

*Desmontar, labrar y cultivar.
Estrategias traductoras de los franciscanos en la
Nueva España del siglo XVI*

Irene Theiner
UNIVERSITÀ DI SALERNO

ABSTRACT

This paper examines the strategies employed by the first Franciscans in Mexico in order to translate the elements of the world they needed to know seeking to build a new (indo)christian world. The aim is to analyze in the texts of Toribio de Benavente (1482?-1569), Diego Valadés (1533-¿?), Bernardino de Sahagún (1499-1590) and Jerónimo de Mendieta (1525-1604) their translation of the indian language.

Keywords: New Spain, Franciscans, conversion, translation, spatial language.

Este trabajo se centra en las estrategias que los primeros franciscanos que actuaron en México emplearon para traducir los elementos del mundo que querían conocer con la intención de construir un nuevo mundo (indo)cristiano. Propongo rastrear en los textos fundamentales de Toribio de Benavente (1482?-1569), Diego Valadés (1533-¿?), Bernardino de Sahagún (1499-1590) y Jerónimo de Mendieta (1525-1604), cómo han traducido respectivamente el “ejercicio del lenguaje de estos naturales”.

Palabras-clave: Nueva España, franciscanos, conversión, traducción, lenguaje espacial.

El título de este trabajo remite al resumen que Jerónimo de Mendieta hace en su *Historia Eclesiástica Indiana* (en adelante *HEI*) de las estrategias que los primeros franciscanos¹ que actuaron en México emplearon para traducir los elementos del mundo que querían conocer, con la intención de construir un nuevo mundo (indo)cristiano:

[...] para que se entienda lo mucho que se debe a los primeros obreros de esta nueva Iglesia y viña del Señor, que no contentos con **desmontarla, labrarla y cultivarla** con el sudor de sus personas, quisieron dejar la prosecución de su labor más fácil y suave para los ministros que les sucediesen, con el ejercicio del lenguaje de estos naturales (que es el instrumento y medio más necesario para predicarles el Santo Evangelio y instruirlos en la vida cristiana (Mendieta II, 1973: 118, evidenciaciones mías).

Mendieta enuncia no solamente su finalidad, sino también la de los enunciadores antecesores suyos, cuya historia se propone narrar. El instrumento para “desmontar, labrar y cultivar” la nueva viña del Señor es el lenguaje.

Propongo rastrear en los textos fundamentales de los franciscanos más representativos de distintos momentos de la acción evangelizadora inicial de la orden y de distintas estrategias traductoras, cómo han traducido respectivamente el “ejercicio del lenguaje de estos naturales”. Toribio de Benavente (1482?-1569) – más conocido con el término náhuatl Motolinía² – llegó a México con el primer grupo de doce misioneros franciscanos tres años después de la caída de Tenochtitlan a manos de Hernán Cortés. Su *Historia de los indios de la Nueva España* (en adelante *HINE*) fue enviada a España en 1541. De Diego Valadés (1533-¿?), probablemente hijo de una noble tlaxcalteca y de un conquistador español, sólo hablaré marginalmente en este ensayo, dado que su *Rhetorica Christiana* (en adelante *RC*) está escrita en latín y requeriría un estudio traductológico de otro cariz. Bernardino de Sahagún (1499-1590) llegó con el segundo grupo de frailes franciscanos en 1529 y nos legó una obra etnográfica extraordinariamente vasta y rigurosa, la *Historia General de las cosas de Nueva España* (en adelante *HGNE*), iniciada en 1558 y concluida tras varias vicisitudes

¹ Los distintos poderes involucrados en la gestión de los territorios conquistados y sus pobladores (Corona e Iglesia, órdenes mendicantes y clero secular, autoridades laicas y colonos españoles) formularon diferentes proyectos durante el siglo XVI. De las órdenes mendicantes, la primera en llegar fue la franciscana (1523, fray Juan de Tecto, fray Juan de Aora y el lego Pedro de Gante; 1524, los “doce apóstoles”), seguida por los dominicos (1526) y los agustinos (1533). Los franciscanos se veían favorecidos en este primer periodo por su cercanía tanto al papado como a la Corona. Con la bula *Alias felicis* del 25 de abril de 1521, el papa León X les concedía a los franciscanos la autorización a predicar y suministrar sacramentos en la Nueva España. Su sucesor, Adriano VI, había sido regente de España y antes que él, este papel lo había desempeñado el franciscano cardinal Cisneros, artífice de la reforma de la orden, además de confesor de la reina Isabel.

² Bernal Díaz del Castillo fue el primero que en su *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* (1568) mencionó el origen del nuevo nombre de Toribio de Benavente. Jerónimo de Mendieta brindó dos versiones. La primera en su *Relación de la descripción de la provincia del Santo Evangelio* (1585) y, diez años después, la segunda en su *Historia eclesiástica indiana* “los indios decían muchas veces este vocablo: motolinia, hablándose unos a otros, que en la lengua mexicana quiere decir pobre o pobres. Fr. Toribio, con el deseo que traía de aprender la lengua de los indios, como les oyese tantas veces aquel vocablo, preguntó qué quería decir. Y como le dijese que quería decir pobre, dijo: 'Este es el primer vocablo que sé en esta lengua, y porque no se me olvide, este será de aquí en adelante mi nombre', y desde entonces dejó el nombre de Benavente y se llamó Motolinia.” (1973: II, 161, evidenciación en la edición citada).

en 1577. Jerónimo de Mendieta (1525-1604) llegó a México en 1554 y fue escribiendo cartas y recopilando documentos entre 1562 y 1569, que reelaboraría a partir de 1584 para culminar en su *Historia Eclesiástica Indiana* (en adelante *HEI*) en 1596. De las cuatro obras mencionadas la única que se publicó durante el siglo XVI (Perusia, 1579) fue la *Rhetorica Christiana* de Valadés.

En primer lugar trataré brevemente la articulación necesaria de reflexiones traductológicas y antropológicas para pasar a rastrear en los textos arriba mencionados, primeramente, la presencia de los enunciadores y la representación de su labor evangelizadora y, seguidamente, las estrategias empleadas para “traducir” el mundo indígena (las personas, su religión, su lengua y su espacio cultural). La siguiente sección está dedicada a la representación textual de las estrategias para la construcción del mundo indocristiano. Por último se pondrán en relación las representaciones textuales de los espacios culturales novohispanos con algunos de los conjuntos más significativos que se han conservado – parcialmente – hasta la actualidad.

