

Paratextos franciscanos: tres momentos literarios en la producción discursiva mendicante del Nuevo Mundo (1547-1590)

Franciscan paratexts: three literary moments in the mendicant discursive production of the New World (1547-1590)

José Enrique Atilano Gutiérrez ^a, Felipe Durán Sandoval ^b

Abstract:

The following article aims to offer a historiographical reflection on three 16th-century Franciscan works that shaped the linguistic configuration of the New World. We will focus on the *Arte de la Lengua Mexicana* (1547) written by Friar Andrés de Olmos, the *Historia General de las cosas de Nueva España*, a work written between 1560 and 1570 by Friar Bernardino de Sahagún, and the *Historia Eclesiástica Indiana* (1590) by Friar Gerónimo de Mendieta. This article's discursive thread will center on three lines of analysis: 1) the Franciscan linguistic work carried out in the New World as a reconfiguration of the Nahuatl language into Latin as the official language of New Spain 2) the recovery of indigenous traditions and customs for the symbolic reinterpretation of the pre-Hispanic past and 3) the composition of a text-memoir as a reminder of a defeated missionary project aimed at maintaining relevance within Indian policy. Our conclusions will address the importance of archival recovery research and critical editions of sources for historiographical research lines on the Indies and New Spain.

Keywords:

linguistics, textual criticism, franciscans, document rescue, critical editions

Resumen:

Este artículo tiene como finalidad hacer una reflexión historiográfica sobre tres obras franciscanas del siglo XVI y que significaron la configuración lingüística del Nuevo Mundo. Así, nos centraremos en el *Arte de la lengua mexicana* (1547) escrita por fray Andrés de Olmos, la *Historia General de las cosas de Nueva España*, obra escrita entre 1560 y 1570 por fray Bernardino de Sahagún, y la *Historia Eclesiástica Indiana* (1590) de fray Gerónimo de Mendieta. El hilo discursivo de este artículo se centra en tres vertientes de análisis: 1) el trabajo lingüístico franciscano realizado en el Nuevo Mundo, como reconfiguración de la lengua náhuatl al latín en tanto que lengua oficial novohispana; 2) la recuperación de tradiciones y costumbres indígenas para la reinterpretación simbólica del pasado prehispánico, y; 3) la elaboración de un texto-memoria como recordatorio de un proyecto misionero derrotado con miras a seguir vigente dentro de la política indiana. Las conclusiones versan sobre la importancia que tienen las investigaciones de rescate documental y ediciones críticas de fuentes para las líneas de investigación historiográficas indianas y novohispanas.

Palabras Clave:

lingüística, crítica textual, franciscanos, rescate documental, ediciones críticas

^a Autor de Correspondencia, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo | Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades | Área Académica de Historia y Antropología | Pachuca-Hidalgo | México, <https://orcid.org/0000-0001-8476-4646>, E-mail: jose_atilano@uaeh.edu.mx

^b Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo | Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades | Área Académica de Historia y Antropología | Pachuca-Hidalgo | México, <https://orcid.org/0000-0002-5583-7479>, E-mail: felipe_duran@uaeh.edu.mx

Introducción

Con motivo de las celebraciones de los 500 años de la llegada de los frailes franciscanos al Nuevo Mundo, en México se han presentado diversas actividades académicas y se han realizado publicaciones institucionales que buscan abordar las principales aportaciones de estos frailes al interior de la creación de la realidad social de todos los involucrados en los procesos de evangelización y en la consolidación del imaginario católico en este lado del Orbe Indiano.ⁱ

Acompañándonos de la historiografía indiana y novohispana, de la ecdótica y de la crítica textual (véase Blecua, 2018), en este artículo presentaremos tres momentos literarios en los que consideramos la introducción, desarrollo y ocaso del proyecto mendicante franciscano, a partir de las miradas de tres frailes que fueron clave en la instauración del imaginario de dicha orden en el territorio americano durante todo el siglo XVI.

Así, en primer lugar, veremos los intereses lingüísticos de fray Andrés de Olmos, mismos que dejó plasmados en su *Arte de la lengua mexicana*,ⁱⁱ manuscrito terminado en 1547, en donde se dibujaban los primeros intentos por construir un puente dialógico entre los naturales y cristianos. Posteriormente, nos centraremos en la visión humanista de fray Bernardino de Sahagún quien, en su "Historia General de las cosas de Nueva España", manuscrito retirado por la corona española en 1570, trazó un tipo de trabajo titánico en relación con la búsqueda y preservación de usos y costumbres indígenas que después serían transformadas al servicio del imaginario y panteón cristianos, en específico, en lo tocante a las tradiciones prehispánicas.

Finalmente, veremos la mirada milenarista y mística que fray Gerónimo de Mendieta puso en su "Historia eclesiástica Indiana", escrito terminado a finales de la década de 1590, y que significó el testamento literario de la orden de frailes menores, pues este proyecto misionero había visto ceder su presencia institucional frente al brazo secular, principal herramienta eclesiástica empleada por Felipe II, a partir de la instauración del Regio Patronato Indiano en 1574 y la conclusión del III Concilio Provincial Mexicano efectuado en 1585.

Es indudable que la producción discursiva franciscana del siglo XVI no se agota en los tres autores aquí analizados. Figuras capitales como fray Toribio de Benavente, "Motolinía", y fray Antonio de Ciudad Real dejaron una huella indeleble en la historiografía indiana; el primero mediante su temprana apología de la evangelización, y el segundo con su monumental labor lexicográfica y descriptiva. Sin embargo, su exclusión de este corpus responde a la delimitación estricta de nuestra tesis. Mientras Motolinía representó el ímpetu fundacional y

Ciudad Real se enfocó en una erudición de corte más institucional, la tríada Olmos-Sahagún-Mendieta fue seleccionada porque encarnó un arco evolutivo muy específico del proyecto político mendicante frente a la censura de la Corona. Sus paratextos, leídos en secuencia, trazan una línea argumental coherente que ilustra la transición desde el optimismo lingüístico-evangelizador, pasando por el enciclopedismo bajo sospecha, hasta desembocar en el pesimismo escatológico ante la derrota de su utopía misional.

Para lograr nuestra exposición, hemos decidido estudiar los paratextos de estas tres obras. Aquí, retomamos la clásica definición de Gerard Genette sobre los paratextos, es decir,

a cualquier texto que 'rodea' y 'prolonga' el texto literario, presentándose en el sentido habitual de la palabra, pero también en su sentido más fuerte: [dándole presencia, pues] asegura su lugar en el mundo, su "recepción" y su consumación, bajo la forma (al menos en nuestro tiempo) de un libro. (Pérez, 2022:11).

Visto de esta manera, estudiar los paratextos de un escrito nos lleva a dos tipos de investigación: la creación de sentidos de lectura (hermenéutica) plasmados por el autor de la obra y la producción de espacios de experiencia literaria creados por el lector.

Para aplicar este marco conceptual de manera sistemática a nuestro corpus, el presente artículo se delimita metodológicamente al análisis de los paratextos autorales y editoriales; es decir, aquellos discursos situados en los umbrales mismos de la obra. En concreto, examinaremos un corpus específico de prólogos, epístolas dedicatorias y advertencias al lector presentes en los trabajos de Olmos, Sahagún y Mendieta. Nuestra lectura no se limitará a su función introductoria, sino que, siguiendo a Genette, los abordaremos sistemáticamente como "zonas de transacción", donde se negocian tensiones políticas y teológicas.

Para ello, el análisis de cada paratexto seguirá tres ejes metodológicos: 1) la identificación del destinatario estratégico (la Corona, el clero secular o la propia orden); 2) el escrutinio de las estrategias retóricas utilizadas por los frailes para legitimar su autoridad epistémica frente a la creciente censura institucional; y 3) la evaluación de cómo estas "puertas de entrada" condicionan e instruyen hermenéuticamente la lectura del contenido lingüístico y etnográfico indígena. De este modo, el concepto de paratexto deja de ser una noción abstracta para operar como una herramienta analítica estructurada, revelando cómo estos umbrales funcionaron como espacios de resistencia ideológica del proyecto franciscano.

