y el lloro, y las lágrimas y el suspirar, esta es la nobleza y el valer y la honra” (Sahagún, 204: 354). Dichas enseñanzas tienen su origen en el pensamiento del franciscano, sostenidas en la filosofía católica, pero filtradas y transmitidas en voz de indígenas imaginarios. Asimismo, también hay una serie de conceptos que debemos repensar, como honor, deshonor o deshonra, así como la percepción respecto al control, humillación o abajamiento del cuerpo y del alma, ya que en el mundo indígena y en el europeo se percibirían de forma distinta.

En el mismo tenor, en otros discursos supuestamente indígenas, encontramos figuras analógicas que provienen del imaginario europeo para explicar, por ejemplo, lo que pasaría si un joven quedara atrapado por las mieles del placer sexual. Veamos las palabras atribuidas por Sahagún a un padre mexica hablándole a su hijo: “y si por ventura destempladamente y antes de tiempo te dieres al deleite carnal, en este caso, dijeron nuestros antepasados que el que se arroja así al deleite carnal queda desmedrado, nunca es perfecto hombre y anda descolorido y desainado [...] cuartanario” (Sahagún, 2004: 358). Pensamiento que configura una adaptación del texto bíblico en el que también se dice al hijo: “No te dejes llevar de la pasión, para que no destroce tu fuerza como un toro. La pasión devorará tu follaje, arrancará tus frutos y te dejará como árbol seco. Porque la pasión violenta destruye a quien la tiene y hace que los enemigos se rían de él” (Biblia, Eclesiástico, 6: 2-4). Además de la referencia bíblica, la idea de superponer palabras de origen europeo a los supuestos discursos indígenas se observa con el concepto *desmedrado*, palabra que refiere al resultado del exceso de placer sexual, impidiendo crecer correctamente a una persona, la cual andaría desangrada, enferma, conceptos y explicaciones del pensamiento europeo. Esto se confirma en otra parte del imaginario discursivo.

so cuando el padre dice: “Mira que te apartes de los deleites carnales y en ninguna manera los desees, guárdate de todas las cosas sucias que ensucian a los hombres, no solamente en las ánimas, pero también en los cuerpos, causando enfermedades y muertes corporales” (Sahagún, 2004: 357). Nuevamente el disfrute del sexo es descrito como algo que ensucia el alma y los cuerpos de quienes cometan lo que para el cristianismo era un pecado.

De acuerdo con las descripciones de la *Historia general*, los indígenas tenían formas de ser y estar en el mundo que permitieron al fraile traductor construir un relato en el que se apropió de formas discursivas en lengua náhuatl (*huehuethehtolli*) para encubrir las normas éticas de origen cristiano-occidental que se proyectaron bajo fórmulas retóricas familiares a los evangelizadores y a los indígenas. En ese sentido, “al leer los *huehuetlatolli* libres de toda predisposición, nos damos cuenta de que lo enseñado en ellos no sólo se encuentra en los cánones morales de la vida cristiana, sino que tanto su estilo como su temática guardan extraordinarias similitudes con unos textos esenciales dentro de la tradición sapiencial bíblica. Haciendo referencia a los libros: Proverbios, Eclesiástico y Eclesiastés” (Ruiz Bañuls, 2009: 161). De esta forma, en la narrativa de Sahagún encontramos la permanente advertencia entre ser buena o mala persona, pedagogía de choque que se trasladó a las formas de ser y estar en el mundo indígenas y transmitió normas de conducta cristianas a la vida cotidiana de las sociedades coloniales. En este contexto, “la escritura de la historia y la formación de una enciclopedia del nuevo mundo no son ya un catálogo de vidas ejemplares o un compendio del mundo, sino un registro para la imposición de un orden sobre el mundo” (Rabasa, 2009: 97).