Traducción e interacción cultural

Al recorrer la bibliografía actual en torno al tema, se observan referencias traductológicas de corte esencialista, que presuponen la existencia de un sentido correcto, de traducciones fieles y equivalencias perfectas (García Quintana, 2004, pp. 228-229; Murillo Gallegos, 2010, p. 299).

Resulta más productivo superar la concepción de la traducción como práctica mediadora entre dos sistemas cerrados, orgánicos, internamente coherentes que determinan la identidad de cada individuo (Marín Hernández, 2005, p. 78) y desconfiar de las dicotomías reductivas, que siguen siendo empleadas³.

Entendemos aquí la traducción, siguiendo a Gertrudis Payàs (2007, p. 218) como la construcción de un lugar de negociación entre culturas que interactúan, generando identidades nuevas o modificando las ya existentes. Sergio Botta, en su estudio sobre la obra misionera de Motolinía (2008, pp. 9-26), coincide en concebir la traducción como construcción de formas de negociación y compatibilización.

Estas conceptualizaciones parecen a su vez emparentadas con la de “atractor” de Serge Gruzinski, elemento que “ne se contente pas de relier les deux mondes en amalgamant les espaces et les temps puisqu’il ne cesse de brasser les éléments indigènes et les éléments occidentaux en les entraînant dans des mouvements de conjonction et de disjonction” (1999, p. 194). De *disjunction* y *selective discarding* ya había hablado mucho antes Georg Kubler (1970, p. 132), en sus estudios sobre la arquitectura mesoamericana, tanto la precolombina como la colonial, para explicar las “traducciones” de elementos espaciales de una civilización a otra. Cabe remitir también a los conceptos de hibridez y tercer espacio de Homi Bhabha (1994).

Francis Affergan, por su parte, rastreó los orígenes del pensamiento antropológico occidental observando en los discursos del descubrimiento de

³ Por ejemplo: cultura hegemonizada/hegemonizante (Estudios de Traducción, Traducción Poscolonial); endogrupo/exogrupo (Van Dijk, 1996); adecuación/aceptabilidad (Toury, 1995); extranjerización/domesticación (Venuti, 1998).

América un “processus de transmutation de l’altérité en différence” (1987, p. 14). La comparación con las culturas ya conocidas (propias o, de todas formas, ya integradas en el horizonte europeo) es el operador que rebaja la alteridad del “otro” a diferencia, volviéndolo integrable (para convertirlo o asimilarlo). Affergan propone una “lecture pragmatique [qui] en montrerait les stigmates sous la forme d’une veine très subjectiviste qui apparaît surtout dans le phénomène de l’énonciation” (*ibidem*). Fenómeno también tenido en cuenta por Homi Bhabha.

Los enunciadores

Resumiré muy brevemente el estudio de las marcas que nuestros autores han dejado de su propia enunciación en sus textos fundamentales. Será el paso previo a la observación diacrónica de las estrategias de traducción que acompañaron producciones que bien podríamos llamar “híbridas”, intentos por construir un “tercer espacio”, como hipotetizamos que son los conjuntos de patio, capilla abierta, capillas posas y cruz atrial de los conventos franciscanos de la Nueva España del siglo XVI, estudiados por Gloria Espinosa Espínola (1997, 1999, 2001) como manifestaciones de la “arquitectura de la conversión” o de la “de la evangelización”⁴.

En la *HINE* Motolinía deja abundantes huellas de su enunciación, no sólo para insistir (recordando a Heródoto) en que ha sido testigo inmediato de casi todo lo que narra, sino incluso para confesar que su texto “[...] porque muchas cosas después de escritas aún no **tuve** tiempo de las volver a leer, y por esta causa **sé** que va algo vicioso y mal escrito” (*HINE*, p. 63, evidenciaciones mías).

Valadés opta generalmente por la primera persona del plural, aunque alguna que otra vez se representa como intermediario de otros enunciadores “**Yo mismo supe**, de boca de ciertos indios ancianos [...]” (1989, p. 171 [395] de la traducción)⁵.

Bernardino de Sahagún (*HGNE*, 1988, I, 36) pone en primer plano su obra, cuya finalidad es “predicar” (aparece una vez) y, sobre todo, “saber” (en el mismo párrafo aparece tres veces) destinada a quienes “quieren deprender”, quedando el enunciador generalmente implícito en los subjetivemas (subrayados en la cita): “Ciertamente fuera harto provechoso hacer una obra útil para los que quieren deprender esta lengua mexicana, como Ambrosio Calepino la hizo para los que quieren deprender la lengua latina [...]”. Encontramos una única huella explícita del enunciador (resaltada en negrita) cuando da cuenta de las condiciones de producción, pero el foco central sigue siendo la obra misma, casi desprendida de su autor, que prefiere ocultarse en las construcciones verbo-pronominales mediopasivas “se acabaría” y “se acabase”:

Si se **me** diese la ayuda necesaria, en un año o poco más se acabaría todo. Y cierto, si se acabase, sería un tesoro para saber muchas cosas dignas de ser

⁴ La autora va pasando de la denominación “arquitectura de la conversión” (título del capítulo 5 de su tesis, 1997, p. 74), *Arquitectura de la conversión y evangelización en la Nueva España durante el siglo XVI* (1999) a decantarse por “Arquitectura de la evangelización en Nueva España” (2001). Preferimos mantener “arquitectura de la conversión”, debido a que representa mejor la transformación de algo preexistente.

⁵ Entre corchetes se indican las páginas de la traducción de Tarcisio Herrera Zapién de la edición bilingüe de Esteban Palomera de la *Rhetorica christiana*.

sabidas, y para con facilidad saber esta lengua con todos sus secretos, y sería cosa de mucha estima en la Nueva y Vieja España (*ibidem*, evidenciaciones mías).

El “historiador” Mendieta presenta explícitamente los muchos enunciadores que pone en escena y coteja fuentes: “[...] las [Cartas de relación de Hernán Cortés] **topé** estotro día en un cuaderno viejo, impreso en Toledo, año de veinte y cinco, y **holgué** con ello, por saber por entero cosas que por otras vías **he tratado y visto**” (*HEI*, I, p. 259).

Ya este breve recorrido nos pone en guardia ante interpretaciones esencializadoras. Los textos de Motolinía, Valadés, Sahagún y Mendieta revelan que los franciscanos eran plenamente conscientes de la complejidad del universo cultural del “otro” que se proponían convertir y que, por lo tanto, necesitaban explicarse su existencia a través de una relectura de la historia, tanto de la propia como de la ajena.