Para la historia del libro y la lectura en Occidente, es importante tener en cuenta los procesos de producción

epistemológica que cada obra presenta en su momento de elaboración. Esto no quiere decir que todo manuscrito haya tenido la fortuna de ser publicado, ya que, por lo menos, dos de los tres manuscritos que estudiamos en esta investigación no fueron publicados sino hasta el siglo XIX.ⁱⁱⁱ

De igual manera, otro de los aspectos metodológicos utilizados en las siguientes páginas tiene que ver con los tipos de memoria-relatos que se construyeron para justificar el proceso de evangelización novohispana y la creación de un imaginario mendicante que ajustará la realidad indígena con base en las necesidades religiosas de los frailes. En ese sentido, tal y como lo expresa Fernando Bouza:

La historia de la escritura y del libro constituye, sin duda, una parte de la más general historia de la memoria, en la que se concilian con naturalidad tanto lo visual, lo oral y lo escrito como lo letrado y lo no letrado. (Castillo, 1999:90)

Los estudios historiográficos sobre el mundo letrado novohispano en los últimos años han tenido un auge considerable para comprender la circulación de información indiana que la Monarquía Católica manejaba desde la periferia ibérica. En ese sentido, tomando en cuenta otra tesis de Bouza:

Se tuviera o no la intención de escribir obras de historia o de polémica, no cabría encarecer la importancia de encontrar un lugar en esas redes de cartas, avisos y relaciones de nuevas, pues permitían gozar de informaciones de una forma reservada y, de alguna manera, más valiosa aún. No obstante, cuando no son favorables, la difusión de noticias constituye un auténtico peligro y conviene frenar la cadena de copias y correspondencias que se hace eco de ella. (Bouza, 2001:151)

Lo que le ha interesado a la historiografía indiana y novohispana ya no son los agentes productores de información (autores), sino, más bien, la circulación material de los datos y las recepciones que de cada obra se tiene conocimiento. Pareciera, entonces, que estamos frente a un *revival* de las clásicas tesis de Irving Leonard (1953) sobre el mundo literario de los conquistadores y cortesanos hispanos, así como de los intelectuales y religiosos novohispanos que fueron construyendo imaginarios occidentales de acuerdo con sus intereses políticos, económicos y culturales.

Desde la perspectiva de la historiografía indiana, el análisis de la producción de saber en el siglo XVI exige comprender que la escritura no era un acto neutral, sino una herramienta de dominio, ordenamiento y legitimación dentro del complejo entramado de la Monarquía Hispánica. Como ha señalado Arndt Brendecke (2016), el imperio español se sostuvo sobre un vasto aparato de recolección de información, donde el saber y su

categorización funcionaron como el principal mecanismo epistemológico para hacer gobernable el territorio colonial. Bajo este marco teórico, el estudio de las obras de Olmos, Sahagún y Mendieta permite trazar una trayectoria metodológica que transita de la aprehensión del "otro" a la construcción de una memoria institucional cargada de intencionalidad política. El esfuerzo de fray Andrés de Olmos por descifrar la lengua, así como la magna recopilación de fray Bernardino de Sahagún sobre el pasado nahua, responden a esta necesidad de hacer legible la alteridad. Sin embargo, como advierte Fernando Bouza (2001) para la cultura escrita del Siglo de Oro, estos textos poseían una innegable vitalidad política, pues a través de su circulación, muchas veces manuscrita, buscaban influir en las cortes y consejos para validar la jurisdicción mendicante. Además, este conocimiento trascendía el archivo; siguiendo los planteamientos de Antonio Castillo (2016) sobre las prácticas de leer y oír leer, las gramáticas y las historias morales estaban diseñadas para cristalizar en la oralidad del sermón y la confesión, operando como tecnologías performativas destinadas a intervenir directamente en la cotidianidad indígena.

Finalmente, cuando la burocracia monárquica desplaza a los regulares, la obra de fray Gerónimo de Mendieta ilustra la crisis de este modelo. Visto a través de la lente de Michel de Certeau (2010), el discurso milenarista de la *Historia Eclesiástica Indiana* funciona de manera análoga a la "fábula mística", construyéndose discursivamente a partir de una fractura y una ausencia. Mendieta escribió la memoria de un proyecto derrotado para invocar un orden escatológico puro, utilizando la historia como un reclamo para que la monarquía católica vuelva a tomar en cuenta aquellos dominios imaginarios que la primera evangelización había concebido.^{iv}

Andrés de Olmos: El sentido de la palabra en el Arte de la lengua mexicana

Para la primera mitad del siglo XVI, en tiempos de Carlos V, el horizonte de expectativas sobre la reconstrucción discursiva de los naturales mesoamericanos era un trabajo aún por hacer. Es por ello que el provincial de la orden de los frailes menores novohispanos, fray Martín de Hoces, mandó a fray Andrés de Olmos escribir una obra que diera cuenta de los pormenores sufridos a nivel lingüístico, con base en su vasta experiencia en la práctica de evangelización en el Nuevo Mundo.

Dentro de los manuscritos que este fraile produjo, muchos de ellos aún por ser descubiertos en algún estante bibliotecario público y/o privado, y de los ya conocidos que aún esperan una buena edición crítica, en el año de 1547, mientras se encontraba en la provincia de Hueytlalpan (Puebla, México), hizo gala de sus

conocimientos lingüísticos y elaboró un “Arte de la lengua mexicana” que sirvió como referente para adentrarse en el conocimiento efectivo de la lengua náhuatl del Valle de México y la zona conurbada.

Hemos de recordar que no será sino hasta el siglo XVIII cuando la definición de autor como productor de conocimiento individual aparezca, según versa la ya conocida tesis foucaultiana, y que, más bien, en el siglo XVI tenemos aún la creación discursiva del saber por competencias y autoridades.^v Y es, precisamente, con una gran autoridad humanista que nuestro fraile va a montarse para elaborar su *Arte*, nos referimos, pues, a Antonio de Nebrija.

Lo anterior es importante mencionarlo, ya que al preocuparnos por el tipo de producción de sentido lingüístico que Olmos intentó plasmar en su obra, nos damos cuenta de que, para comprender la estructura morfosintáctica de la lengua mexicana vertida a un alfabeto occidental, ésta debió de pasar por una latinización de sus límites interpretativos y enunciativos. Esto lo podemos observar en lo que Olmos dice a continuación:

Sé, y de cierto lo sé, que mucho de lo que voy a escribir es conocido y merecedor de crítica, pues no he bebido esta lengua con la leche materna ni la he aprendido desde la cuna, sino que lo que pude lo saqué de la escuela y de boca de los indianos con mucho trabajo y esfuerzo. Pues, hasta tal punto son parcos a la hora de hablar e inexpertos en este tipo de enseñanza, que, cuando intentamos descubrir los secretos de esta lengua y les preguntamos al respecto, con muchos rodeos y la mayor variedad de palabras, a duras penas y a la fuerza, como se dice, les conseguimos arrancar unas pocas palabritas (Olmos, 2022:87).

Así, la elaboración de una obra como el *Arte* parecería que era más producto de un salto de fe y confianza, que un trabajo plenamente estructurado.^{vi} No obstante, como ya se mencionó, fue gracias al respaldo de autoridad que Olmos mantuvo con la tradición latina de Nebrija lo que permitió hacer de este manuscrito un referente lingüístico que perdurará por mucho tiempo.

Reinventar una lengua no es tarea sencilla. Esto era algo que Olmos tenía en mente, pues, tal y como lo menciona: “[querer] poner cimientito sin fundamento de escritura en una tan extraña lengua y tan abundosa, en su manera, e intrincada” (Olmos, 2022:91). Sin embargo, la elaboración de este *Arte* va a permitir a todo aquel que lo consulte, sea castellano, natural o cualquier otro interesado: “[tener] con esta pequeña luz, a menos costa y trabajo podrá saber, hacer y ejercitarse en lo que desea” (Olmos, 2022:92). Todo lo anterior para caer en cuenta de que “el que no sabe algo de esta lengua, y aun el que algo alcanza, por ventura hallara alguna cosa a su

propósito de que aprovecharse pueda, porque brevedad y claridad en una tal lengua no caben” (Olmos, 2022:93).

Tan efectiva resultó esta proeza lingüística que, en el *Prólogo al benigno lector*, otro paratexto de esta obra, se dice lo siguiente:

Y lo que yo puedo decir, si mi parecer merece ser admitido, es que será cosa muy necesaria se imprima y corra porque, como persona que lo he visto en algunos años que en las Indias he gastado, muchos predicadores venían a decir disparates y errores no con malicia, sino con ignorancia y pobreza de esta lengua y, pues es negocio que tanto importa y modo con que fácilmente se aprenderá aquella lengua. (Olmos, 2022:95)

De acuerdo con Arndt Brendecke, la etapa que va desde 1492 hasta la primera mitad del siglo XVI se caracterizó por una “acumulación sistemática de saber sobre el Nuevo Mundo para poder ejercer su dominio con mayor eficacia” (2016:32). En ese sentido, cabe tener en mente que la producción de *Artes*, *Gramáticas*, *Vocabularios* y *Diccionarios*, todos ellos obras preocupadas por comprender y moldear las lenguas novohispanas tendrán una tradición historiográfica bastante profusa, misma que durará los tres siglos virreinales (Brendecke, 2016:278). Los principales promotores de este tipo de textos serán los religiosos, a quienes podríamos señalar como los más preocupados por transformar la realidad social de las comunidades indígenas a propósito de los intereses de sus misiones evangelizadoras.^{vii}

Otro aspecto importante sobre el tema de la producción de sentido lingüista novohispano es que cada orden mendicante impregna sus propios sentidos lingüísticos de acuerdo con el saber y dirección institucional que el religioso desea hacer ver en su obra. En el caso del *Arte* de Olmos, el franciscano rescataba la necesidad pedagógica y misionera de tener contacto con una nueva lengua:

Con todo, explicaré brevemente por qué pongo ante tus ojos esta imagen. Me habías pedido muchas veces, dignísimo prelado, que sacara a la luz un arte de la lengua mexicana para provecho de estudiantes y principiantes. Pero este encargo para mí fue ocasión de zozobra y combate no menor que el motivo de guerra que provocó la voluntad enfrentada entre aquellos coros angelicales [...] (Olmos, 2022:85)

Por un lado, Olmos se preocupaba por dilucidar la ignorancia verbal que entre naturales y extranjeros existía de manera cotidiana, y, por el otro, mantenía una férrea visión de lucha contra las idolatrías y viejas costumbres que se seguían transmitiendo a través del habla y de los rituales indígenas. No quedaba duda que era el lenguaje el principal instrumento con el cual se podía dibujar una realidad simbólica que permitiera ganar o perder almas en el Nuevo Mundo.