Al describir el territorio y los pueblos americanos, el cronista europeo terminó apropiándose de ellos, utilizando su relato como herramienta de traducción. Por ello, “implícitamente el texto misionero llama a la acción de negar y condenar esa parte de su vida y cultura anterior, así como a afiliarse a la nueva y buena creencia. En ese sentido, los textos de misión y la traducción misionera tratan de convencer y con ello tienen la estructura explícita o implícita del tipo de texto argumentativo. A veces esta argumentación no se limita a un intento de lograr la convicción, sino que se convierte en una imposición de convicciones” (Zimmerman, 2014: 65). Las descripciones del ser indígena que leemos en la *Historia general* deben ser analizadas con detenimiento, para discernir entre las categorías que corresponden al pen-

samiento indígena y cuáles responden al ideal del ser cristiano, ya que las personas, sus trabajos y formas de vivir quedaron clasificadas desde los parámetros europeos en torno al bien y el mal, lo cual transferido a las conductas humanas establecieron la supuesta bondad o maldad de la gente, permitiendo moldear las conductas de los sujetos coloniales. De esta forma, con la división del mundo generada a partir del siglo XVI, los seres invadidos en sus cuerpos y mentes también quedaron divididos entre el ser indígena ligado a lo incorrecto y el ser europeo ligado a lo correcto, generando una permanente sensación de “Vivir Nepantla”, lo cual quiere decir, en medio; entre el bien y el mal que impusieron las ideas y modos de vida cristianas imperiales, entre la nueva lógica colonial impuesta y las antiguas formas de ser y estar en el mundo. La invasión “no sólo se definió a partir de prácticas materiales y violentas como la encomienda, la esclavitud y la conversión religiosa, sino también mediante prácticas simbólicas como la escritura: una acción a partir de la cual la alteridad del mundo indígena americano fue clasificada, cosificada, apropiada y representada de acuerdo con parámetros epistemológicos europeos” (Solodkow, 2009: 2).

## Reflexiones finales

El corpus de historias, cartas y crónicas de la colonización argumentaron de manera jurídica y religiosa la conquista en América enfatizando la información respecto a las enormes riquezas naturales de estas tierras, especialmente del oro y la plata; ellas aseguraron la posibilidad de invadir, colonizar y saquear el llamado “nuevo mundo”. Las narrativas de la colonización describen e imponen otra relación con el espacio, con el territorio, el cual en diversas culturas originarias es visto como un ser vivo del que forman parte los indígenas, percepción que se transformó con la ocupación y explotación de los territorios, imponiendo también otra lógica en la relación con los cuerpos, vistos y clasificados desde los parámetros de origen cristiano.

Respecto al dominio cultural de los cuerpos, desde épocas muy antiguas para muchos pueblos del mundo no cristianos, el placer sexual no era un pecado, sino parte de la vida misma, con sus símbolos y ceremonias dedicados a ello; sin embargo, esto fue interpretado como una falta moral por los europeos. De esta forma,



lejos de la idea del arrepentimiento en torno al deleite carnal, lo que la *Historia* de Sahagún permite analizar, es que la relación con el cuerpo, así como el disfrute de la sexualidad entre los indígenas era diferente y no una acción negativa, pecaminosa, sucia o inmoral (Eudave, 2013). En este contexto, al describir el espacio y a los seres americanos, el franciscano terminó apropiándose de ellos al clasificarlos y explicarlos con sus categorías filosóficas, utilizando su relato como herramienta de la colonización.

A pesar de que la extirpación de idolatrías y la construcción de seres coloniales moldeados desde el cristianismo fue una tarea permanente, esta no se logró concretar del todo, pues como señaló el propio fraile: “ni aún ahora cesa de haber muchas heces de idolatría y de borrachería, y de muchas malas costumbres [...] Y si, así como fue en pocas partes, fuera en todas, y persevera hasta ahora, ya casi está imposibilitado de remediarse” (Sahagún, 204: 581). De esta forma, el objetivo central de la evangelización no logró desaparecer las prácticas culturales indígenas vistas como pecado, debido a que las costumbres persistieron, arraigadas en el cuerpo y en el pensamiento. Pero además, porque al mismo tiempo también sirvieron en el trabajo de colonización, permitiendo su existencia de forma encubierta o reinventada bajo el filtro cristiano para los fines de la misma evangelización, algo que en palabras de fray Bernardino de Sahagún permitió la presencia de idolatrías encubiertas, confirmando que la moral cristiana no fue practicada del todo por los indígenas. Esto se observa al leer la permanente insistencia de los evangelizadores en perseguir e intentar extirpar el supuesto “pecado de la carne” entre los indígenas, buscando colonizar el espacio/territorio y los cuerpos de los indígenas, dejando de manifiesto que en realidad la castidad y moral cristiana no operaban en la sociedad colonial.