Para que la conversión – entendida como completa integración real del otro en el universo religioso del misionero – pudiera realizarse, ese “otro” primero debía posicionarse dentro del universo mental del evangelizador; debía hacerse pensable, diferente, diría Affergan. El conocimiento era indispensable para la posterior selección de aquellos rasgos culturales adaptables y resemantizables, que entrarían a formar parte del nuevo mundo híbrido.

La representación de la labor evangelizadora

Aún dentro de la misma orden franciscana, el proyecto evangelizador no es homogéneo. Para Motolinía la conversión de los indios americanos era una misión que Dios había reservado a San Francisco (*HINE*, p. 197). Valadés la consideró, en primer lugar, una “empresa de los cristianos” (*RC*, p. 167 [387]), comparable a la de Alejandro, César, Pompeyo y posible gracias a la divina concesión del don de lenguas. Sahagún no esconde un cierto estupor por el hecho de que Dios hubiese dejado por tanto tiempo libre el terreno “cuyos frutos ubérrimos sólo el Demonio los ha cogido” (*HGNE*, p. 34) y presenta la intervención divina en Nueva España como una compensación por lo que “el Demonio le ha robado en Inglaterra, Alemania y Francia, en Asia y Palestina” (*ivi*, p. 35). Según Mendieta “[...] el descubrimiento de las Indias no fue casual, sino misterioso, ordenado por la sabiduría y bondad divina para la conversión y salvación de los naturales de ellas” (*HEI*, II, p. 120).

Si en Motolinía y Mendieta (ver tabla 1) hallamos la expresión de ilusiones milenaristas (Phelan, 1970; Baudot, 1983) – aunque diferenciadas por los distintos momentos en que actuaron – no podemos decir lo mismo de Valadés y Sahagún.

Tabla 1: Milenarismo en Motolinía y Mendieta

Motolinía (<i>HINE</i> , pp. 227-228, 244, 312)	Mendieta (<i>HEI</i> , II, p. 60 y I, p. 160)
¡Oh México, que tales montes te cercan y coronan! Ahora con razón volará tu fama, porque en ti resplandece la fe y evangelio de Jesucristo. [...] Ahora eres otra Jerusalén. [...]	Mas en estos tiempos, la Iglesia, alumbrada por el Espíritu Santo. [...]

<p>Ahora en el fin de los siglos...</p> <p>Lo que yo a V.M. suplico es que el quinto reino de Jesucristo [...] que mande V.M. poner toda diligencia que sea posible para que este reino se cumpla y ensanche y se predique a estos infieles [...]</p>	<p>A la letra se cumplió el Santo Evangelio en estos indios.</p>
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------

La traducción del mundo indígena

Las personas

Para poder pensar al otro-indígena, los franciscanos traducen sus comportamientos a los vicios y virtudes catalogadas por los cristianos. Es decir, que al indio lo evalúan según la axiología moral cristiana, ocasionalmente apoyándose en la Biblia: “[Si alguno cae enfermo] más paciencia tiene que Job [...]” (HINE, p. 125). Y el indio resulta mejor cristiano que el español, adquiriendo de esta manera el derecho a un lugar dentro del universo cristiano y justificando el proyecto de algunos franciscanos que querían protegerlos aislándolos de los “malos cristianos”.

Para Motolinía la oposición entre españoles e indios se resuelve siempre negativamente para los primeros. Los españoles son codiciosos, avaros, complicados, indolentes, altaneros, pretenciosos; mientras los indios son humildes, generosos, simples, diligentes, mansos y obedientes (HINE, pp. 124-126).

Valadés también opone los indios diligentes a los indolentes españoles. Pero le importa más alabar las virtudes de los indios (RC, pp. 185-186) que contraponerlas sistemáticamente al espejo negativo del español, como hace Motolinía.

Interesante resulta observar que tanto Motolinía como Sahagún emplean frases pasivas que permiten elidir al agente que duda de la humanidad de los indígenas o los desvaloriza:

Tabla 2: *Elisión de voces españolas en Motolinía y Sahagún*

Motolinía (HINE, p. 127)	Sahagún (HGNE, p. 33)
[...] gente que hasta ahora era tenida por bestial [...]	Así [los indios] están tenidos por bárbaros y por gente de baxísimo quilate [...]

En ambos casos observamos que vuelven a emerger representaciones típicas del otro (“bestial”, “bárbaro”), que se atribuyen a enunciadores no identificados (gracias al empleo de la voz pasiva sin agente “era tenida”, “están tenidos”). En cuanto al tiempo, tanto Motolinía como Sahagún marcan un punto de inversión. Para Motolinía el juicio negativo pertenece al pasado (“hasta ahora”) y causa de la inversión positiva es la intervención de los franciscanos. En cambio, Sahagún coloca el juicio negativo en el presente desencadenado por la llegada de los españoles.

Los frailes parecen situarse en un tercer espacio entre dos “otros”. Motolinía relata que “ponían los frailes la paciencia por escudo contra las injurias de los españoles: cuando ellos muy indignados decían que los frailes destruían la tierra en favorecer a los indios” (*HINE*, p. 218). Valadés representa a los frailes como enviados de un rey que no permitirá que se les infiera injuria alguna. Si bien no los menciona, Valadés seguramente presupone injurias de los españoles (*RC*, p. 181). Sahagún no abandona su posición de observador crítico de españoles como de indios. Mendieta, el último cronológicamente, oscila entre relevar las diferencias e intentar nivelarlas:

De esta manera [los frailes] conviene que dejen la cólera de españoles, la altivez y presunción (si alguna tienen) y se hagan indios con los indios, flemáticos y pacientes como ellos, pobres y desnudos, mansos y humildísimos como lo son ellos (*HEI*, I, p. 135).

Y será la medida de la diferencia lo que justificará el dominio, ya quizás más político que religioso, considerando las relaciones de la orden con los otros poderes a fines del siglo XVI:

“[...] cuán diferente gente es esta indiana, de nuestra nación española y de las otras que en nuestra Europa tenemos conocidas y con cuánta diferencia requiere su natural y capacidad ser regida y gobernada [...]” (*ivi*, II, p. 43).

Tras muchas alabanzas para los indios y críticas más o menos veladas para los españoles, Mendieta concluye salomónico: “Concluyo con esto: que en los indios hallamos lo que en todas las demás naciones del mundo, que entre ellos hay de malos y de buenos” (*ivi*, II, p. 64).

La religión

Nivelando diferencias, los ritos, las fiestas, las divinidades y sus servidores se van compatibilizando con el mundo cristiano. Lo que no se puede nivelar, por contrastar demasiado con los valores cristianos, como los sacrificios humanos, de todas formas queda integrado en el universo cristiano con el signo negativo, en cuanto obra del diablo.

Observamos una oscilación en las estrategias traductoras, desde la adaptación completa (demonios, ídolos, ayuno, pascua, sacerdote, bautizo, boda, penitencia), a la omisión de la traducción (*areito*)*, pasando por la explicitación de una “equivalencia” sólo relativa en Sahagún:

este *epcoacuacuiltzin* [...] era como maestro di cappella [...]
 este *tlapixcatzin* era como chantre [...]
 eran como sacristanejos [...]
 cacuilli, que era como cura
 (*HGNE*, I, pp. 194, 195, 198, 199, cursivas en la edición citada)

Mendieta brinda dos hipótesis sobre el origen de las semejanzas entre una diosa náhuatl y María e intenta resolver los problemas que plantea la nivelación

* Areito: voz taína que designa cantos y danzas rituales.

de las diferencias desarticulando y realineando las respectivas historias en un único tiempo cristiano:

En esta tan celebrada diosa intercesora y medianera de los pueblos y gentes que a ella se encomendaban, parece que quiso el demonio introducir en su satánica iglesia un personaje que en ella representase lo que la Reina de los Ángeles y Madre de Dios representa en la Iglesia Católica [...]; si no es que por ventura habiendo tenido noticia los antiguos progenitores de estos indios de esta misma Señora y madre de consolación, por predicación de algún apóstol o siervo de Dios que llegase a estas partes (como por algunos indicios que en el discurso de esta historia se tocarán se presume), quedase confusa la memoria de esta gran Señora en el entendimiento de los que después sucedieron, y cayendo de un día para otro en mayores errores, la viniesen a honrar con título de semejante diosa, como por el largo curso y mudanza de los tiempos pudiera haber acaecido (HEI, I, p. 56).

No solamente la diosa se parece a María, sino que sus servidores tienen características que los vuelven aceptables para los cristianos:

[...] los sumos pontífices o papas y todos los sacerdotes. Tenía especialmente dos continuos y peculiares, como monjes, que de noche y día la servían y guardaban. Estos eran tenidos por hombres santos, porque eran castísimos y de irreprochable vida para entre ellos, y aun para entre nosotros fueran por tales estimados, dejada aparte la infidelidad (*ibidem*).

Y la única diferencia que ha quedado, la infidelidad, es obra de la potencia negativa del esquema conceptual cristiano, el demonio. La nivelación de las diferencias puede realizarse también recurriendo al patrimonio histórico no-cristiano. Motolinía y Sahagún remiten a la antigüedad clásica “[...] estos mexicanos fueron en esta tierra como en otro tiempo los romanos [...]” (HINE, p. 231), “Este dios llamado Huitzilopuchtli fue otro Hércules [...] Tlazultéutl. Es otra Venus [...]” (HGNE, pp. 37 y 43). Valadés, el gran comunicador, observa que al igual que los egipcios los indios expresan sus ideas por medio de figuras (RC, p. 93).

La lengua “mexicana”

Gran conocedor de la lengua náhuatl, Bernardino la considera de igual valor que el latín:

[...] han también en ella [en la lengua mexicana] todas las maneras de hablar, y todos vocablos que esta lengua usa, tan bien autorizados y ciertos como lo que escribió Vergilio y Cicerón y los demás autores de la lengua latina (HGNE, p. 36).

Mendieta lamenta la pérdida de un patrimonio cuyo valor ensalza a través del mismo término de comparación, el latín, y va aún más lejos que Sahagún, considerando la lengua mexicana superior a la latina.

Y puedo con verdad afirmar, que la [lengua] mexicana no es menos galana y curiosa que la latina, y aun pienso que más artizada en composición y derivación de vocablos y en metáforas, cuya inteligencia y uso se han perdido (HEI, II, p. 119).

El espacio cultural náhuatl

Es en el conjunto de patio, capilla abierta, capillas posas y cruz central de los conventos donde los franciscanos intentan la compatibilización de rasgos seleccionados de la cultura náhuatl, en pos del proyecto evangelizador inicial.

Mendieta retoma el texto de Motolinía, corrige, inserta y modifica, permitiéndonos una lectura diacrónica del proceso de reducción de alteridad a diferencia. Ambos quieren preservar la memoria de los edificios culturales prehispánicos “para los que a esta tierra vinieren de aquí en adelante” (*HINE*, 113)⁷. Si Motolinía generalmente no traduce *teucalli*, explicando escuetamente “llámanse estos templos teucalli” (*ibidem*), Mendieta propone una traducción analítica añadiendo una valoración negativa “El templo del demonio en la lengua mexicana llamaban *Teucalli*, vocablo compuesto de *teutl*, que quiere decir dios, y de *calli*, que es la casa: de manera que quiere decir casa de dios o de dioses” (*HEI*, p. 53, evidenciaciones en la edición citada).

Cuando Mendieta no reclasifica descalificando (“teucallis harto grandes” □ “iglezuelas o templillos”), se limita a enfriar el entusiasmo de su predecesor como vemos en la siguiente tabla, donde están evidenciadas las partes que difieren.

Tabla n. 3: Mendieta reescribe a Motolinía

Motolinía (<i>HINE</i> , pp. 113-114)	Mendieta (<i>HEI</i> , I, p. 53)
La manera de los templos de esta tierra de Anáhuatl o Nueva España , nunca fue vista ni oída, así de su grandeza y labor [...]	La manera de los templos que estos indios edificaban a sus dioses , nunca fue vista ni creo que oída en la Escritura si no es en el libro de Josué, que hace mención de un grande altar que edificaron cerca del Jordán: <i>Altare infinitae magnitudinis</i> [...]
[...] que era cosa harto de ver desde lo alto del principal templo , cómo venían de todos los pueblos menores y barrios salían los caminos muy derechos e iban a dar al patio de los teucallis . En lo más eminente de este patio hacían una gran cepa cuadrada y esquinada, que para escribir esto medí una [...].	[...] que era cosa de ver desde lo alto, cómo venían de todos los menores pueblos y barrios los caminos enderezados al patio del templo mayor, porque nadie pasase sin hacer su acatamiento y reverencia o algún sacrificio de su persona sacándose sangre de las orejas o de otra parte . En lo más eminente de este patio hacían una gran cepa cuadrada conforme al pueblo que era [...].
En los mismos patios de los pueblos principales había otros cada doce o quince teucallis harto	En los mismos patios de los pueblos principales había otras,

⁷En Mendieta (*HEI*, I, 53): “de los que a ella vinieren en lo de adelante”.

<p>grandes, unos mayores que otros [...].</p>	<p>cada doce o quince iglezuelas o templillos de la misma forma, unos mayores que otros [...].</p>
<p>Tenían todos aquellos teucallis muy blancos, y bruñidos y limpios y en algunos había huertecillos con flores y árboles.</p>	<p>Y ellas [las iglezuelas] y los templos eran muy bien encalados y limpios y había en ellos algunos hortezueros de árboles y flores.</p>

Cuando leemos en la obra de Motolinía que “tenían por fortaleza los templos del demonio y las casas de Montezuma” (*HINE*, p. 238), no podemos dejar de establecer una relación con el aspecto de los “conventos-fortalezas” que fueron escenario de su labor:



Fig. 1. San Miguel de Huexotzingo, muro perimetral del patio y capilla posa



Fig. 2. San Gabriel de Cholula, iglesia y muro perimetral almenado

El hecho de que la mayoría de los estudiosos contesten que estos conventos hayan tenido una verdadera función defensiva (Kubler, 1992; McAndrew, 1965; Chanfón Olmos, 1985), nos lleva a contestar afirmativamente la pregunta de León Portilla:

¿No pudo pasárseles por la mente a algunos frailes que su acción evangelizadora, de modo especial la administración de los sacramentos, la celebración de los oficios divinos y la predicación serían más fácilmente recibidas por los indígenas si se les presentaban en ámbitos espaciales semejantes a los que ellos habían tenido por siglos antes de la civilización española? (1994, p. 17).

Valadés alaba la arquitectura náhuatl y la traduce – verbalmente – comparando los templos con las pirámides de Egipto, y – visualmente – en un famoso grabado colocando en la cima de una pirámide una especie de edículo romano con arco de medio punto, cuando en la arquitectura mesoamericana, en cambio, se empleaba la falsa bóveda (fig. 3).

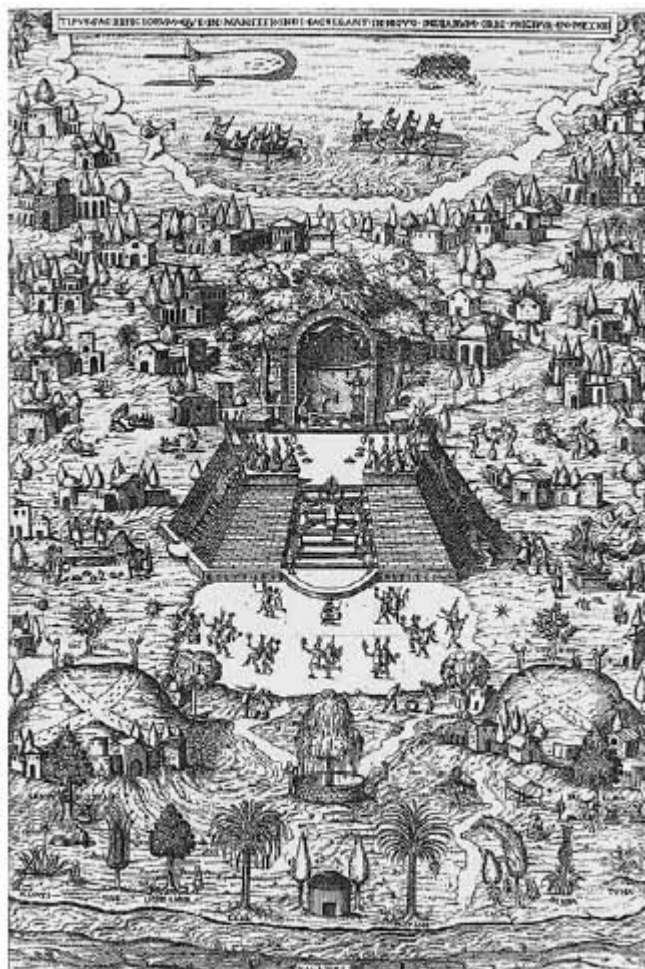


Fig. 3. Valadés, “Descripción de los sacrificios que inhumanamente hacían los indígenas en el Nuevo Mundo de Indias, principalmente en México” (RC, lámina 13, p. 406)

Sahagún, habitualmente parco en el uso de adjetivos, traduce “domesticando”: “[...] las casas de oración que tenían en los barrios, que ellos llamaban *calpulli*, que quiere decir ‘iglesia del barrio’ o ‘perrocha’.” (HGNE, I, p. 57). Manifiesta una cierta dificultad a la hora de traducir *calmécac*: “[...] el *calmécac*, que era como sacristía [...] el *calmécac*, que era su monesterio [...]” (ivi, pp. 124 y 125 respectivamente, evidenciaciones en la edición citada).

En el *Apéndiz del segundo libro a la Relación de los edificios del gran templo de México* encontramos varias estrategias traductoras:

- traslación cultural o adaptación: “El octavo edificio se llamaba Cuauhxicaco. Era un oratorio [...]”
- traducción, descripción y comparación: “El décimo edificio se llamaba Teutlalpan, que quiere decir ‘tierra fragosa’. Era un bosquecillo cercado de cuatro paredes, como un corral [...]”
- paráfrasis explicativa: “El quinto edificio se llamaba Poyauhtla. Allí ayunaban los mayores sátrapas [...]”.

-traducción por término maya (ya incorporado, cfr. Valadés RC, p. 168)⁸ con añadido de una calificación en español: “El nono edificio se llamaba Tochinco. Era un cu baxo [...]”(HGNE, p. 182).

La construcción del mundo indocristiano

Selección y resemantización

Motolinía expresa claramente la intención e indica el camino a seguir:

[...] y para que mejor lo tomasen y sintiesen algún sabor, diéronles cantando el *Per signum Crucis*, *Pater Noster* y *Ave María*, *Credo* y *Salve*, con los mandamientos en su lengua, de un canto llano gracioso. Fue tanta la prisa que se dieron a deprenderlo, y como la gente era mucha, estábanse a montoncillos, así en los patios de las iglesias y ermitas como por [sus] barrios [...] (HINE, p. 82, evidenciación en la edición citada).

[...] por quitarles y desarraigarles las fiestas viejas celebran con solemnidad, así de oficios divinos, y en la administración de los sacramentos, como con bailes y regocijos, y todo es menester hasta desarraigarlos de las malas costumbres con que nacieron (*ivi*, p. 175).

Motolinía da cuenta de la coexistencia de los cultos náhuatl y cristiano. Juzga negativamente esta mezcla, pero el juicio más negativo lo merecen la ignorancia e indiferencia de los españoles ante la supervivencia de la idolatría:

Ocupados los españoles en edificar México y en hacer casas y moradas para sí, contentábanse con que no hubiese delante de ellos sacrificio de homicidio público, que a escondida y a la redonda de México no faltaban. [...] Estábase la idolatría tan entera como antes [...] Y luego casi a la par en Tlaxcallan comenzaron a derribar y destruir ídolos, y a poner la imagen del Crucifijo, y hallaron la imagen de Jesucristo crucificado y de su bendita Madre puestas entre sus ídolos [...Les dijeron] que si querían tener imágenes de Dios o de Santa María, que les hiciesen iglesia. Y al principio por cumplir con los frailes comenzaron a demandar que les diesen las imágenes, y a hacer algunas ermitas y adoratorios, y después iglesias, y ponían en ellas imágenes, y con todo esto siempre procuraron de guardar sus templos sanos y enteros; aunque después, yendo la cosa adelante, para hacer las iglesias comenzaron a echar mano de sus teocallis [...] (*ivi*, pp. 78-79).

Sahagún deja traslucir su desconfianza ante las danzas y los tocados que los indígenas siguen usando, lo que no le impide – sin embargo – manifestar algunas apreciaciones positivas.

Con esto iban cantando con gran concierto todos, y con voces muy sonoras los loores de aquel dios a quien festejaban, y lo mismo usan agora, aunque enderezado de otra manera. Enderezan los meneos, contenencias y atavíos conforme a lo que cantan, porque usan diversísimos meneos y diversísimos tonos en el cantar; pero todo muy agraciado y aun muy místico. El bosque de la idolatría no está talado (HGNE, p. 53).

⁸ “Hispani Cues vocant” (RC, p. 168).

Interesante es cotejar la *Relación que habla de las mujeres que servían en el templo* indígena de Bernardino de Sahagún con el relato que Mendieta ofrece de una de las actividades que él observa ya acogidas en el patio cristiano.

Sahagún (<i>HGNE</i> , p. 199)	Mendieta (<i>HEI</i> , II, p. 43)
<p><i>Relación que habla de las mujeres que servían en el templo [...]</i></p> <p>Desdeste tiempo hasta que era casadera, siempre estaba en el templo debaxo del regimiento de las matronas que criaban a las doncellas.</p>	<p>Capítulo XVI.</p> <p><i>Del modo que se tiene en enseñar a los niños y niñas, y de las matronas que ayudaron mucho en el ministerio de la Iglesia [...]</i></p> <p>Y de esta suerte se están enseñando en el patio muchas de ellas, hasta que se casan o poco menos [...] Todas estas mozas que he dicho tienen sus matronas o madres espirituales (así las llaman ellas), señaladas por sus barrios [...].</p>

Mendieta se ilusiona de una resemantización ya cumplida, o propone otra, pero también rechaza lo que considera intraducible al mundo que anhela construir:

Resemantización ya cumplida

[...] y se precian los viejos, por muy principales que sean, de barrer las iglesias, guardando la costumbre de sus pasados en tiempo de su infidelidad, que en barrer los templos mostraban su devoción [...] (*HEI*, II, p. 49)

Propuesta de resemantización

En muchas partes de esta tierra tuvieron los indios en su infidelidad una manera como de bautismo para los niños, y era que a los ocho o diez días después de nacidos los bañaban, llevándolos a las fuentes, donde las había, o al río, y después de bañado el niño, al varón poníanle una rodela pequeñita en la mano izquierda y una saeta en la mano derecha, dando a entender que como varón había de ser valiente y pelear varonilmente contra sus enemigos. A la niña le daban una escoba pequeñita en la mano, significando que su oficio había de ser barrer la casa y tenerla limpia. Y si lo aplicaran al espiritual y verdadero significado, con harta propiedad les pudieran poner en el bautismo de la Iglesia estas mismas insignias, significando que los bautizados habían de pelear varonilmente contra los enemigos del ánima, y habían siempre de barrerla de cualesquiera inmundicias, y tener aparejada a Cristo morada limpia en sus corazones (*ivi*, I, p. 161).

Resemantización imposible

[...] con mucha razón fue mandado que el tal calendario se extirpase del todo [...] que totalmente los olviden [los caracteres del calendario] y se rijan los indios

solamente por el calendario y cuenta de días y meses y años que tiene y usa la Iglesia católica romana (*ivi*, I, p. 61).

Arquitectura de la conversión: el patio-atractor

Los cuatro autores estudiados son contemporáneos de la plasmación del modelo de convento franciscano novohispano formado por la iglesia y un conjunto de construcciones anexas multifuncionales, que Espinosa Espínola define como “arquitectura de la conversión” (1997, p. 74, cfr. nota 4). Dicho conjunto está formado por el patio⁹, las capillas posas, la capilla abierta y la cruz de piedra.

Los conventos franciscanos novohispanos retoman de la arquitectura conventual europea la orientación de la iglesia y la ubicación del claustro al sur. La puerta norte de la iglesia se abre al amplio patio, delimitado por un muro almenado. Las capillas posas, generalmente eran cuatro, número sumamente importante en la cultura náhuatl y estaban relacionadas probablemente con los barrios de indios en que se dividía el poblado donde se encontraba el convento, de manera que se pudiese mantener relativamente la organización social de los indígenas, evitando los riesgos de la anomía. Ubicadas en las esquinas del patio, las posas presentaban aberturas hacia los senderos procesionales que terminaban creando un círculo en torno al eje vertical plasmado en la cruz de piedra.

El lenguaje espacial cristiano europeo, con su sentido procesional longitudinal que conduce al foco del altar, se articula aquí con un sentido procesional circular alrededor de un eje vertical central. Podríamos decir que en el patio se materializa el “atractor” (Gruzinski, 1999, p. 194). Ese recinto, provisto de almenas, más símbolos de la defensa del mundo externo que efectiva protección, instauro el territorio, una estructura proxémica que según Edward Hall lleva “à consolider le groupe et à l’isoler des autres en renforçant simultanément l’identité à l’intérieur du groupe” (1971, p. 183). Según Motolinía es el ámbito que puede acoger los rasgos culturales indígenas traducibles, desde la concepción del espacio y del tiempo hasta – materialmente – los edificios culturales indígenas sobre los que se construyeron muchos de los primeros conjuntos, además de técnicas de construcción como el pavimento de estuco rojo en el patio de Cholula. De este modo esperaba que se pudiera realizar la operación semántica de plasmar el contenido cristiano en expresiones náhuatl para facilitar su adopción.

Los indios señores y principales, ataviados y vestidos de sus camisas blancas y mantas labradas con plumajes, y con piñas de rosas en las manos, bailan y dicen cantares en su lengua, de las fiestas que celebran, que los frailes se los han traducido y los maestros de sus cantares las han puesto a su modo de manera de metro, que son graciosos y bien entonados; y estos bailes y cantos comienzan a medianoche en muchas partes, y tienen muchas lumbres en sus patios, que en esta tierra los patios son muy grandes y muy gentiles, porque la gentes es mucha, y no caben en las iglesias [...] (*HINE*, p. 118).

⁹ A diferencia de Espinosa Espínola, que lo denomina “atrio”, considero oportuno mantener la denominación “patio”, empleada por Motolinía, Sahagún y Mendieta, para referirse significativamente tanto a los espacios culturales abiertos náhuatl como a los de sus propios monasterios.



Figura 4. San Gabriel de Cholula, iglesia, patio, portería

La espacialidad indígena con su "[...] idea fundamental de los cuatro puntos cardinales y de la región central (abajo y arriba) que da la quinta región, o sea la región central" (Caso, 1962, pp. 21-22) encuentra cabida en el patio, dispuesto para las procesiones en sentido circular de una posa a otra, teniendo por eje vertical, la cruz central de piedra.

Todo el camino que tiene de andar la procesión tienen enramado de una parte y de otra, aunque haya de ir un tiro y dos de ballesta, y el suelo cubierto de espadaña y juncia y de hojas de árboles y rosas de muchas maneras y a trechos puestos sus altares muy bien aderezados (*HINE*, p. 119)



Fig. 5. San Miguel de Huexotzingo, capilla posa

[...] se dice que en ninguna parte de la cristiandad [la cruz] está más ensalzada, ni adonde tantas ni tales ni tan altas cruces haya; en especial las de los patios de las iglesias son muy solemnes [...] (ivi, p. 185).



Fig. 6. San Gabriel de Cholula, patio, cruz, posa



Fig. 7. San Miguel de Huexotzingo, cruz, fachada de la iglesia

Motolinía, uno de aquellos “primeros obreros” alabados por Mendieta no pierde ocasión de subrayar que sus estrategias traductoras, desmontando y labrando consiguen cultivar un nuevo mundo indocristiano digno de admiración. En el siguiente fragmento, Motolinía representa al patio como el espacio que consiente la “conversión” de un ofrecimiento en la solemne fiesta del Corpus Christi. Al relatar las fiestas pascuales celebradas en 1536 en Tlaxcala, menciona varias veces las “gradas” como escenario de los diversos ritos. Probablemente se trataba de las dos rampas que comunicaban el patio inferior con el superior.

En esta casa de Tlaxcala en el año 1536 vi un ofrecimiento que en ninguna otra parte de la Nueva España he visto ni creo que le hay [...]

También [los indios] ofrecían gallinas y palomas, y todo en grandísima cantidad; tanto que los frailes y los españoles estaban espantados, y yo mismo fui muchas veces a mirar, y me espantaba ver cosa tan nueva en tan viejo mundo [...].

Allegado este santo día del Corpus Christi del año 1538, hicieron aquí los tlaxcaltecas una tan solemne fiesta, que merece ser memorada, porque creo que si en ella se hallara el papa y el emperador con sus cortes, holgaran mucho de verla [...] (ivi, pp. 122, 123, 127).

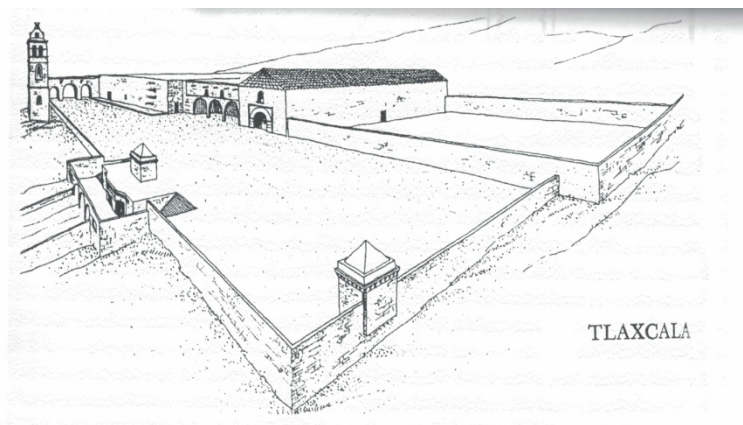


Fig. 8. Convento de San Francisco de Tlaxcala, reconstrucción de McAndrew (1965, p. 420)



Fig. 9. Convento de San Francisco de Tlaxcala, capilla abierta, campanario

También Valadés dedica su esfuerzo a comprender cuáles son los medios más eficaces para atraer, podríamos decir, seducir, a los indígenas. Si les gusta la pintura y están acostumbrados a comunicar empleando figuras, se les debe hacer llegar el mensaje cristiano a través de la imagen visual. Reivindica con ahínco para los franciscanos el mérito de haber desarrollado un método de enseñanza audiovisual al aire libre, en el patio, que es de toda la comunidad religiosa, es “nuestro” para Valadés (RC, p.187 [431])¹⁰. Y da un paso más hacia la completa reducción de la alteridad en función de un dominio; también los nativos son “nuestros”(ivi, p. 112 [481])¹¹. Y este “nosotros” crea su propio territorio con edificios sagrados separados de los otros, como islotes que son el punto de referencia para los barrios de los alrededores.

Sahagún no se explaya sobre la arquitectura conventual novohispana, quizás porque no se ilusiona con una efectiva y eficaz selección y resemantización de rasgos culturales indígenas: “[...] en nuestra presencia hacen muchas cosas idolátricas sin que lo entendamos.” (HGNE, p. 31).

Mendieta, en la misma línea de Motolinía, representa al patio como ámbito híbrido: “[...] ya están aparejados en el patio de la iglesia los que han de

¹⁰ “[...] tantus est confluxus virorum mulierumq; ad nostras areas [...]” (RC, p.187).

¹¹ “[...] indigetes nostros [...]” (ivi, p. 112).

comenzar el baile a su modo antiguo, con cánticos aplicados a la misma fiesta [...], porque esta era la principal ceremonia de sus festividades.” (HEI, II, p. 50).

A modo de conclusión

La ilusión de “desmontar” (deconstruir, seleccionar, comparar), “labrar” (resemantizar) y “cultivar” (generar un tercer espacio híbrido – indocristiano –) es asumida con entusiasmo por Motolinía, llegado al Valle Central de México cuando todo estaba por hacer y la orden franciscana contaba con el apoyo de la Corona. Sahagún busca más “saber” que “predicar”. Su rigor de etnógrafo no le permite cultivar las ilusiones de Motolinía. Traduce el mundo indígena desplegando una serie de estrategias que lo hagan comprensible para los que quieran aprender. No pretende seleccionar ni resemantizar, sino “sacar a luz todos los vocablos desta lengua con sus propias y metafóricas significaciones y todas sus maneras de hablar, y las más de sus antiguallas buenas y malas.” (HGNE, I, p. 33) Valadés parece más que nada interesado en demostrar la vasta cultura humanística que había adquirido formándose en los conventos recién establecidos en Nueva España. Mendieta ya es testigo del declino de la orden en Nueva España, pero se resiste a aceptar “el flaco suceso” (HEI, II, p. 121) de su ideario milenarista y de su propuesta de que los frailes “se hagan indios con los indios” (*ivi*, I, p. 135) y escribe su obra histórica reivindicando la valiosa acción de los primeros misioneros. Mendieta intenta vanamente “desmontar”, desarticular la historia de los pueblos mesoamericanos, pero también la judeocristiana para rearticular – en una operación algo forzada – elementos de una y otra en una única historia universal cristiana.

De todas formas, la existencia de una “arquitectura de la conversión” parece demostrar que la traducción de la alteridad a la diferencia que intentan – en mayor o menor medida – los franciscanos estudiados pasa por un momento de hibridez, que se materializa en los patios de los conjuntos conventuales. Y, cuando sus idearios evangelizadores (más o menos venados de milenarismo) se desvanecen, dichos conjuntos dejan de construirse.

Bibliografía

- AFFERGAN, Francis. *Exotisme et alterité. Essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*. París, PUF, 1987.
- BAUDOT, George. *Utopía e Historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*. Madrid, Espasa-Calpe, 1983.
- BHABHA, Homi. *The Location of Culture*. London-New York: Routledge, 1994.
- BOTTA, Sergio. “El politeísmo como sistema de traducción. La obra misionera de Toribio de Benavente Motolinía frente a la alteridad religiosa de la Nueva España”. *Guaragua*, 12, n. 28, 2008. (pp. 9-26).
- CASO, Alfonso. *El pueblo del sol*. México, Fondo de cultura económica, 1962.
- CHANFÓN OLMOS, Carlos. “Antecedentes del atrio mexicano del siglo XVI”. *Cuadernos de Arquitectura Virreinal*, n.1, 1985. (pp. 4-16).

- ESPINOSA SPÍNOLA, Gloria. *Arquitectura atrial y evangelización en la Nueva España durante el siglo XVI* (Estados de Hidalgo, México, Oaxaca, Puebla, Tlaxcala y Península de Yucatán), tesis de doctorado. Granada: Universidad de Granada, 1997.
- ESPINOSA SPÍNOLA, Gloria. *Arquitectura de la conversión y evangelización en la Nueva España durante el siglo XVI*. Almería, Universidad de Almería, 1999.
- ESPINOSA SPÍNOLA, Gloria. "La arquitectura de la evangelización en Nueva España: concepto y valoración historiográfica". *Hispania sacra*, 53 (107), 2001. (pp. 367-382).
- GARCÍA QUINTANA, María José. "La traducción de Sahagún del libro V del Códice Florentino". *Estudios de cultura náhuatl*, n. 35, 2004 (pp. 225-249).
- GRUZINSKI, Serge. *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVIème-XVIIIème siècle*. París, Gallimard, 1988.
- GRUZINSKI, Serge. *La pensée métisse*, París, Fayard, 1999.
- HALL, Edward T. *La dimension cachée*. París, Editions du Seuil, 1971.
- KUBLER, George. "Period, Style and Meaning in Ancient American Art". *New Literary History*, Charlottesville, University of Virginia, n. 1(2), 1970. (pp. 127-144).
- KUBLER, George. *Arquitectura mexicana del siglo XVI*. México, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- MARÍN HERNÁNDEZ, David. "La esencialización de la cultura y sus consecuencias en los estudios de la traducción". *TRANS*, n. 9, 2005. (pp. 73-84).
- MCANDREW, John. *The Open-air Churches of Sixteenth-Century Mexico. Atrios, Posas, Open Chapels and other studies*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1965.
- MENDIETA, Jerónimo de. *Historia eclesiástica indiana*, ed. de Francisco Solano y Perez-Lila, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1973.
- MOTOLINÍA (Toribio de Benavente). *Historia de los indios de la Nueva España*, ed. de Claudio Esteva Fabregat, Madrid, Historia 16, 1985.
- MURILLO GALLEGOS, Verónica. "En náhuatl y en castellano: el dios cristiano en los discursos franciscanos de evangelización". *Estudios de cultura náhuatl*, n. 41, 2010. (pp. 297-316).
- PAYÀS, Gertrudis. "Algunas consideraciones sobre el concepto de cultura de llegada". *Onomázein*, n. 16, 2007. (pp. 217-224).
- PHELAN, John. *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*. Berkeley, University of California Press, 1956.
- SAHAGÚN, Bernardino de. *Historia general de las cosas de Nueva España*, 1 y 2, Madrid, Alianza Universidad, 1988.
- TOURY, Gideon. *Descriptive Translation Studies and beyond*, Amsterdam, John Benjamins, 1995.

- VALADÉS, Diego. *Retórica Cristiana*. Ed. Esteban J. Palomera et al., México, Universidad Nacional Autónoma de México - Fondo de Cultura Económica, 1989.
- VAN DIJK, Teun. "Análisis del discurso ideológico". *Versión*, Universidad Autónoma Metropolitana - Xochimilco, n. 6, 1996. (pp. 15-43).
- VENUTI, Lawrence. *The Scandals of Translation. Towards an Ethics of difference*. Londres y Nueva York, Routledge, 1998.

Irene Theiner Graduada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, prosiguió su formación en la *École des Hautes Études en Sciences Sociales* de París antes de establecerse en Italia, donde se licenció por la Universidad de Bolonia. Desde 1993 hasta 2011 impartió cursos de Lengua Española en la Universidad de Bolonia. Desde 2011 se desempeña como investigadora y profesora adjunta de Lengua Española en la Universidad de Salerno.

Contacto: itheiner@unisa.it

Recibido: 12/08/2016

Aceptado: 12/11/2016