En comparación a otro tipo de guerras cristianas, la evangelización lingüística mesoamericana se convirtió en uno de los principales derroteros por cubrir desde las misiones franciscanas. Para fray Andrés de Olmos:

[...] este combate ha de ser llamado no sólo grande, sino el más grande, puesto que en una sola y en la misma persona, en una sola y en la misma voluntad, razones enfrentadas, en direcciones opuestas, atacan y agitan mi espíritu.

Estas remembranzas a los tiempos babélicos del Antiguo Testamento son los principales puentes hermenéuticos con los que contamos para reconocer que, también, para el cristianismo del siglo XVI existió una evidente preocupación por mantener un registro escrito de todas las variaciones lingüísticas con las que los misioneros tuvieron que convivir y transformar en beneficio de su proyecto evangelizador (Segundo, 2018). La elaboración de estos manuales-memoria iba a variar de acuerdo con la geografía y tipo de civilización indígena que cada fraile debía de adoctrinar. No obstante, a pesar de la diversidad lingüística, el mensaje era sólo uno: el cristianismo y la lengua castellana como únicos instrumentos de conquista y evangelización (Rubial, 2020).

Sin embargo, Olmos reconocía que al interior de la orden franciscana existían obstáculos institucionales que debían de ser escudriñados para que la tarea de la comunicación novohispana fuera fructífera, y, así, pregonar la Buena Nueva en todos los confines del Orbe Indiano:

Reconozco que hay muchos censores que, si se hubiesen puesto a escribir o se hubiesen mostrado dispuestos a acometer una obrita como la presente, en algunos casos, por no decir en muchos, habrían quedado alucinados [por lo tanto,] no puedo dejar de obedecerle en todo por más que muchos censuren y critiquen mi audacia. (Olmos, 2022:89)

Esta preocupación censora no era para nada infundada. Siguiendo a Sergio Pérez Cortés, desde la Baja Edad Media (siglo XIV) existió una tendencia por elaborar escritos en los que la letra “dejaba de ser la sencilla representación gráfica del sonido para convertirse en un signo que aludía, estética o místicamente, a un significado oculto” (Pérez, 2006:159). De esta manera, los textos preocupados por la decodificación lingüística intentaban recuperar la tradición adánica para volver a nombrar y resignificar la creación (re)descubierta de las Indias Occidentales.^{viii}

Así, la preocupación de producción de sentido de la palabra reflejado en el *Arte de la lengua mexicana* de fray Andrés de Olmos permite darnos cuenta de la necesidad del Orbe Indiano por acceder a la construcción lingüística de la realidad de los indígenas con la finalidad de reescribir sus tradiciones, costumbres y pasados. Ese segundo momento lo veremos a continuación en los

prolegómenos de la *Historia General de las cosas de Nueva España* de fray Bernardino de Sahagún.

Fray Bernardino de Sahagún: La invención de un nuevo pasado indígena en la *Historia General*

Las ediciones críticas, diplomáticas y facsímiles que se le han hecho a las diversas versiones de los manuscritos que conforman la *Historia* de fray Bernardino de Sahagún, en sí mismas, ya nos supone una línea de investigación que exige su propio espacio de debate.^{ix} No obstante, en esta ocasión nos centraremos en la preocupación que el mendicante expone en los paratextos generales de sus doce libros. Y es que entre 1565 y 1570, esta titánica obra fue resucitada de un periodo de congelamiento literario, debido al cambio de la política eclesiástica de Felipe II (Escudero, 2007) en atención a consolidar su Regio Patronato Indiano y elegir a la clerecía secular como principal instrumento de control de almas en el Nuevo Mundo (Pérez, 2021).

Sahagún deja explícito este segundo aire cuando refiere lo siguiente a fray Rodrigo de Sequera, Comisario General de los franciscanos en la Nueva España en su *Carta Dedicatoria*:

Con ninguna otra cosa, Padre Reverendísimo, me parece dar muestra del agradecimiento que debo a V.P. sino es dedicándole esta obra que por su favor ha sido resucitada, habiendo estado enterrada en el sepulcro del olvido por manos del disfavor, para que dado que a mí me falten palabras para poder encarecer la grande obligación que tengo al servicio de V.P., ofreciendo la obra y el autor de ella, a quien la ha dado nueva vida, no sea yo arguido de ingrato; y de nuevo V.P. sea servido de la amparar, mirando por ella como por cosa propia (Sahagún, 2001:3).

Esta falta de interés por parte de las instituciones regulares y/o regias no había sido, de ninguna manera, inocente. Durante décadas, Sahagún se había propuesto recopilar la mayor cantidad de información sobre las costumbres, tradiciones, saberes y conocimiento oral y pictográfico de las sociedades prehispánicas. El resultado de este trabajo se había convertido en el manuscrito conocido como *Códice Florentino*, un compendio de libros en los que los naturales del Valle de México, por medio de informantes latinizados, crearon diversos discursos literarios y daban cuenta de su vida cotidiana antes de la llegada de los habitantes del Viejo Mundo.

No obstante, la dirección argumentativa que Sahagún había plasmado para esta obra iba más allá de una simple recopilación de datos e imágenes. Su principal preocupación era la de construir un relato que fundiera la tradición indígena con la occidental, para que así, la

institucionalización de la evangelización cristiana del Nuevo Mundo tuviera un cierre simbólico que justificara las acciones realizadas por los regulares desde su llegada en 1524 (Maravall, 1953).

Es por ello, que Sahagún no escatimó en halagos hacia Sequera con motivo del impacto que la recuperación de esta *Historia* significaba para el mendicante:

La sentencia de estas palabras, Padre Reverendísimo, cuadra muy bien para mis obras, a las cuales fuera mejor no estar hechas, que después de gastado el trabajo caer en el sepulcro del perpetuo olvido: De manera que todo lo que ellas son y serán se ha de atribuir a V. P., como a su redentor, el cual las redimió sacándolas de debajo de tierra y aun debajo de la ceniza, y poniéndolas en lugar donde tengan vida y honra, y por ellas su autor tenga algún provecho espiritual, el cual ninguna otra cosa pretende. (Sahagún, 2001:3)

El manuscrito de Sahagún pretendía, entonces, construir una memoria institucional que fuera aprovechada no sólo por su orden, sino por la Corona y los propios naturales, en aras de hallar una o varias respuestas que dieran cuenta del largo proceso evangelizador que significó repensar los diferentes imaginarios prehispánicos y que ahora se sumaban a la larga tradición occidental.

De lo que se trataba era de que la *Historia General de las cosas de Nueva España* fungiera como un bálsamo para las enfermedades espirituales de los naturales y habitantes peninsulares indios. Así lo expresaba el religioso en el Prólogo al libro I de su obra:

El médico no puede acertadamente aplicar las medicinas al enfermo [sin] que primero conozca de que humor, o de que causa proceda la enfermedad; de manera que el buen médico conviene sea docto en el conocimiento de las medicinas y en el de las enfermedades, para aplicar convenientemente a cada enfermedad la medicina contraria, [y porque] los predicadores y confesores médicos son de las ánimas, para curar las enfermedades espirituales conviene [que] tengan experiencia de las medicinas y de las enfermedades espirituales. (Sahagún, 2001:5)

Será, precisamente, esta alegoría del “médico de almas” uno de los principales argumentos por los que en 1577 (Diego, 2010), y desde los Consejos de la Monarquía Católica, se mandará la orden de recoger todos los manuscritos y versiones del fraile, con la justificación de que la Corona ya no estaba interesada en recopilar información que hablara sobre las costumbres y tradiciones prehispánicas, pues ahora le interesaba crear instituciones que castellanizaran, latinizaran e introdujeran la corriente humanista en el pensamiento e imaginario indígena (López Meraz, 2020b).^x

Al respecto, gracias a los rescates documentales de fuentes escritas del siglo XVI, realizados durante la

segunda mitad del siglo XIX por el historiador y editor mexicano Joaquín García Icazbalceta, tenemos la oportunidad de conocer la Real Cédula que da cuenta de dicha solicitud. Vale la pena transcribir y comentar algunos fragmentos de este documento. En primer lugar, es importante dar a conocer la relación y conocimiento que sobre este manuscrito se tenía:

Por algunas cartas que se nos han escrito de estas provincias, hemos entendido que fray Bernardino de Sahagún, religioso de la orden de san Francisco, ha compuesto una Historia Universal de las cosas más señaladas de esa Nueva España, la cual es una compilación muy copiosa de todos los ritos, ceremonias e idolatrías que los indios usaban en su infidelidad (García Icazbalceta, 1941: 249).

Es importante referir la circulación de información que durante el siglo XVI se manejaba entre las Cortes, los Consejos peninsulares y las instituciones novohispanas. De las fuentes institucionales más importantes, con las que contamos para corroborar este tipo de circuito comunicativo y del conocimiento de la producción literaria franciscana, son las cartas y relaciones que el virrey Martín Enríquez mandaba a las dependencias regias hispánicas (Purroy, 1995). Y es que “dar entera noticia” (Brendecke, 2016: 104) a los reyes era un acto que se regía por la relación vertical entre el soberano y sus súbditos, en donde la información se elaboraba de manera retórica para que el o los lectores pudieran construir una imagen epistémica conocida, aunque los datos fueran totalmente nuevos y/o diferentes a la realidad simbólica conocida.

Un segundo aspecto para tener en cuenta de esta cédula tiene que ver con la manera en la que el saber era acomodado durante el siglo XVI. La figura material del libro, así como el tipo de lenguaje utilizado para dar cuenta de la información recopilada fueron aspectos destacables para los censores del Consejo de Indias. Sobre esto tenemos que:

[Dicha historia está] repartida en doce libros y en lengua mexicana; y aunque se entiende que el celo de dicho fray Bernardino había sido bueno, y con deseo que su trabajo sea de fruto, ha parecido que no conviene que este libro se imprima ni ande de ninguna manera en esas partes, por algunas causas de consideración (García Icazbalceta, 1941: 249).

Debemos tener en cuenta que los parámetros en los que un saber podía considerarse efectivo o útil en el siglo XVI son totalmente distintos a los regímenes de cientificidad que en la actualidad exigimos (Brendecke, 2016). Que una obra fuera impresa o no dependía de un número considerable de factores políticos, editoriales y epistémicos. Sobre esto, seguimos la tesis de Fernando Bouza:

Tras la aparición de la imprenta, instrumento rápidamente equiparado a multitud de copias, el manuscrito se especializó en el cumplimiento de una serie de funciones que lo distinguían de lo tipográfico, entre las cuales se encontraban las de satisfacer la voluntad de una mayor reserva de intimidad y un relativo secreto (Bouza, 2001: 143).

Si tomamos como cierto lo anterior, podemos decir que a partir de la segunda mitad del siglo XVI empezamos a vislumbrar dos tipos de producción literaria: la privada-secreta (manuscrito) y la pública-oficial (libro impreso).^{xi} La tesis que acabamos de mencionar la vemos reflejada como una constante metodológica en estudios recientes en los que, a partir de la ecdótica y la crítica literaria, los análisis a las fuentes documentales indianas y novohispanas en cuestión, en específico las de los siglos XVI al XVIII (Terán, 2019; 2021; 2024), nos permiten actualizar los cuestionamientos acerca del tipo de sentido epistémico que éstas produjeron en su momento. Ahora bien, si nuestra hipótesis es cierta, ¿por qué la *Historia* de Sahagún no se imprimió en su momento? Según la Cédula de 1577:

[...] os mandamos que luego que recibáis esta nuestra cédula, con mucho cuidado y diligencia procuréis haber estos libros, y sin que de ellos quede original ni traslado alguno; los enviéis a buen recaudo en la primera ocasión a nuestro Consejo de las Indias, para que en él se vean. Y estaréis advertido de no consentir que por ninguna manera persona alguna escriba cosas que toquen a supersticiones y de la manera de vivir que estos indios tenían, en ninguna lengua, porque así conviene al servicio de Dios Nuestro Señor y nuestro. (García Icazbalceta, 1941:249-250)

La consigna era clara: que ninguna persona escriba cosas referentes a las supersticiones y forma de vida que los indios tenían antes de ser evangelizados. No obstante, que la *Historia* de Sahagún primero haya sido rescatada por sus provinciales diez años antes, tal y como lo mencionamos párrafos atrás, nos habla de que existieron dos tipos de intereses políticos respecto a la recuperación de saberes indígenas. Por un lado, tenemos el avance del proyecto evangélico franciscano con el que se buscaba conocer espiritualmente la vida de los naturales para completar los designios milenaristas previos a la Parusía de Cristo (Segundo, 2016: 175). Por el otro, una preocupación regia empecinada en, según la tesis del historiador español José Luis Villacañas, “legitimar la posición del [rey] a través de una religión imperial de naturaleza ritual-jurídica y mítico-literaria” (Villacañas, 2016:247).

Con lo anterior, podemos observar en un documento que contiene fragmentos de dos cartas que dan continuidad a la pesquisa de la *Historia* de Sahagún: una fechada el 16 de diciembre de 1578, y firmada por el arzobispo de

México, Pedro Moya de Contreras; la otra, es una copia de la carta fechada el 26 de marzo de ese mismo año, escrita por el propio fray Bernardino de Sahagún. Vale la pena mencionar algunas partes de ambas misivas. En primer lugar, Moya de Contreras confirmó al Consejo de Indias que Sahagún entregó su manuscrito al virrey Enríquez:

La *Historia Universal de estos naturales y de sus ritos y ceremonias*, compuesta por fray Bernardino de Sahagún, religioso de la orden de san Francisco, que V. M. mandó a que se envíe originalmente sin que quede sin traslado, ni que ande impresa ni de mano por justas consideraciones; me ha dicho el autor que la ha dado con todos sus papeles originales al virrey en lengua castellana y mexicana, y ciertos traslados que había sacado. (Archivo General de Indias, Patronato,15, R. 5)

Por lo que se narra, podemos apreciar que Sahagún ya había realizado un avance significativo en la elaboración de su obra, pues, al tener su *Historia* preparada tanto en castellano como en náhuatl, nos indica que su trabajo de recopilación de información había alcanzado un punto en el que ambas versiones del texto producían sus propios retos de elaboración literaria.^{xii} Al respecto, vemos que el propio arzobispo hace el señalamiento de lo provechoso y erudito que es la obra del franciscano, pues destaca el cuidado lingüístico que en esta obra se tiene, así como los conocimientos que el fraile tiene de ambas lenguas:

V. M. estime la lengua mexicana de este religioso, que es la más elegante y propia que hay en estas partes, y con el tiempo tendrá más calidad, porque con él se va perdiendo la propiedad de la antigüedad, y, así, la curiosidad de este religioso en alguna oración de gran emolumento. Y este es visible para que la Inquisición tenga noticia de un rito cuando venga a conocer de las culpas de los indios (Archivo General de Indias, Patronato,15, R. 5).

Con lo anterior, vemos que Sahagún hizo un trabajo minucioso al relacionar las tradiciones y costumbres prehispánicas en sintonía con los imaginarios occidentales de su época.^{xiii} Todo ello fue posible gracias al estudio y comprensión de la lengua náhuatl, instrumento epistémico que le permitió construir episodios moralizantes y doctrinarios con los cuales, a través de la combinación de letras e imágenes, tal y como se observan en el *Códice Florentino*, el franciscano erigió un instrumento-memoria que sería un referente en el proceso de la evangelización novohispana.

El propio Sahagún intentó convencer a Felipe II sobre la importancia que su obra tendría en las Indias Occidentales, por lo que le solicitaba tener en recaudo su obra:

Tengo entendido que el virrey y el comisario enviaron a V. M. estas obras que están repartidas en doce libros

acomodados en cuatro volúmenes; en esta flota, si no las enviaron en el navío de aviso que hace poco ha salido. Y si no las envían, suplico a V. M. humildemente sea servido de mandar que sea avisado para que se tornara trasladar de nuevo, y que no se pierda esta coyuntura y queden en el olvido las cosas memorables de este Nuevo Mundo (Archivo General de Indias, Patronato, 15, R.5).

Era evidente la preocupación que Sahagún sentía al sólo pensar que su obra sería olvidada por causa de un cambio en la política de la Monarquía Católica. Confiaba en que las relaciones que tenía con sus provinciales y/o con los oficiales de los consejos indianos pudieran intervenir a su favor para que aquellos manuscritos, que significaron años de arduo trabajo recopilatorio, circulen libremente en los principales espacios de discusión y toma de decisiones de la Corona. No obstante, la producción de sentido institucional que Sahagún intentó forjar tuvo que ser puesta en un letargo discursivo de casi 400 años, hasta que, a mediados del siglo XIX, intelectuales mexicanos y españoles encontraron y editaron su *Historia*, recuperándola de aquel silencio en el que se encontraba entre estantes de archivos regios.^{xiv}

Ya sólo queda, adentrarnos en los derroteros imaginarios que fray Gerónimo de Mendieta promovió a través de su *Historia Eclesiástica Indiana*, en concreto, en la interpretación testamentaria, milenarista y mística que su obra significó para finales del reinado de Felipe II, pues ésta intentó producir un sentido retórico en el que el concepto de cuerpo eclesiástico tomara la fuerza necesaria para recordarle al monarca que era a través del clero regular y no secular que su política evangélica debía de seguir prosperando en el Nuevo Mundo.

Fray Gerónimo de Mendieta: El cuerpo católico novohispano en la *Historia Eclesiástica Indiana*

Desde los planteamientos metodológicos de la crítica literaria, los investigadores se han preocupado cada vez más por comprender de manera historiográfica los motivos por los que una obra surge, esto en tanto que resulta importante estudiar los horizontes literarios que conforman a una obra en específico (Terán, 2021). Un ejemplo de esto está en el análisis que se hace a los prólogos de las obras que en este artículo presentamos, pues son lugares paratextuales en los que tanto sus autores, los mecenas de éstos últimos y/o alguien interesado en la circulación de un texto, entretejen códigos de lectura para sus destinatarios con la finalidad de proporcionar uno o varios sentidos discursivos a un escrito.

En ese orden de ideas, tenemos el "Prólogo al devoto lector", incluido en la *Historia Eclesiástica Indiana*, texto

elaborado por un correligionario de Mendieta, fray Joan de Domayquía, quien se expresó de la siguiente manera, a propósito de escribir historias en su tiempo y la relación de éstas con las Sagradas Escrituras:

Paréceme que si los autores de las historias que hasta hoy han salido a luz hubieran sido hombres doctos y santos, que en pocas o en ninguna [de esas historias] pusiéramos duda, sino que les diéramos entero crédito, y tuvieran con nosotros un linaje de autoridad muy parecido al de las divinas Letras. La Sagrada Escritura historia es [;] y la razón por que es cierta y de verdad incontrastable es porque su autor Dios tiene ciencia infalible, con la cual no puede ser engañado, ni puede persuadirse a cosas que no llevan camino (Mendieta, 2002:97).

Sobre esto, de su interpretación sobre la historia humana, llama nuestra atención que la única verdad sostenida en la segunda mitad del siglo XVI era aquella revelada por las Sagradas Escrituras y que las autoridades eclesiásticas eran las únicas personas que contaban con la suficiente autoridad para hacer efectiva la producción de sentido institucional que se requería.

Y es que, si nos ponemos en el contexto de aquellos siglos, para quienes escribían *Historias*, Dios era el único autor de todos los acontecimientos padecidos por la humanidad, en tanto que era el creador de las cosas, y, por lo tanto, todo aquel que deseara (re)escribir lo ya conocido desde la Providencia debía de contar con el reconocimiento de docto y santo evangélico, y, sólo así, su mensaje sería semejante al de la Biblia.

Cuando fray Joan de Domayquía prologó a fray Gerónimo de Mendieta, cumplió en colocar a su hermano de orden en una posición de autoridad evangélica lo suficientemente clara: "[Mendieta] escribió esta *Historia* de lo que sucedió en su conquista como lo vio por sus ojos" (Mendieta, 2002: 96). Resulta importante mencionar que la obra del franciscano cumplía con dos importantes elementos productores de conocimiento desde la historiografía occidental: la producción de una memoria escrita y la producción de testimonios a partir de lo visto con la mirada (Segundo, 2016: 160).

Sin embargo, Domayquía percibió otro ingrediente discursivo en la obra de Mendieta: la vida ejemplar de su compañero de orden, la misma que sirvió como *tropos* narrativo para todos aquellos varones ilustres y santos interesados en producir la historia de la orden mendicante en el Nuevo Mundo:

[Fray Gerónimo de Mendieta fue] hombre muy docto y de vida tan santa y ejemplar, que muy bien pudiéramos escribirle en el catálogo de los varones ilustres en letras y santidad que ha habido en la Orden. Murió viejísimo, muy cerca de los noventa años de su edad, y sesenta [de vivir] en las Indias. (Mendieta, 2002: 96)

Lo dicho por fray Joan de Domayquía estaba dirigido a diferenciar los tipos de *Historias* que escribían conquistadores, soldados, religiosos seculares u oficiales regios que intentaban convencer a la Monarquía Católica de extenderles mercedes reales a través de los relatos que circulaban al interior de sus cortes.^{xv} Al respecto, el franciscano decía lo siguiente:

Muchos de los que han escrito historias, si son hombres doctos que alcanzan lo que es verdad y tiene apariencias de ella y la podrían escribir, fáltales lo segundo, que es la santidad y rectitud de voluntad, y así se arrojan a escribir falsedades, malicias, sátiras y otras bellaquerías: y si son santos, que cuanto es de su parte tienen oposición y repugnancia a todo eso, son idiotas y sin letras, que no saben discernir lo verdadero de lo falso, y así con facilidad dan crédito a disparates, y los escriben y afirman, y es lástima ver muchas historias llenas de ellos (Mendieta, 2002: 97).

Lo anterior marca la ligera diferencia entre la producción de verdad y veracidad al interior del discurso occidental religioso de la segunda mitad del siglo XVI. Mientras que las sociedades de Antiguo Régimen se regían bajo parámetros retórico-gestuales (Rozat, 2018), la producción del saber a partir del siglo XIX tenía mayor preferencia por los convencionalismos científico-analíticos (Foucault, 2010). Esta distinción entre la producción retórica y científica del conocimiento occidental ha sido una de las líneas de investigación más fructíferas de la historiografía indiana y novohispana (Terán, 2021). Y es que durante los tres siglos que duró este periodo, se pueden distinguir claramente las transformaciones epistémicas sufridas en el Nuevo Mundo.

Retomando el caso de Mendieta, Domayquía mencionó que éste escribió su *Historia*:

... como lo vio por sus ojos; de suerte que nuestro autor tiene de doctor el ser constante en no creer con facilidad sino sólo lo que evidentemente es creíble, y de santo el no poner de su casa cosa que no sea la misma verdad, y eso es lo que hace sumamente gustosa y provechosa esta lección de las Indias. (Mendieta, 2002: 92)

Es importante señalar que la atención que Domayquía hizo sobre el tipo de escritura que la *Historia* de Mendieta representó en la historiografía indiana, se insertaba en los círculos intelectuales de la segunda mitad del siglo XVI, en donde la figura del testigo, en tanto que principal elemento discursivo (el testigo como registro escrito y el testigo como mártir cristiano), ofrecía diversos niveles de fidelidad sobre la escritura del pasado, con lo que se podía saber qué cosas eran útiles y provechosos de conocer y cuáles no (Hartog, 2011: 145).

Ahora bien, lo hasta aquí mencionado nos conduce a un tema particular bastante importante: la figura y validez

intelectual que un “autor” tenía en el siglo XVI. Y es que a partir de lo mencionado por Domayquía, tenemos a aquellos personajes considerados doctos que no tienen rectitud ni moralidad, por lo que no tenían inconveniente alguno en escribir todo tipo de falsedades, mitos y leyendas que amplificaran la realidad de las cosas acontecidas (Brown, 2024: 23). Por otra parte, teníamos a las autoridades consideradas santas, personas sin ningún tipo de educación académica, empero, que, por vivir bajo las reglas evangélicas, podía empuñar su pluma y narrar sucesos tanto maravillosos como ordinarios (Le Goff, 1985), tergiversando hechos históricos y creando momentos moralizantes que enaltecieran la presencia de la Providencia en la vida de los seres humanos.^{xvi}

Sobre esto último, tenemos a Peter Brown, uno de los historiadores más importantes sobre el estudio del culto a los santos, preguntándose lo siguiente:

¿Cómo fue posible que el culto a los santos se convirtiera en una de las pocas instituciones de la cristiandad occidental que se tendieron, como la magnífica arcada de un largo puente, sobre los numerosos abismos que se abrieron en Europa tras la caída de Roma para conectar el mundo antiguo y el medieval? (Brown, 2021: 19)

La importancia que tuvo en el siglo XVI la elaboración de nuevas hagiografías que nutrieron el panteón santoral novohispano dieron cuenta de una lectura de la religión católica en función de los sucesos acaecidos desde el Descubrimiento (o la *Invenición*, según la perspectiva o'gormaniana) del Nuevo Mundo. Con esto nos referimos a que la producción de relatos ejemplares construyó un puente discursivo entre el saber teológico europeo y el prehispánico, permitiéndole a los religiosos del siglo XVI “interpretar aquellos rituales como expresión de dramas sociales que se ajustaban a guiones que [podían] recuperar y aprender a valorar” (Brown, 2021: 19).

Analizar la escritura de la *Historia eclesiástica indiana* desde esta perspectiva debe entenderse como una propuesta de lectura en donde se privilegia el estudio de la recepción del lenguaje escrito que daba cuenta de la relación entre lo divino y lo humano a través de una experiencia interior: la mística. Dicha relación ya la prefiguraba Domayquía cuando describe la forma discursiva que Mendieta empleó en su *Historia*: “El romance no es tan terso y limado como corre el día de hoy entre los que se precian de solo eso. El autor miró más a enhilar verdades que encienden la voluntad en los amores de Dios” (Mendieta, 2002: 98).

En palabras de Peter Brown, aquellos autores pertenecientes a “un notable grupo de dirigentes e intelectuales cristianos y destacadas mujeres cristianas” preocupados en elaborar hagiografías o relatos que fueran unificando la verdad católica novohispana, crearon “un lenguaje religioso muy potente” (Brown, 2021: 23).

Dicho lenguaje religioso se vio materializado en tanto que:

[...] el culto a los santos abre una perspectiva desde la que observar los últimos siglos de una imagen antigua del universo y la manera en que su majestuosa jerarquía fue erosionada por la aparición de nuevos intermediarios, exclusivamente humanos, entre Dios y los hombres. (Brown, 2021:24)

Con todo lo dicho hasta este punto, nos preguntamos de qué manera fue percibida la escritura mística de Mendieta. Y es que la *Historia* de este franciscano forjó una de las líneas historiográficas más simbólicas de su orden, sobre todo en lo tocante a la conversión de las almas indígenas del Nuevo Mundo. La capacidad narrativa-mística de Mendieta permitió escribir una historia-memoria que diera cuenta de los derroteros mendicantes al momento de evangelizar a los naturales mesoamericanos y ver su posterior conversión al cristianismo.

Aquí, nos apoyamos en una alegoría: la caída de la Torre de Babel. En aquel relato bíblico, los cuerpos fungían como letras desnudas que carecían de un sentido que los uniera para seguir dando cuenta de la creación divina, aunque seguían conservando cierta inocencia, lo que les permitió adjudicarse una secuencia de alianzas y promesas que los volviera a convertir en un solo pueblo. Para el siglo XVI, el descubrimiento-invencción de los naturales mesoamericanos significó un designio de que aún quedaban acciones para unificar aquella torre babélica.

A aquellas páginas —ceras blancas— se les evangelizó con una nueva lengua espiritual. Si el alma indígena era cristianizada, su cuerpo iba a ser un testimonio vivo de la palabra de Dios y, así, las viejas promesas se verían cumplidas. Una nueva genealogía daba paso a la historia del cristianismo indiano. Esto se entiende mejor con la siguiente tesis de Michel de Certeau:

[...se] comienza la tarea de ofrecer un cuerpo al espíritu, de “encarnar” el discurso y de dar lugar a una verdad. Contrariamente a las apariencias, la carencia se sitúa no del lado del que causa la ruptura (el texto), sino del lado de lo que “se hace carne” (el cuerpo). (Certeau, 2010: 98)

Así, los ladrillos (indígenas) que erigirán la Nueva Torre de Babel Indiana serán sellados gracias a la propia armonía de la evangelización cristiana (Segundo, 2016). La *Historia* de Mendieta fungió como una retórica pastoral preocupada por crear nuevas corporalidades y espiritualidades cristianas. Hablar y escribir desde la mística babélica franciscana novohispana permitió dar a conocer aquellas verdades calladas que posibilitaron un ciclo de conquista y dominación occidental: la conversión del indígena mesoamericano a la fe católica hispánica.

Conclusión

Estos tres paratextos analizados son tres episodios historiográficos que dan cuenta de la extensa tradición literaria que la orden de los frailes menores plasmó sobre las diversas realidades indígenas del Nuevo Mundo. Dichos momentos literarios fueron una constante misionera que se puede describir en tres objetivos particulares: 1) descifrar la riqueza lingüística de los naturales (Olmos); 2) recopilar los usos y costumbres prehispánicas para reescribir su pasado (Sahagún) y; 3) escribir la memoria de un proyecto evangelizador derrotado con la esperanza de volver a ser tomado en cuenta al interior de la política de una monarquía católica preocupada por hacer reales los dominios imaginarios que en tantas crónicas y relaciones indianas habían tenido entera noticia (Mendieta).

El ejercicio historiográfico que aquí hemos presentado es una propuesta de trabajo que espera seguir madurando en trabajos próximos, con la finalidad de motivar a todos los interesados en abordar temas indianos y novohispanos desde una perspectiva analítica, historiográfica y ecdótica que promueva diversas interrogantes actualizadas a documentos del pasado que necesitan ser estudiados con una mirada crítica y, de ser posible, proponer nuevas ediciones de investigación a obras canon como las que hemos empleado en este artículo, para, de esta manera, actualizar las interrogantes y líneas de investigación que este largo siglo XVI sigue pareciendo tan interesante (López Meraz, 2020a).

En tanto que la mayoría de los escritos que aquí analizamos, fueron manuscritos que no fueron publicados en su momento, sino tardíamente. Es así, que debemos tener presentes las palabras que Fernando Bouza dice al respecto: “De hecho, la circulación manuscrita estaba sirviendo ya para la difusión de noticias, aunque en una estrategia de publicidad mucho más controlada que la masiva que suponía la imprenta” (2001:143).

Pensar que los manuscritos fueron información que circuló, de primera mano, en circuitos privados o privilegiados, como lo eran las cortes de la Monarquía Católica o las reuniones de las provincias eclesiásticas, debe de hacernos pensar que las obras de estas autoridades manejaban información que no siempre se esperaba que fuera impresa (Rivero, 2011).

Lo anterior también pone en nuestro radar de análisis la importancia que tuvieron los lectores ideales para quienes fueron elaborados estos manuscritos, pues, al final, eran ellos los responsables en decodificar y/o interpretar las comunicaciones escritas que llegaban a su poder. Al respecto, apelamos a lo que Antonio Castillo menciona:

Esta idea del lector como mediador cultural nos puede llevar a plantear ciertas equiparaciones entre la función desempeñada por [ejemplo] el alfaquí morisco, la mujer autorizada en los círculos de beatas y el adulto en el hogar privado. Mientras que el caso del lector conventual seguramente tendría un sentido distinto dada su dependencia última del superior y la concepción ritual de la lectura, entendiéndose que esa ritualidad estaba afectada «por el nivel más o menos alto de ceremonialidad o importancia de la ocasión en que se lee y se 'oye' leer». (Castillo 2016: 119)

En este orden de ideas, existen diferencias considerables cuando nos adentramos en el mundo de la circulación de información del siglo XVI a la de nuestra actualidad. En primer lugar, el número de población que sabe leer y escribir tiene un margen considerable (Rubial, 1978). Posteriormente, ya no sólo es el mundo religioso y político las únicas esferas del saber que producen conocimiento escrito. Y, finalmente, la preocupación de otras disciplinas y saberes por dejar huella escrita de su propia episteme es una constante que, desde finales del siglo XVI, irá complejizando el *saber-hacer* intelectual occidental (Foucault, 2010).

Referencias

- Bernal Ignacio (1982). *Correspondencia de Nicolás León con Joaquín García Icazbalceta*. UNAM.
- Beristain de Souza, José Mariano (1947). *Biblioteca Hispano Americana Septentrional* (3a ed., Vol. III). Ediciones Fuentes Cultural.
- Bouza, Fernando (2001). *Corre manuscrito. Una historia cultural del Siglo de Oro*. Marcial Pons.
- Blecua, Alberto (1983). *Manual de Crítica Textual*. Castalia.
- Brendecke, Arndt (2016). *Imperio e información. Funciones del saber en el dominio colonial español* (2a ed. revisada y aumentada). Iberoamericana-Vervuert.
- Bougeant, Guillaume Hyacinthe (2021). *Discurso filosófico sobre el lenguaje de los animales: ¿una traducción novohispana?*, Salvador Lira (editor) y María Isabel Terán Elizondo (editor). Iberoamericana-Vervuert.
- Brown, Peter (2021). *El culto a los santos*. Ediciones Sígueme.
- Brown, Peter (2024). *Poder y persuasión en la Antigüedad tardía*. Gredos.
- Castillo, Antonio (1999). *Escribir y leer en el siglo de Cervantes*. Gedisa.
- Castillo, Antonio (2016). *Leer y oír leer. Ensayos sobre la lectura en los Siglos de Oro*. Iberoamericana-Vervuert.
- Certeau, Michel de (2010). *La fábula mística. Siglos XVI-XVII*. Universidad Iberoamericana.
- Chinchilla, Perla (2016). Las “formas discursivas”. Una propuesta metodológica. *Historia y Grafía*, Núm. 43, 15-40.
- Diego Fernández, Rafael (2010). La visita al Consejo de Indias de Juan de Ovando y la Nueva España. *Revista Chilena de Historia del Derecho*. Núm. 22, 445-457. <https://doi.org/10.5354/rchd.v0i22.22012>
- Escudero, José Antonio (2007). *Felipe II: El rey en el despacho*. Real Academia de la Historia.
- Eudave, Itzá (2023). *Colonización del ser y el saber indígenas en la Historia General de las cosas de Nueva España: Lectura crítica de la obra de fray Bernardino de Sahagún*. Bonilla Artigas.
- Foucault, Michel (2010). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI.
- Frost, Elsa Cecilia (2002). *La historia de Dios en las indias: visión franciscana del Nuevo Mundo*. Tusquets
- Gadamer, Hans-Georg (2012). *Arte y verdad de la palabra*. Paidós.
- García Icazbalceta, Joaquín (1941). *Códice franciscano*. Editorial Salvador Chávez Hayhde.
- Hartog, François (2011). *Evidencia de la historia*. Universidad Iberoamericana.
- Le Goff, Jacques (1985). *Lo maravilloso y lo cotidiano medieval*. Gedisa.
- López Meraz, Óscar Fernando (2020-a). El imaginario franciscano y el proceso de evangelización novohispana en el siglo XVI. *La Colmena*, Núm. 106, 9-19. <https://doi.org/10.36677/lacolmena.v0i106.12253>
- López Meraz, Óscar Fernando (2020-b). Memoria, experiencia y cuerpo en crónicas franciscanas del siglo XVI: la construcción del natural mesoamericano. *Historia y Grafía*, Núm. 54, 13-52. <https://doi.org/10.48102/hyg.vi54.296>
- Maravall, José Antonio (1953). La formación de la conciencia estamental de los letrados. *Revista de Estudios Políticos*, Núm. 70, 53-81.
- Martínez Baracs, Rodrigo (2005). La correspondencia de Joaquín García Icazbalceta con Manuel Remón Zarco del Valle. *Historias*, Núm. 61, 43-52.
- Máynez, Pilar (2002). *El Calepino de Sahagún: un acercamiento*. FCE.
- Mendieta, Gerónimo de (2010). *Historia Eclesiástica Indiana*, CONACULTA.
- Mendiola, Alfonso (2001). *Retórica, comunicación y realidad*. UIA.
- Milhou, Alain (1983). *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*. Casa-Museo de Colón.
- Olmos, Andrés de (2022). *Arte de la lengua mexicana*. Iberoamericana-Vervuert.
- Phelan, John Leddy (1972). *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*. UNAM.
- Pérez Cortés, Sergio (2006). *La travesía de la escritura. De la cultura oral a la cultura escrita*, Taurus.
- Pérez González, Andrea M. (2022). *Leer el libro desde sus paratextos. Censura, crítica y legitimación en la literatura novohispana (siglos XVI-XVIII)*, Iberoamericana-Vervuert.
- Pérez Puente, Leticia (2021). *La iglesia del rey. El Patronato Indiano y el libro: De la gobernación espiritual, Libro Séptimo*. UNAM/III/ANÁHUAC/IISUE.
- Purroy y Turrillas, Carmen. (1995). Las ordenanzas de Martín Enríquez de Almansa, virrey de México. *Memoria del X Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*, 1285-1324. UNAM.
- Rivas Mata, Emma y Gutiérrez López, Edgar (2013). *Cartas de las haciendas. Joaquín García Icazbalceta escribe a su hijo Luis, 1877-1894*. INAH.
- Rivero Rodríguez, Manuel (2011). *La edad de oro de los virreyes. El virreinato de la Monarquía Hispánica durante los siglos XVI y XVII*. Akal.
- Rojo, Edgar Guillaumin y Terán Elizondo, María Isabel (2024). Propósitos político-económicos en el discurso “legitimizador” y ¿arbitrista? de la Relación y noticia del reino del Japón de Rodrigo de Vivero y Aberruza. (2025). *Adenda Letras Novohispanas*, Vol. 2, Núm. 1, 1-24. <https://doi.org/10.71592/sjthx252>
- Rozat, Guy (2018). *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*. Navarra.
- Rubial García, Antonio (1978). La Insulana, un ideal franciscano medieval en Nueva España. *Estudios de Historia Novohispana*, Núm. 6, 1-8. <https://doi.org/10.22201/iih.24486922e.1978.006.3264>
- Rubial García, Antonio (2020). *El cristianismo en la Nueva España. Catequesis, fiesta, milagros y represión*. FCE.
- Sahagún, Bernardino de (2001). *Historia General de las cosas de Nueva España*. Porrúa.
- Villacañas, José Luis (2016). *Teología política imperial y comunidad de salvación. Una genealogía de la división de poderes*. Editorial Trotta.

Segundo Guzmán, Miguel Ángel (2016). Conquista espiritual y des-civilización americana: memorias de la conquista para la nueva sociedad indígena cristianizada. *Historia y Grafía*, Núm. 47, 145-176. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-09272016000200145&lng=es&tlng=es

Terán Elizondo, María Isabel (2019). *El certamen literario Estatua de la paz (Zacatecas, 1722)*, estudio preliminar, edición y notas de Isabel Terán. Iberoamericana-Vervuert.

Apéndices

Hemos decidido dejar como apéndices documentales las transcripciones modernizadas de los dos documentos utilizados en el apartado de fray Bernardino de Sahagún. Esto con la finalidad de visibilizar el tipo de trabajo historiográfico y ecdótico que estamos promoviendo en nuestra línea de investigación institucional. Sobre el primer documento titulado "Real cédula relativa a la 'Historia General de las cosas de Nueva España' por Fr. Bernardino de Sahagún", tomamos como base la edición publicada por Joaquín García Icazbalceta en su *Códice franciscano* (1941: 249-250).

El segundo documento lleva por título "Copia con fragmentos de cartas de Pedro Moya de Contreras, arzobispo de México, y de fray Bernardino de Sahagún sobre la entrega y remisión a España y a Martín Enríquez, virrey de Nueva España, de las obras de fray Bernardino de Sahagún tituladas 'Historia Universal de Nueva España' e 'Historia Universal de las Indias'", éste ha sido recuperado del repositorio digital de acceso abierto PARES (<https://pares.cultura.gob.es/inicio.html>) con la nomenclatura "Archivo General de Indias, PATRONATO,15,R.5 (2 imágenes)". Hasta el momento, no se ha encontrado versión alguna publicada o transcrita de dicho documento. Se proporciona imagen y referencia digital para aquellos lectores interesados.

Criterios de la utilización de las obras citadas y apéndices

A continuación, se explican las convenciones y decisiones editoriales que se han tomado para la modernización de los documentos:

1. Se actualizó la ortografía y sintaxis de los escritos.
2. Se optimizó la secuencia de oraciones para que la lectura tuviera una cadencia más narrativa, eliminando intersecciones de sobra tales como: "y", "así", "este", "ahora", "de este", "de esta" y similares.
3. Se utilizaron cursivas para destacar los ejemplos pertenecientes a consejos, conversaciones, diálogos, frases y comunicados que se destacan a lo largo de los documentos trabajados.
4. Se hizo una actualización de verbos y sus respectivas conjugaciones.

Apéndice (1)

Real Cédula relativa a la "Historia General de las cosas de Nueva España" escrita por Fr. Bernardino de Sahagún" (Archivos de Indias. Patronato Real, t. II. Minutas de Reales Cédulas, ramo 79)

El Rey.

Don Martín Enríquez, nuestro virrey, gobernador, capitán general de la Nueva España y presidente de su Audiencia Real.

Por algunas cartas que se nos han escrito de esas provincias hemos entendido que fray Bernardino de Sahagún, religioso de la orden de san Francisco, ha compuesto una *Historia Universal de las cosas más señaladas de esa Nueva España*, la cual es una computación muy copiosa de todos los ritos, ceremonias e idolatrías que los indios usaban en tiempos de su infidelidad. Dicha *Historia* está repartida en doce libros escritos en lengua mexicana. Y aunque se entiende que el celo del dicho fray Bernardino de Sahagún había sido bueno, y con deseo que su trabajo sea de fruto, nos ha parecido que no conviene que este libro se imprima ni ande de ninguna manera en esas partes del mundo, por algunas causas de consideración.

Y, así, os mandamos que luego de que recibáis esta cédula nuestra, con mucho cuidado y diligencia procuréis recoger estos libros, sin que de ellos quede original ni traslado alguno; y los enviéis a buen recaudo en la primera ocasión a nuestro Consejo de Indias para que en él se vean dichos libros.

Y estaréis advertido de no consentir que de ninguna manera persona alguna escriba cosas que toquen a supersticiones y a la manera de vivir que estos indios tenían, en ninguna lengua, porque así conviene al servicio de Dios Nuestro Señor y al nuestro.

Fecha en Madrid a 22 de abril de 1577.

YO EL REY.

Por mandado de Su Majestad. Antonio de Eraso.

Y señalado de los señores licenciados: Otálora, Santillán, Espadero, Don Diego de Zúñiga, López de Sarria (*rúbrica*).

Apéndice (2)

Copia con fragmentos de cartas de Pedro Moya de Contreras, arzobispo de México, y de fray Bernardino de Sahagún sobre la entrega y remisión a España y a Martín Enríquez, virrey de Nueva España, de las obras de fray Bernardino de Sahagún tituladas 'Historia Universal de Nueva España' e 'Historia Universal de las Indias (Archivo General de Indias, PATRONATO,15, R. 5)

Sobre la *Historia Universal de Nueva España* de fray Bernardino de Sahagún.

En carta del arzobispo de México, Don Pedro Moya de Contreras, escrita al Consejo de Indias el 30 de marzo de 1578, capítulo 2º, dice:

"La *Historia Universal de estos naturales, de sus ritos y ceremonias* compuesta por fray Bernardino de Sahagún, religioso de la orden de san Francisco, y que Vuestra Majestad mandó a que se envié originalmente sin que quede sin traslado, ni que ande impresa, ni de

mano por justas consideraciones; me ha dicho el autor que la ha dado con todos sus papeles originales al virrey escrita en lengua castellana y mexicana, y con ciertos traslados que había sacado.

Vuestra Majestad estime la lengua mexicana de este religioso, que es la más elegante y propia que hay en estas partes del mundo, y con el tiempo tendrá más calidad, porque con él se va perdiendo la propiedad de la antigüedad, y así, la curiosidad de este religioso en alguna oración de gran emolumento.

Y éste es visible para que la Inquisición tenga noticia de un rito cuando venga a conocer de las culpas de los indios.”

En otra carta del mismo arzobispo escrita a Su Majestad en 16 de diciembre de 1578, capítulo 7, dice:

“La *Historia Universal de las Indias* que hizo fray Bernardino de Sahagún, franciscano, con los traslados y originales, fue en la flota pasada, según me dijo el autor que habrá Vuestra Majestad recibido.

Copia de la carta de fray Bernardino de Sahagún escrita a Su Majestad, en México, a 26 de marzo de 1578.

El virrey, Don Martín Enríquez, tuvo una Cédula de Vuestra Majestad por la cual se le mandaba a que unas obras que yo he escrito en lengua mexicana y española, con brevedad, se le enviasen a Vuestra Majestad; lo cual me lo dijo el virrey, y también el arzobispo de esta ciudad, las cuales, todas las obras las mandé a sacar en limpio este año pasado y se las di a fray Rodrigo de Sequera, comisario general de nuestra orden de san Francisco, para que si él se fuese, se las llevase a Vuestra Majestad, y, si no, que las enviase de regreso, porque cuando la Cédula vino, ya el dicho fray Rodrigo las tenía en su poder.

Tengo entendido que el virrey y el comisario le enviaron a Su Majestad estas obras que están repartidas en doce libros, recopiladas en cuatro volúmenes. en esta flota, si no, las enviaron en el navío de aviso que hace poco ha salido. Y si no las envían, le suplico a Vuestra Majestad que humildemente sea servido de mandar que sea avisado para que se tornará trasladar de nuevo, y no se pierda esta coyuntura, y queden en el olvido las cosas memorables de este Nuevo Mundo.

Del que esta lleva, que es el custodio de esta provincia que va al capítulo general podrá Vuestra Majestad Real si fuere servido tener relación de mí y de mis obras.

Nuestro Dios, Vuestra Real Majestad guarde con acrecentamiento de estados para su santo servicio.

México a 26 de marzo de 1578.

Sacra Católica Real Majestad.

El menor vasallo y capellán de Vuestra Majestad que sus reales manos besa. Fray Bernardino de Sahagún. En la subscripción A 18 de septiembre de 1578.

Al comisario de Indias.

Dése cédula para que el virrey tome lo que allá queda de traslados y originales, y lo envíe todo sin que allá quede ningún traslado.”

Para consultar los documentos originales: ver:

<https://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/descriptivo/121444?nm>

NOTAS

ⁱ Una de las publicaciones más recientes en torno a la historiografía franciscana es “1523. La conquista del tiempo. Narrativa franciscana para un mundo nuevo” (Mendoza y Salafranca, 2024).

ⁱⁱ Para esta investigación, utilizamos la edición de Téllez-Nieto (2024), que es la primera edición crítica que se hace del *Arte*. Esta edición recibió el “Primer Premio de Edición Crítica El Paraíso en el Nuevo Mundo (2018)” otorgado por la editorial Iberoamericana-Vervuert.

ⁱⁱⁱ La *Historia* de Sahagún fue editada y publicada por primera vez en 1829 por Carlos María de Bustamante, mientras que la *Historia* de Mendieta se publicó hasta 1870 por Joaquín García Icazbalceta. Ambas ediciones necesitan una edición crítica que permita construir nuevos horizontes interpretativos sobre los contenidos que estas obras contienen.

^{iv} Sobre el tema de la producción de memoria institucional y escrita durante el siglo XVI novohispano, se está preparando un artículo que dé algunos rasgos generales sobre la circulación de información entre la Audiencia de la Ciudad de México y el Consejo de Indias durante el periodo 1580-1610, es decir, en el ocaso del reinado de Felipe II y los primeros años de gobernación de Felipe III. La finalidad será demostrar que los intereses regios de los Austrias sobre el Nuevo Mundo fueron modificándose a medida en que los imaginarios bajomedievales de crónicas y cartas presentadas por religiosos y misioneros dieron paso a una literatura racionalista centrada en una descripción mucho más científica del entorno y riquezas obtenidas de este lado del orbe.

^v La diferencia que Foucault plantea sobre este tema se divide en dos preceptos: “función-autor” y “sujeto-autor”. En el primer caso, que es el conocido hasta el siglo XVIII, los escritores hacían uso de conocimientos colectivos desde una perspectiva de autoridad, es decir, se necesitaba que lo dicho por un “nuevo” texto partiera de una tesis ya conocida y aprobada por un gremio de especialistas. Por el contrario, la segunda modalidad de autoría tiene su auge en el siglo XIX, momento histórico en el que la individualidad epistemológica del conocimiento permite construir todo tipo de discursos

sin tener que mostrar una actitud pasiva o tibia frente a la producción de tesis y saberes. Uno de los principales logros de esta modalidad es la de analizar, criticar y poner en juicio los enunciados de verdad emitidos por cualquier institución o autoridad (Foucault, 2010).

^{vi} Es importante tener en cuenta que muchas de las investigaciones lingüísticas sobre la transliteración nahua a la castellana han intentado explicar los huecos y silencios morfosintácticos que yacen en las *Gramáticas, Artes, Vocabularios y Diccionarios* producidos durante los siglos XVI al XIX en relación con las diversas lenguas que se hablan/ron en el Nuevo Mundo. Cabe resaltar que estos registros materiales han sufrido transformaciones y/o la desaparición de sus objetos de estudio, por lo que resulta imposible aproximarse a una interpretación fidedigna sobre cómo se empleaban ciertas lenguas en zonas aledañas al Valle de México.

^{vii} Otro artículo en producción tiene como finalidad el de elaborar un balance historiográfico sobre las principales obras producidas por las órdenes mendicantes a lo largo del siglo XVI que circularon al interior de las Cortes de la Monarquía Católica. Este ejercicio de rastro documental hoy en día puede ser posible gracias a las bases de datos que los repositorios digitales de diversas bibliotecas públicas y/o privadas han puesto en acceso abierto para los investigadores. Algunas propuestas metodológicas clásicas sobre este tipo de temas se pueden ver en J. Phelan (1972), A. Milhou (1983) y C. Frost (2002).

^{viii} Sobre el uso discursivo que Occidente ha hecho del mito adánico como fundamento cultural y lingüístico de esta sociedad, véase Gadamer (2012).

^{ix} Por mencionar algunas de sus ediciones, tenemos: 1891, 1914, 1964, 1974, 1986, 1990, 2000, 2002, 2005, 2010, 2019.

^x Sería importante rastrear, a través de cedularios y todo tipo de compilación de ordenanzas, todas aquellas obras religiosas que durante el periodo 1570 a 1598, año de la muerte de Felipe II, fueron recogidas de la Nueva España y enviadas a los diferentes Consejos hispánicos por ir en contra de los propósitos del Regio Patronato Indiano. Se espera proponer algunas notas preliminares de esta investigación en un artículo de próxima elaboración.

^{xi} Esta tesis, aún expuesta de manera muy general, permitirá ser el eje de argumentación de otros trabajos en los que reflexionemos sobre la responsabilidad que los historiadores y/o editores adquirimos al momento de elaborar una versión publicada de un documento u obra que, originalmente, sus horizontes de expectativa (lectores) eran muy específicos.

^{xii} Para profundizar más en el estudio sobre la obra de fray Bernardino de Sahagún y su uso del latín, véase Máynez (2002).

^{xiii} Para comprender la relación simbólica entre los imaginarios bajomedievales europeos y la reinvención de los mitos prehispánicos en sintonía con una justificación cristiana se puede consultar la siguiente bibliografía: G. Rozat (2018), I. Eudave (2023), M. Segundo (2016), A. Mendiola (2001).

^{xiv} Sobre el trabajo de Joaquín García Icazbalceta como editor, véase: R. Martínez (2005), Bernal (1982), E. Rivas y E. Gutiérrez (2013).

^{xv} Debemos de tener en cuenta que las formas discursivas empleadas por aquellos que daban entera noticia a Carlos V y/o a Felipe II mantenían

intereses particulares: apoyo en las misiones evangélicas, otorgamiento de mercedes y tributarios como reconocimiento en las batallas de conquista, solicitud de reconocimiento de las actividades realizadas en las instituciones novohispanas, apoyo para comunidades indígenas, implementación de leyes para el cumplimiento e impartición de justicia en casos específicos llevados a instancias reguladoras. Para ello, véase: P. Chinchilla (2016).

^{xvi} Desde la perspectiva católica, resulta interesante comprender que la escritura de los hechos, entendidos éstos como parte de un proyecto divino, mantienen una interpretación bastante particular: son textos de conversión. Esto queda mejor entendido si ponemos atención a las obras de los padres fundacionales de la iglesia cristiana (san Pablo, san Agustín, san Justino Mártir, Tertuliano, Ambrosio de Milán, Cirilo de Alejandría, Gregorio Magno), el común denominador en los discursos de estos autores es que comprenden su situación pasada (pagana) y retoman los aspectos útiles que, posteriormente, implementarán en el cristianismo. Sobre esta interesante interpretación historiográfica, véase M. Onfray (2007).