## Bibliografía

- Arrom, José Juan (1991). *Imaginación del Nuevo Mundo*. México: Siglo XXI.
- Biblia*. (1971). Versión directa de las lenguas originales, por Eloino Nacar Fuster y Alberto Colunga Cueto. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- El Jaber, Loreley (2011). *Un país malsano: la conquista del espacio en las crónicas del Río de la Plata, siglos XVI y XVII*. Universidad Nacional de Rosario. Argentina.
- Eudave Eusebio, Itzá (2013). *Tlazohtēotl: entre el amor y la inmundicia. La invasión de la palabra y los símbolos del México antiguo*. México: Programa Editorial de la Coordinación de Humanidades. Seminario de Estudios para la Descolonización de México. UNAM.
- Hernández, Ascención (2007). “Analogía y antropología: la arquitectura de la Historia General de las cosas de Nueva España”. En *El Universo de Sahagún. Pasado y presente. Coloquio 2005*. Romero Galván, Rubén y Máynez Pilar (coord.). México: IIIH-UNAM.
- Klor de Alva, Jorge (1992). “El discurso nahua y la apropiación de lo europeo”. En *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. 1. Imágenes Interétnicas*. Miguel León-Portilla (ed). Madrid: Siglo XXI.
- Leonard, Irving (2006). *Los libros del conquistador*. México: Fondo de Cultura Económica.
- León Portilla, Miguel (2007). “Primeros años de Sahagún en Tlatelolco”. En *El Universo de Sahagún. Pasado y presente. Coloquio 2005*. Romero Galván, Rubén y Máynez Pilar, coordinadores. México: IIIH- UNAM.
- (2011). “Memoriales, relaciones, crónicas e historia. Sahagún en la historiografía del XVI”. En *El Universo de Sahagún. Pasado y presente. Segundo Coloquio 2008*. Romero Galván, Rubén y Máynez Pilar, coordinadores. México: IIIH- UNAM.
- López Austin, Alfredo (2011). “Estudio acerca del método de investigación de fray Bernardino de Sahagún”. *Revista Estudios de Cultura Náhuatl*. Vol. 42. México: UNAM-IIIH.
- (2001). *Fray Bernardino de Sahagún frente a los mitos indígenas*. Revista Ciencias. Números 60-61. México: UNAM.
- Mariani, Bethania (2004). *Colonizao Lingüística*. Brasil: Editorial Pontes.
- Pastor, Beatriz (1983). *Discurso narrativo de la Conquista de América*. Cuba: Ediciones Casa de las Américas.
- Rabasa, José (2009). *De la invención de América. La historiografía española y la formación del eurocentrismo*. México: Universidad Iberoamericana.
- Rodríguez, Jimena (2010). *Conexiones trasatlánticas. Viajes medievales y crónicas de la conquista de América*. México: El Colegio de México.

- Ruiz Bañuls, Mónica (2009). *El huehuetlatolli como discurso sincrético en el proceso evangelizador novohispano del siglo XVI*. Italia: Bulzoni Editore y Universidad de Alicante.
- Sahagún, fray Bernardino de (2004). *Historia general de las cosas de Nueva España*. México: Editorial Porrúa.
- Sanfuentes Olaya (2013). *Develando el Nuevo Mundo. Imágenes de un proceso*. Chile: Pontificia Universidad de Chile.
- Solodkow, David (2009). *Etnógrafos coloniales: escritura, alteridad y eurocentrismo en la conquista de América*. Trabajo doctoral en Filosofía. Nashville, Tennessee: Vanderbilt University.
- Zimmerman, Klaus (2014). “Traducción y edición bilingüe en el marco de la colonización y evangelización: el caso de Bernardino de Sahagún”. En *El Universo de Sahagún. Pasado y presente 2011*. México: Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM.