

# Etnología o folclor. Fray Bernardino de Sahagún y el registro de la palabra indígena

María Soledad Pérez López\*

Resumen: En este artículo se analizan las formas utilizadas por fray Bernardino de Sahagún para transcribir la palabra indígena. A través de los diferentes planos de la enunciación podemos observar la perspectiva metodológica desde la cual el franciscano recuperó y trabajó el testimonio oral. Se demuestra así, desde el siglo XVI, la diferencia en el tratamiento de la tradición oral según se considere a una sociedad con o sin escritura.

Abstract: In this article, we analyze the manners in which Bernardino de Sahagún transcribed indigenous language. In the different levels of the statement we can observe the methodological perspective from which this Franciscan recovered and worked on oral testimony. Thus, the difference in the treatment of oral tradition can be seen since the 16<sup>th</sup> century, depending on whether a society is considered as one having writing or not.

La célebre obra de fray Bernardino de Sahagún, la *Historia General de las Cosas de la Nueva España*,<sup>1</sup> fue escrita oficialmente entre 1558 y 1579, aunque sabemos que dos de los 12 libros que la componen fueron redactados antes: en 1547 el VI y entre 1553 y 1555 el XII. Si bien es cierto que el libro VI, conocido como los *huehuetlatolli*, se compone de discursos en estilo directo sin marcas declarativas, y que estos discursos representan discursos-objeto, es decir, son el objetivo mismo del libro, la palabra indígena está presente a lo largo de toda la obra bajo formas y funciones diversas que aquí nos proponemos estudiar.

Esta presencia está justificada si pensamos en el método de trabajo empleado por el franciscano. Sabemos que Sahagún interrogó a los indígenas sobre

<sup>1</sup> Para este análisis se utilizó la edición de Alianza Editorial. Existen varios estudios sobre la cronología de la elaboración de la obra pero una buena síntesis se puede encontrar en Miguel León-Portilla, 1987.

\* Universidad Católica de Guingamp, Francia.

los temas que le interesaban y que compuso su obra con la información obtenida. La palabra indígena representa, entonces, la huella del trabajo sobre el terreno de estudio. Sahagún redactó su obra en náhuatl para después elaborar la versión bilingüe, conocida como el *Códice Florentino*. El análisis que nos proponemos realizar se desarrolla únicamente sobre la versión en español, ya que es en ella en donde podemos observar cómo el franciscano recupera la palabra indígena a la hora de traducirla para un público hispanohablante.

Ahora bien, no todos los materiales en náhuatl recogidos por Sahagún fueron utilizados para la redacción de la *Historia General*, como se deduce del análisis de los borradores conocidos como *Códices Matritenses*. Hay manuscritos que no fueron traducidos del náhuatl, como los capítulos correspondientes a las partes del cuerpo humano o a los cantos, que él consideraba ininteligibles (León-Portilla, 1987: 96-97). Esto nos habla de un trabajo de clasificación y de selección que lo llevó a utilizar el estilo indirecto libre. Es posible decir, entonces, que existe un discurso I que corresponde a lo que los indios dijeron y un discurso II que corresponde a lo que Sahagún nos ha presentado en español y que podemos suponer fue lo que entendió de lo que le dijeron los informantes o lo que le interesaba que fuera conocido por un público hispanohablante. La identificación de esos dos niveles es muy difícil ya que lo oral no deja huellas, además de los problemas planteados por la traducción. Sin embargo podemos intentar algunas diferenciaciones a partir de los contextos en que aparecen las formas de la enunciación.

Este trabajo es importante en la medida en que nos informa sobre la concepción a través de la cual nuestro cronista se propuso la recuperación del testimonio oral indígena, al mismo tiempo que permite plantear algunas reflexiones históricas sobre la etnología y la tradición oral.

### **El testimonio indígena: representación o realidad**

El método seguido por Sahagún en la elaboración de su obra ha desatado varias polémicas respecto al papel desempeñado por los informantes y los alumnos (León-Portilla, 1974: 243). En general podemos decir que la discusión se centra en la posibilidad de dar a los indígenas el lugar de autores o de coautores, sobre todo en la versión en náhuatl. Sin querer adentrarnos en ella, esta polémica nos lleva a reflexionar sobre la que se ha desarrollado en el seno de la antropología, la etnografía moderna, en relación con el entrecruzamiento de voces: la del etnólogo y la de los indígenas. Clifford dice que toda exposición etnográfica incorpora naturalmente un conjunto de descripciones, transcripciones e interpretaciones

que es la obra de autores indígenas, y se pregunta cómo manifestar en ella la “figura de autor” (110-111).

Esta complejidad de voces proviene, sin duda, del lugar que la palabra indígena tiene en el interior del texto etnográfico, en el cual a la vez que representa una autoridad en el sentido de que informa e inicia al investigador en una cultura determinada, se instituye como parte del objeto que debe describirse. Lo que hacen, piensan y dicen los indígenas representa la “realidad” de la que tiene que dar cuenta el etnógrafo, pero mientras los actos representan la “realidad” directa, observable, las palabras la “reflejan”. Como dice Pereyre-Alvarez, lo que se plantea aquí es un problema de referente. Los actos que describe el etnógrafo tienen su referente en lo que él observa directamente mientras que las descripciones aportadas por los indígenas pertenecen a la categoría de lo “representado”, cuyo referente debe ser establecido en un ir y venir entre dichas descripciones y la sociedad a la cual hacen referencia.

Lévi-Strauss también se había planteado este problema, aunque desde otra perspectiva, cuando criticaba el “Ensayo sobre el Don”, de Marcel Mauss.<sup>2</sup> En este trabajo Marcel Mauss analiza la estructura y la representación del sistema de intercambios entre los maorí a partir de la explicación proporcionada por el jefe de la etnia, cuyo texto, registrado por él mismo, reproduce en el ensayo. Para Lévi-Strauss esta obra tiene una gran importancia en la construcción de la ciencia antropológica, sin embargo el problema se plantea cuando el antropólogo se pregunta si lo que se elabora en ella es un “cuadro de la teoría indígena” o de la “realidad indígena”. Es decir que la teoría indígena, lo que los nativos piensan de lo que hacen y dicen, sólo tiene valor como documento etnográfico, que aunque resulta inestimable en un sentido, puede estar alejado de lo que realmente hacen o piensan.

Es a partir de esta problemática que la etnografía presenta tal complejidad a la hora de recuperar la palabra indígena. Así, podemos ver que la voz de los indígenas en las etnografías modernas se manifiesta generalmente bajo las tres formas clásicas de introducción de los discursos, es decir, de lo que el etnógrafo ha escuchado. La primera es el estilo directo o inmediato, en el que las palabras son citadas tal y como fueron pronunciadas. A esta categoría pertenece el registro de fórmulas mágicas, de las palabras pronunciadas en los rituales, de los mitos, etcétera. Estos registros responden a la forma de discursos-objeto. No representan un medio para informarse sobre otros aspectos sino que

<sup>2</sup> “L’essai sur le Don”, en *Sociologie et Anthropologie*. Ver la introducción de Lévi-Strauss.

constituyen la información misma requerida, igual si son el objeto de análisis para encontrar sus relaciones con las acciones llevadas a cabo durante un ritual o con las formas inconscientes que les subyacen, con los universales, diría Lévi-Strauss.

La segunda forma utilizada es el estilo indirecto con un verbo introductor que responde en general a la marca de autoridad de los informantes, ya que sirve para sostener las afirmaciones y las interpretaciones del etnógrafo. Sin embargo el estilo indirecto no siempre es una simple trasposición del enunciado original. Dan Spencer distingue dos formas: puede presentarse un resumen de lo que fue dicho o puede desarrollarse una noción añadiendo las observaciones del etnógrafo al enunciado original. La tercera forma, y tal vez la más utilizada, es el estilo indirecto libre. En ella las marcas de introducción de los discursos no aparecen y no se puede distinguir quién es el que habla, si el etnógrafo o el indígena. Es aquí, según Spencer, en donde la etnografía construye las llamadas representaciones mediadoras para interpretar y explicar una cultura.<sup>3</sup>

Esta actitud de la etnografía hacia el testimonio indígena puede ser confrontada con la tradición oral, cuyos orígenes se encuentran en los estudios del folclor. Aunque a partir de Lévi-Strauss el folclor ha sido reivindicado como parte de la etnología, en sus inicios en el siglo XIX fue definido como un campo aparte que se ocupaba de las culturas orales dentro de las sociedades con escritura. Es en el marco del estudio de las tradiciones populares de las sociedades occidentales que surgen los conceptos de literatura oral y de literatura popular. Esos orígenes le han dado al folclor una perspectiva metodológica diferente a la de la etnología. Mientras que el folclor pone el acento en el carácter literario de las manifestaciones orales y registra producciones verbales que responden a géneros definidos de antemano, utilizando el estilo directo, la etnología, en tanto ciencia de las sociedades sin escritura, utiliza el registro de lo oral como un medio para informarse sobre el pasado y el presente de sociedades que no cuentan con documentos escritos, por lo que la utilización de los estilos indirecto e indirecto libre es esencial.

El surgimiento de la etnología como tal data de finales del siglo XIX, pero se reconoce una actividad precursora desde el siglo XVI, con la llegada de los

<sup>3</sup> Estas tipologías de la introducción de los discursos han sido elaboradas y utilizadas fundamentalmente en el campo de los estudios y de la crítica literaria (Bakhtin; Genette), sin embargo recientemente se han extendido hacia otros dominios y la crítica antropológica está haciendo un uso bastante interesante de ellas (Spencer; Borel, Calame, Adam *et al.*).

misioneros a América. El folclor, como lo hemos dicho anteriormente, surge en Europa en el siglo XIX, sin embargo se ha servido bastante de los testimonios legados por las encuestas inquisitoriales y por los humanistas del siglo XVI.

Cabe preguntarnos si la *Historia General*, en su manejo del testimonio indígena, se acerca más a un “cuadro de la teoría indígena” o a la “realidad indígena”, como lo plantea Lévi-Strauss; o si podemos hablar de la transmisión de la tradición oral, en la que el discurso recopilado constituye la realidad misma. Si tomamos la definición de tradición oral propuesta por Calame-Griaule como “el conjunto de mensajes que un grupo social considera haber recibido de sus ancestros y que se transmiten oralmente de una generación a otra”, tendríamos que preguntarnos si las declaraciones que los indios le hicieron a Sahagún responden a ella (23). ¿No podríamos ver en estas declaraciones el resultado de una larga interrogación más que una tradición que busca transmitirse de una generación a otra? ¿Las declaraciones de los indígenas, hubieran tenido las mismas características de haberse tratado de mensajes dirigidos a otra generación de indígenas y no a un misionero? Un investigador como López Austin, quien ha reconstituido hipotéticamente el cuestionario aplicado por Sahagún, encuentra que los datos proporcionados por la *Historia General* responden a una sistematización de la información que, más que dada espontáneamente, forma parte de un plan elaborado a conciencia (1974). Finalmente es necesario preguntarnos por las transformaciones que el registro escrito debe haber impreso en estos testimonios.

La recolección de las tradiciones orales se hace a través de géneros precisos que tienen una función determinada dentro de una comunidad, por ejemplo los cuentos, las leyendas, los mitos. Cuando los especialistas empezaron a interesarse en las sociedades no occidentales estas clasificaciones fueron cuestionadas y otros géneros hicieron su aparición, como las genealogías o las fórmulas rituales. Sin embargo podemos decir que la característica central de este trabajo consiste en el registro integral de lo que se ha dicho, es decir, en la transmisión de los discursos tal y como han sido pronunciados en un contexto preciso: un ritual, una noche alrededor de la chimenea, etcétera. Si miramos de cerca la *Historia General* nos daremos cuenta de que solamente los libros VI y XII proporcionan discursos en estilo directo susceptibles de ser considerados como tradición oral. Se trata de mensajes con una estructura propia en los que se puede identificar un nivel de enunciación diferente al de Sahagún, como las oraciones o los discursos de un padre a su hijo o a su hija. Analizar la tradición oral en los relatos de los cronistas del siglo XVI requiere, como lo sugiere Monod-Bequelin, de una definición más amplia así como de

estrategias de análisis diferentes, ya que la tradición oral no corresponde en estos textos a lo que ahora se entiende por este concepto (1984b).

Monod-Bequelin, quien ha estudiado la tradición oral en los cronistas franceses, nos dice que raramente se opusieron las tradiciones orales indígenas a las europeas. En general los autores de esta época juzgaron los relatos hechos por los indios desde la perspectiva religiosa o filosófica, para ellos se trataba de “creencias” o de “pensamientos”, pero no de géneros.

En este sentido podemos decir que el trabajo de Sahagún es una excepción ya que la *Historia General* nos presenta algunas muestras de tradición oral clasificadas en géneros: las “pláticas”, las “oraciones”, las “fábulas”, los “refranes” y los “acertijos”, aunque también nos transmite mensajes en los cuales la palabra indígena pasa por los estilos indirecto e indirecto libre. Según Monod-Bequelin la tradición oral en los cronistas del siglo XVI se presenta bajo fórmulas como “ellos decían”, “ellos creían”, “de miedo que” o “para que”, que introducen explicaciones provenientes de relatos míticos. En estos textos se registran narraciones que reciben los nombres de “mitos”, “fábulas”, “decires de los ancestros”, pero también explicaciones que se refieren a la “costumbre”, a una tradición, a un sistema de creencias o a un fragmento de mito y que pueden encontrarse redactadas en estilo directo o indirecto. El objetivo de Monod-Bequelin es el de reconstruir los mitos de los pueblos del norte a través del análisis de los textos de estos cronistas, sin embargo estas distinciones nos sirven a nosotros para observar cómo va tomando forma, ya en ellos, la perspectiva funcionalista que más tarde les dará la etnografía. A diferencia de las recolecciones de las tradiciones populares europeas, los mitos y los cantos de los indios de América no eran considerados como literatura “oral” sino que servían para informarse sobre lo que esas gentes creían y pensaban así como para reconstruir su pasado.

Según algunos mesoamericanistas entre los pueblos anteriores a la conquista existían varios géneros históricos y literarios, como los llamados *xihuhámatl* (anales históricos) y los *yaocuícatl* (cantos de guerra), se habla también de teatro, de poesía, etcétera. Sin embargo se trata de reconstrucciones hechas a partir del análisis de los documentos existentes: códices o testimonios de los cronistas del siglo XVI (Baudot; Todorov; Garibay). Sahagún alude, por ejemplo, a las “representaciones”, para las que en la versión náhuatl utiliza el término *neixcuitilli* y cuya traducción en latín, según Duverger, correspondería al término *exemplum*. No obstante, en la versión española de la *Historia General* presenta algunas muestras de los discursos recogidos únicamente a partir de las categorías occidentales. No se puede decir, por lo tanto, que el franciscano

llevara a cabo un trabajo de presentación de los géneros propios de la sociedad mexicana a un público español, aunque es cierto que realizó un trabajo de recuperación de textos orales más bien raro en un su época y sobre todo en América.

Esta actitud de los cronistas del siglo XVI, dice Monod-Bequelin, fue una de las causas de la pérdida de las tradiciones orales de las altas civilizaciones, ya que los modelos occidentales impregnaron y remodelaron el conjunto de las tradiciones indígenas. Además, dice la misma autora, en estas civilizaciones el saber era detentado por una élite cuya desaparición conllevó también la de las tradiciones orales; pero fue sobre todo la existencia de una concepción cíclica del tiempo lo que las volvió vulnerables frente a un elemento imprevisto como la llegada de los blancos, obligándolas a modificar un esquema construido de antemano.

Podemos decir lo mismo de la tradición occidental, que también se vio obligada a introducir en su cosmovisión la existencia de pueblos que no estaban mencionados en las *Sagradas Escrituras*, aunque este trabajo se hizo desde una perspectiva diferente. Los indios integraron la llegada de los blancos a partir de las estructuras orales mientras que los europeos integraron la existencia de los indios a través de la escritura, mediante la aplicación de moldes que funcionaron de manera rigurosa. Es este trabajo de integración el que nos interesa.

### Los discursos-objeto

La *Historia General*, como ya lo hemos dicho, aporta un gran número de discursos en estilo directo cuya función no es siempre la misma. Sin embargo podemos distinguir estas funciones en relación con el contexto en el que aparecen. En el libro II, por ejemplo, que trata sobre las fiestas y que está redactado en su mayor parte en estilo indirecto e indirecto libre, se introducen también algunos fragmentos en estilo directo:<sup>4</sup>

En esta fiesta llevaban las mazorcas de maíz que tenían guardadas (...) para que allí se hiciesen benditas. Llevaban las mazorcas unas muchachas vírgenes (...) y si por ventura algún mancebo decía alguna palabra de requiebro, respondían las viejas que iban con ellas: **“Y tú, cobarde ¿Hablas bisoño? ¿Tú habías de hablar? Piensa en como hagas alguna hazaña para**

<sup>4</sup> Todos los subrayados son de la autora.

**que te quiten la vedija de los cabellos que traes en el cocote...** Y algún mancebo que tomaba para sí esta reprensión, respondía diciendo... (cap. XXIII: 114).

O en el libro VIII, en el que se habla de la manera que tenían “los señores nobles de educar a sus hijos”:

instruían al niño estos que andaban con él para que háblase palabras bien criadas (...) y que no hiciése desacato a nadie y si alguna persona, aunque fuese de baja suerte, lo saludaba, inclinábanse y saludábanlo también diciendo: **“Vais en horabuena abuelo mío” y el que oía la salutación tornaba a replicar diciendo: “nieto mío, piedra preciosa, pluma rica, hasme hecho gran merced. Ve próspero tu camino”**. Y los que oían al niño hablar de la manera dicha holgábanse mucho y decían: **“Si viviere este niño será muy noble, porque es generoso. Por ventura algún gran oficio merecerá tener”** (cap. XX: 532).

En estos fragmentos los discursos referidos forman parte del objeto descrito: la fiesta llamada *Calionahuac* en el primero y la educación de los hijos de los nobles en el segundo.

En el libro VI, intitulado por Sahagún “De la retórica y la filosofía moral y teología de estas gentes Mexicanas”, como ya lo dijimos, encontramos una serie de discursos en estilo directo que nosotros hemos llamado discursos-objeto, ya que además de guardar su estructura enunciativa primera, es decir, de que comportan un enunciador indígena y un enunciatario del mismo universo, constituyen el objetivo del libro. El interés central de este libro, para nosotros, consiste en que en él podemos observar el desarrollo del método de Sahagún a través de las modificaciones en las formas utilizadas para registrar las declaraciones de los informantes.

En efecto, a lo largo de este libro las marcas enunciativas sufren algunas modificaciones que hacen pasar el registro del estilo directo al indirecto y al indirecto libre. Los nueve primeros capítulos están constituidos por “oraciones” dirigidas a los dioses introducidas por medio de un largo título, como en este ejemplo:

Capítulo II, del lenguaje y efectos que usaban cuando oraban al principal de sus dioses llamado Tezcatlipuca, y Yoalli Ehécatl demandándole socorro contra la pobreza. Es oración de los sátrapas, en la cual le confiesan

por señor de las riquezas, descanso y contento y placeres, y dador dellas, y señor de la abundancia (310).

Después tenemos la introducción de un discurso-objeto en el cual ningún nivel de la enunciación primera interviene, el “yo” del discurso corresponde a quien pronuncia la oración:

¡Oh señor nuestro, valerosísimo, humanísimo amparador! Vos sois el nos dais vida y sois invisible y no palpable, señor de todos y señor de las batallas. Aquí me presento delante de vuestra majestad, que soís amparador y defensor. **Aquí quiero decir unas pocas palabras a vuestra majestad por la necesidad que tienen los pobres populares y gente de baxa suerte y de poco caudal en hacienda...**

Hay un “yo”, el sacerdote, que pide por “ellos”, la gente popular, y que se dirige a un “vos”, el dios. Sin embargo en el capítulo VII, en el que se presentan las palabras que el franciscano distingue como una “confesión”, podemos detectar algunos cambios de enunciador. El informante o Sahagún interviene siguiendo los diferentes momentos del acto de la confesión, como en este fragmento: “Después que el penitente había dicho sus pecados, luego el mismo sátrapa hacía la oración que se sigue, delante de Tezcatlipuca” (324). O más adelante: “Aquí habla el sátrapa al penitente, diciendo...” (325). El capítulo acaba con una intervención del autor para explicar ciertas acciones llevadas a cabo en el acto de la confesión y para comentar la existencia del dios de la confesión entre las diferentes etnias:

Adoraban a Tlazultéotl, dios de la luxuria, los mexicanos, especialmente los mixtecas y olmecas. Dicen que en tiempo de la infidelidad los mixtecas siendo enfermos, confesaban todos sus pecados a un sátrapa, y en confesar les mandaba hacer satisfacciones, pagar las deudas, hurtos, usuras y fraudes. Y el sátrapa ora fuese adivino o astrologo, mandaba al enfermo que se confesaba que págase lo ajeno que tenía en su poder. E los Cuextecas adoraban e honraban a Tlazultéotl, y no se acusaban delante dél de la luxuria, porque la luxuria no la tenían por pecado. Los occidentales, como son los de Michoacán, etcétera, **no saben dar razón los viejos** si adoraban a este dios de la luxuria... (328).

En este capítulo tenemos, entonces, discursos-objeto en estilo directo pero también descripciones de acciones y de creencias en las que interviene el nivel

primero de la enunciación. A partir de aquí el procedimiento se vuelve sistemático y los capítulos empiezan o terminan con una descripción del contexto en el que estos discursos son pronunciados y de los rituales que los acompañan:

El que dice esta oración delante del dios Tezcatlipuca está en pie y inclinado hacia la tierra, y los pies juntos. Y los que son muy devotos están desnudos. Y antes que comience la oración ofrecen copal o fuego o algún otro sacrificio, y si están con su manta cubierta ponen la atadura de ella hacia los pechos, de manera que la parte delantera está desnuda. Y algunos diciendo esta oración, están en coglillas y ponen la manta sobre el hombro. **A esto llaman *moquichtlalía*** (cap. IX: 336).

¿Es Sahagún quien habla? ¿Por qué es utilizado el presente? Nosotros pensamos que se trata de los informantes ya que en el discurso siguiente, correspondiente al capítulo X, podemos observar la inclusión del enunciador:

Este orador que hace esta **oración** delante del señor recién electo era alguno de los sacerdotes muy entendido y muy retórico, o era alguno de los tres sumos sacerdotes, que el uno se llama *Quetzalcóatl*, y el otro *Tótec Tlamacazqui*, y el tercero *Tláluc* (...) y esto es así necesario porque el señor recién electo háblanle de esta manera, y también cuando muere porque entonces, cuando recién electo, toma el poder sobre todos, tiene libertad de matar a quien quisiere, porque ya es superior, y por esta causa cuando recién electo **decimosle** todo lo que ha menester para hacer bien su oficio, y esto con mucha reverencia y humildad. Por esta razón el orador habla con gran tiento y llorando y suspirando (342).

En este ejemplo el verbo “decir” está en presente y en la primera persona del plural, con lo que el informante se incluye en el grupo y se enuncia. Es interesante observar que si bien los capítulos X al XVI tratan de los discursos dirigidos a los señores electos, lo que en los títulos se traduce como “pláticas”, en las descripciones se habla de “oraciones”. ¿Es un detalle que se le escapó a Sahagún? ¿Los indios utilizaron el mismo término en náhuatl para referirse a los discursos dirigidos a los dioses así como a los señores y Sahagún decidió transcribirlo así aunque los clasificara como “pláticas”? En todo caso el procedimiento va tomando formas que corresponden a lo que ahora se llama etnología de la palabra, es decir, a la puesta en situación de los discursos indicando las condiciones en las que eran o debían ser pronunciados.

Esta evolución de las formas discursivas responde a un cambio en la definición de los objetos que se quieren registrar. Si las “oraciones” o las “pláticas” son un acto del habla en sí —invocación de una divinidad, amonestación, felicitación, etcétera—, acompañado de rituales, cuando se empieza a hablar de “matrimonio”, de “parto”, de “bautizo” nos encontramos en el terreno de acciones que son acompañadas de palabras. Es necesario, entonces, un trabajo de descripción de estas acciones. Lo que Sahagún llama “bautizo”, por ejemplo, consiste en una serie de acciones como la imposición del agua al niño por parte de la partera, en la cual se pronuncian ciertas palabras que serán referidas al mismo tiempo que las acciones. El franciscano pasa de la transcripción de discursos-objeto a la descripción de acciones-objeto. El capítulo sobre el matrimonio, “de la manera que hacían los casamientos estos naturales”, es una descripción de las ceremonias que se llevaban a cabo en esta ocasión y por lo tanto los discursos ocupan un lugar mínimo. Los últimos “discursos” del libro VI se acercan cada vez más a los que analizamos al inicio, correspondientes al libro II, al tomar el estatuto de palabras que forman parte de la descripción de un objeto.

Sabemos que el libro VI fue compuesto hacia 1547, 10 u 11 años antes del inicio de la *Historia General*. Sin embargo ya se pueden observar en él tanto los objetos que constituirán la mayor parte de la obra como las formas discursivas que serán utilizadas para presentarlos. Si seguimos este proceso cronológico de elaboración podemos constatar que la investigación de Sahagún pasó de las palabras a las cosas. Esto es normal si pensamos que el interés de los misioneros era el de dominar la lengua para en seguida pasar a las “cosas” —creencias, conocimientos, formas de gobierno, etcétera—. Esta evolución nos habla también del camino seguido por Sahagún para abordar el mundo náhuatl. El franciscano empieza por recolectar discursos en los que identifica los temas con los que elaborará sus cuestionarios. En el libro VI se habla ya de dioses, de fiestas, de la confesión, del bautizo, de los señores, de los curanderos, etcétera, pero sobre todo encontramos en él la sustitución del estilo directo (el discurso-objeto) por el indirecto (el discurso-representación), con el que redactará la mayor parte de la obra.

## Creer

En el mismo campo de la transmisión de los discursos de los indígenas podemos encontrar el discurso indirecto, pero en la modalidad de “creer”. En el caso de los discursos-objeto que acabamos de analizar la estructura subyacente se-

ría la de presentar lo que “decían” como una acción o como parte de una acción; en el que vamos a ver ahora se trata de describir lo que “decían creer”, es decir, nos encontramos en el dominio de los pensamientos y de las creencias. Aquí el verbo “decían” es utilizado en el mismo contexto que “tenían”. López Austin señala, en la introducción a la *Historia General*, que en el siglo XVI incluía el sentido de “mantener”, “sostener”. Veamos este fragmento:

Estas diosas llamadas Cihuapipilti (...) Y **decían** que andaba en las encrucijadas de los caminos haciendo estos daños (...) Y cuando a alguno le daba perlesía u otra enfermedad repentina, o entraba en él algún demonio, **decían** que esta diosa lo había hecho (lib. 1: 42).

El mismo sentido aparece en este fragmento, pero con el verbo “tener”:

Este dios llamado Tlaloc Tlamacazqui era el dios de la lluvia. **Tenían** que él daba las lluvias (...) También **tenían** que el enviaba el granizo y los relampagos... (lib. 1: 38).

Más adelante encontramos a los dos verbos funcionando en el mismo sentido:

Este Quetzalcoatl, aunque fue hombre **teníanle** por dios y **decían** que barria el camino de los dioses del agua (lib. 1: 39).

El verbo “decir” en este contexto tiene dos funciones, por un lado describe lo que “creían” y por el otro separa el campo de creencias del autor del de los indígenas. De esta manera Sahagún deja a los indígenas la tarea de explicar y de dar una razón a sus actos. Por ejemplo en este enunciado:

a la noche, luego comenzaban a beber pulcre los viejos y las viejas. **Decían** que lavaban los pies a los dioses (lib. 2, cap. XXXI: 153).

Mientras más consistan los objetos descritos en creencias más interés tendrá el autor en separarse del discurso pronunciado. Todo el libro de la adivinación está trabajado de esta forma:

Cualquiera que nacía, ahora fuese noble, ahora fuese plebeyo, en alguna de las dichas casas, **decían** que había de ser cativo (...) Más **decían** que aunque fuese nacido en tal signo mal afortunado, remedíabase por la destre-

za y diligencia que hacía por no dormir mucho y hacer penitencia (lib. 4, cap. II: 235).

El verbo “decir” desaparece cuando la información ha sido clasificada de antemano en la categoría de “creencia”. Es el caso, por ejemplo, del libro en el que se habla de los “agüeros” y las “abusiones”. Los “agüeros” son definidos y presentados en el libro V, que trata de las cosas sobrenaturales, pero también hay bastantes en el libro XI, que trata de las cosas naturales:

Deste animalejo que se llama comadreja o mostolilla se espantaban y tomaban mal agüero cuando lo vían entrar en su casa o atravesar por delante de sí cuando iban por el camino o por la calle. Y concebían en su corazón mala sospecha de que les había de venir algún mal, o que si algún viaje tomase no le había de suceder bien... (291-292).

Aquí la palabra “agüero” reemplaza al verbo “decir”. A veces las creencias del autor y las de los indígenas se mezclan, por ejemplo cuando habla del fantasma llamado Centlapachtón:

Capítulo XII, en que se trata de otras fantasmas que aparecían de noche. Había otra manera de fantasma que de noche aparecía, ordinariamente en los lugares donde iban a hacer sus necesidades de noche. Si allí les aparecía una mujer pequeña, enana que le llamaban Cuitlapantón, o por otro nombre Centlapachtón, cuando este tal fantasma aparecía, luego tomaban agüero que habían de morir.

Si observamos bien, el hecho de que se trate de un fantasma no es cuestionado ya que no introduce un “decían que había un fantasma”. Podemos pensar, por lo tanto, que Sahagún no dudaba de su existencia puesto que atribuía al Diablo la capacidad de transformarse para engañar a la gente. En otro capítulo lo vemos afirmar, por ejemplo, la existencia de gigantes. En donde Sahagún se deslinda es en la interpretación que los indios hacen de esta aparición, ya que aquí se trata de una falsa creencia o agüero.

Ahora bien, estas formas de introducción del discurso funcionan más que como marcas de la enunciación o de la autoridad sobre el terreno, que como veremos están en presente, como objetos de la descripción, es decir, forman parte de las “cosas” que Sahagún quiere conocer y mostrar. Estas formas del verbo “decir” están manejadas en estilo indirecto y en imperfecto. Sin embargo

Sahagún también utiliza lo que podríamos considerar como estilo indirecto libre, en el que la transmisión de las palabras de los otros se hace sin marcas de introducción y en el que las voces se confunden.

## Describir

La *Historia General*, al menos en la versión española, es un discurso sobre las “cosas” de los pobladores de las Nuevas Tierras, de las que el Viejo Mundo quería informarse por primera vez. Para explicarlas al público hispano Sahagún estaba obligado a cerner estas “cosas” a través de conceptos familiares. Para esto, como ya lo dijimos, recopiló una masa de documentos escritos y orales sobre la que realizó un ejercicio de análisis y de interpretación. A pesar de que de la obra se desprende una sensación de impersonalidad podemos detectar la enunciación que se encuentra detrás y sobre todo podemos observar la actividad interpretativa de nuestro autor.

Si miramos de cerca el apéndice del libro II, en el que se habla del destino de las almas después de la muerte y que fue uno de los primeros en ser elaborados ya que se encuentra en los borradores conocidos como *primeros memoriales* (León-Portilla, 1974: 97), podremos notar que los discursos referidos en estilo directo tienen todavía un lugar importante, aunque conjugados con los discursos en estilo indirecto, como en este fragmento:

**Y más** daban otros papeles al defuncto, diciendo: “veís aquí con que habeís de pasar ocho páramos”. **Y más** daban otros papeles al defuncto diciendo: “veís aquí con que habeís de pasar collados”. **Y más** decían al defuncto: “veís aquí con que habeís de pasar al viento de navajas, que se llama *itzehecaya*”. Porque el viento era tan recio que llevaba las piedras y pedazos de navaja. **Por razón** de estos vientos y frialdad, quemaban todas las petacas y armas, y todos los despojos de los captivos que habían tomado en la guerra, y todos sus vestidos que usaban. **Decían** que estas cosas iban con aquel difuncto, y en aquel paso le abrigaban para que no recibiese gran pena (220).

Existe aquí un estilo muy oral que es revelado por la fórmula “y más”, que en el fragmento completo se repite al menos siete veces. Sin embargo también podemos detectar la intromisión de Sahagún en la fórmula “por razón”, utilizada para informar sobre la razón de los rituales que le son explicados, y en la utilización del estilo indirecto en “decían”. Si miramos otro pa-

saje en el que se evocan los ritos funerarios, esta vez en el libro VIII, de los mercaderes, encontramos una reformulación de las mismas informaciones:

Y si alguno de los pochtecas del Tlatilulco enfermaba y muría, no le enterraban, sino poníanle en un cacaxtle **como suelen componer los defuntos**. Lo componían con su barbote, y teñíanle de negro los ojos, y teñíanle de colorado el rededor de la boca, y poníanle unas bandas blancas por el cuerpo y poníanle unas tiras anchas de papel, a manera de estola, como se le pone el diácono, desde el hombro al sobaco. Habiéndole compuesto poníanle en un cacaxtle y atábanle en él muy bien y llavábanle a lo alto de algún monte. Ponían el cacaxtle levantado, arrimado a algún palo hincado en tierra. Allí se consumía y decían que no muría, sino que se fue al cielo, adonde está el sol. **Lo mismo se decía de los que murían en la guerra, que se habían ido adonde está el sol** (cap. V: 554).

En este fragmento la intervención de Sahagún es flagrante. La introducción de la frase en presente, “como suelen componer los defuntos”, nos habla de la actividad de observación del autor y de la reformulación de un dato que había obtenido en otro lugar. La frase “lo mismo se decía de los que murían en la guerra” confirma esta idea. Tzvetan Todorov dice que las precisiones técnicas en la descripción de los sacrificios humanos, “dos palmas o un poco más”, etcétera, no aparecen en el texto náhuatl sino que fueron redactadas a partir de las informaciones recogidas en otro lugar (235-236).

La diferencia con la traducción lingüística no es muy evidente. Según Spencer la traducción es una representación fiel de la significación lingüística y generalmente se presenta mediante una perífrasis, como en estos ejemplos:

*ácatl* que quiere decir caña  
*tochtli* que quiere decir conejo

Pero la obra de Sahagún no es un vocabulario ni un diccionario, es un tratado sobre las “cosas”, por lo tanto el acercamiento lingüístico es un medio para alcanzar sus objetos, veamos este ejemplo:

Si algún borracho se despeñó o se mató, decían “aconejóse”. Y porque el vino es de diversas maneras y hace borrachos de diversas maneras, llamaban *centzontotochtin*, que son “cuatrocientos conejos”, como si dicesen que hacen infinitas maneras de borrachos (lib. 4, cap. V: 240).

Aquí hay una traducción literal de la palabra *centzontochtin* como “cuatrocientos conejos”, pero el objetivo no es el de darnos un significado lingüístico sino el de asociar dicho significado con una creencia o con una práctica. El mismo procedimiento se utiliza en este otro ejemplo:

También hacían otra cerimonia que tomaban con las manos a las niñas y niños, apretándoles por las sienes. Los levantaban en alto. Decían que así los hacían crecer. Y por esto llamaban a esta fiesta *izcalli* que quiere decir “crecimiento” (lib. 2, cap. XXXVII: 176).

La traducción del término *izcalli* como “crecimiento” tiene el objetivo de asociar el nombre de la fiesta con las acciones que son llevadas a cabo.

Pero lo más importante es que en este fragmento podemos advertir la utilización del estilo indirecto para lo que se consideran “creencias” y del indirecto libre para la descripción de actos que remiten a lo observable. Esto no quiere decir que los haya observado forzosamente sino tan solo que podría haberlo hecho. La creencia se registra con “decían” mientras que en las acciones nos encontramos con la forma “decían que hacían”. La mayor parte de la *Historia General* está redactada con estas dos formas que separan sistemáticamente las creencias de los actos observables. En esta última forma las voces de los informantes y la del autor se confunden, por ejemplo en la descripción de los emblemas que llevaban los señores:

También estos señores llevaban a cuestras una manera de divisas que se llaman *izpapálotl*. Es esta divisa hecha de manera de figura de diablo, hecha de plumas ricas. Y tenía las alas y cola a manera de mariposa, de plumas ricas, y los ojos y uñas y pies y cejas y todo lo demás eran de oro. Y en la cabeza de esta divisa poníanle dos manojos de quetzatl. Eran como cuernos (lib. 8, cap. XII: 511)

En esta descripción el verbo “decir” no aparece y tenemos una comparación con el Diabolo que proviene seguramente de Sahagún. Este tipo de discurso responde a la búsqueda de sentido mediante una doble aproximación, la de los informantes y la del autor, quien interpreta a través de la comparación entre dos objetos que en su opinión son válidos para las dos culturas. Es a esto a lo que Spencer ha llamado la búsqueda de significaciones en etnografía, mediante la utilización del estilo indirecto libre, y que responde más

exactamente al concepto de “representaciones mediadoras extrínsecas al objeto”. La diferencia de esta comparación entre un término lingüístico y las acciones, con las citadas arriba, es que en aquellas los términos de la comparación pertenecen al universo de la sociedad estudiada. Spencer llama a esto “representaciones mediadoras intrínsecas al objeto”.

Hasta aquí hemos visto las diferencias en la utilización del estilo directo, del estilo indirecto, con el verbo introductor en imperfecto, y del indirecto libre. Todas esas formas marcan el universo estudiado y no tanto la enunciación, esto es más claro si oponemos estas formas al verbo “decir”, en presente.

### Decir

Normalmente las marcas de la enunciación de los informantes no aparecen ya que el autor, en la introducción al libro II, nos ha hecho saber que son ellos quienes han proporcionado las informaciones que nos presenta. Así, estas marcas han sido borradas en la mayor parte del libro para dar lugar a la descripción impersonal que tanto ha llamado la atención de los especialistas. Sin embargo podemos detectar algunas de ellas, que en general están en presente, y analizar los contextos en los que aparecen, como en este ejemplo:

**Otros dicen** que este era un hocico de espartarte, que es un pez marino que tiene un arma como espada en el hocico (...) **Según otros** al que había de matar... (cap. XXVI: 133).

O bien:

En el primer día del mes celebraban una fiesta a honra, **según algunos** de los dioses Tlaloques, que los tenía por dioses de la lluvia; y **según otros** de su hermana la diosa del agua Chalchiuhtlicue; y **según otros**, a honra del gran sacerdote o dios de los vientos Quetzalcóatl. Y podemos decir que a honra de todos estos... (cap. I: 81)

Estas formas del verbo “decir”, aunadas en estos ejemplos a la preposición “según”, responden bien a la enunciación de los informantes. En ellas podemos observar el trabajo de confrontación de los testimonios que el franciscano llevó a cabo y del que nos habla en la presentación del calendario. Estos actos de enunciación son presentados en estilo indirecto, del cual podemos reconstituir la estructura subyacente:

“(Yo digo) que ellos dicen”.

Estas formas se presentan también en pasado simple, como en el ejemplo siguiente:

Lo que **dijeron** y **supieron** los naturales desta tierra de los defunctos que se morían es que las ánimas de los defuntos iban a una de tres partes (lib. 3, apéndice al cap. I: 219).

O en este fragmento del libro XII sobre la guerra:

Cerca de esta materia allégase también a esto que los que fueron conquistados **supieron y dieron relación** de muchas cosas que pasaron entre ellos durante la guerra, las cuales ignoraron los que los conquistaron, por las cuales razones me parece que no ha sido trabajo superfluo el haber escrito esta hestoria la cual se escribió en tiempo en que eran vivos los que se hallaron en la misma conquista, y ellos dieron esta relación... (Introducción: 677).

La utilización del pasado simple se debe, quizá, al hecho de que los libros en los que aparece fueron los primeros en ser redactados, incluso antes que la versión en español. Es posible que los autores de estas informaciones estuvieran muertos en el momento de la redacción final, pues Sahagún nos dice que esta historia “se escribió en tiempo en que eran vivos los que se hallaron en la misma conquista”. La utilización del pasado simple expresaría entonces la cronología de la recopilación del testimonio y la de la elaboración de la obra. Esta forma en pasado simple es, sin embargo, la menos común, pues en general las marcas de la enunciación están en presente. Aquí vemos que los informantes no “decían”, sino que “dicen” o “dijeron”. Podemos restablecer la estructura de la enunciación con el esquema siguiente:

[Sahagún dice que:

(los informantes dicen o dijeron que:

{sus ancestros decían, creían, hacían, etcétera})]

En esta estructura hay tres niveles. Los dos primeros, en presente, representan el universo de la enunciación. El tercero, en imperfecto, el universo del enunciado, los objetos de la descripción. Lo que Sahagún nos presenta son los discursos que los indios “tenían” sobre sus ancestros. Esta estructura refleja la

posición de los informantes respecto a las prácticas sociales descritas: se ubican al exterior y no como participantes. Borel, en un análisis sobre el trabajo de Evans-Pritchard dice, refiriéndose a los informantes, que “el zandé” es designado por un nombre común como miembro de una clase, “los azandé”. Sólo los informantes tienen derecho a un nombre propio, signo de que se encuentran en la frontera que separa el interior del exterior del dominio en el cual el objeto toma forma.<sup>5</sup>

De igual manera en la *Historia General* los sujetos-objeto del discurso son “Los Mexicanos”, “La gente indiana”, “Los naturales de estas tierras”, “Los de Tlatelolco”, pero los informantes tienen derecho a un nombre propio mencionado en el prólogo al libro II, en el que nos explica el procedimiento seguido para la elaboración de la obra:

Hice juntar los principales con el señor del pueblo que se llamaba Diego de Mendoza (...) y en todos los escrutinios hubo gramáticos y colegiales: el principal y más sabio fue Antonio Valeriano (...) Alonso Vegerano (...) Martín Jacobita (...) Pedro de San Buenaventura (...) Los escribanos (...) Diego de Grado (...) Bonifacio Maximiliano (...) Mateo Severiano... (79).

El nombre propio al que tienen derecho es un nombre español que refleja el grado de aculturación pero sobre todo la distancia temporal en relación con el objeto descrito.

## Conclusiones

Hemos visto cómo la palabra indígena tiene un estatuto diferente según la forma y el contexto en que se inserta. La voz de los indígenas es tanto la autoridad sobre la que reposan las informaciones, cuando el verbo introductor está en presente, como el objeto mismo del discurso, cuando aparece en estilo directo o indirecto, pero en imperfecto. Esta última forma es propia del relato iterativo, es decir, de las acciones que se repiten a lo largo de un espacio indeterminado de tiempo. No podemos decir que la *Historia General* sea una compilación de textos indígenas porque no responde a la definición que damos de tradición oral. El objetivo del autor no era el de mostrar la producción lingüística de una cultura, aunque más tarde su obra sirviera para la elabo-

<sup>5</sup> “La schématisation descriptive...”, en *Le discours anthropologique*: 202.

ración de un diccionario, sino el de reconstruir el pasado de dicha cultura a través de las informaciones proporcionadas por los testigos de un orden social considerado como terminado. Es por esto que los testimonios debían ser contrastados y presentados en estilo indirecto e indirecto libre, en los cuales la reformulación de las declaraciones indígenas era necesaria. La obra de Sahagún parte más que de la tradición oral de esa perspectiva funcionalista que la etnología legitimará más tarde y para la cual la palabra indígena es un medio para acceder a las concepciones, las creencias y los eventos pasados de una sociedad considerada sin escritura.

Esta diferencia en el tratamiento del testimonio oral en América y en Europa puede observarse si revisamos el trabajo de recolección de los géneros orales llevado a cabo por los humanistas del siglo XVI o los manuales de supersticiones escritos en base a las encuestas y los interrogatorios de los inquisidores, pero eso sería objeto de otro artículo. Por ahora sólo podemos concluir que el siglo XVI fue testigo de dos enfoques distintos en el tratamiento del testimonio oral, ya sea que se tratara de sociedades consideradas con escritura o sin ella, y que en el siglo XIX estos enfoques desembocaron en dos disciplinas diferentes: el folclor y la etnología.

### **Bibliografía**

Bakhtin, Mikhail

1977 *Le marxisme et la philosophie du langage*, Minuit, París.

Baudot, Georges

1990 *Relatos aztecas de la conquista*, Grijalbo, México.

Borel, Marie Jeanne

1991 "Objets de discours et représentation", en *Langages*, núm. 103, septiembre, pp. 36-50.

Borel, Marie Jeanne, Claude Calame, Jean-Michel Adam y Mondher Kilani

1990 *Le discours anthropologique*, Méridiens-Klincksiek, París.

Calame, Claude

1986 "Le récit en Grèce ancienne, énonciations et représentations de poètes", Méridiens-Klincksiek, París.

Calame-Griaule, Geneviève

"Pour une étude ethnolinguistique des littératures orales africaines", en *Langages*, núm. 18, pp. 22-47.

Clayton L., Mary

1989 "A trilingual spanish-latin-nahuatl manuscript dictionary sometimes attributed to fray Bernardino de Sahagún", en *International Journal of American Linguistics*, vol. 55, núm. 4, octubre.

Clifford, James

"De l'autorité en ethnographie", en *L'ethnographie*, núms. 90/91, pp. 87-118.

Garibay, Ángel María

1975 *Historia de la literatura náhuatl*, vol. 5, Porrúa, México.

Genette, Gérard

1972 *Figures III*, Du Seuil, París.

León-Portilla, Miguel

1974 "The problematics of Sahagún: Certain topics needing investigation", en *Sixteenth-Century Mexico. The work of Sahagún*, University of New Mexico Press, Albuquerque.

1987 *Bernardino de Sahagún*, Historia 16/Quórum, Madrid.

López Austin, Alfredo

1974 "The research method of fray Bernardino de Sahagún: The questionnaires", en *Sixteenth-Century Mexico. The work of Sahagún*, University of New Mexico Press, Albuquerque, pp. 111-149.

Mauss, Marcel

1950 *Sociologie et anthropologie*, Quadrige/P.U.F., París.

Monod-Bequelin, Aurore

1984a "La parole et la tradition dans les récits des chroniqueurs aux XVIème et XVIIème siècles", en *Amerindia*, número especial 6, pp. 297-348.

1984b "Quelques remarques sur la tradition orale amérindienne", en *Cahiers de Littérature Orale*, núm. 6, pp. 172-209.

Ong, Walter J.

1982 *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, FCE, México.

Pereyre-Alvarez, Frank

1985 "Le statut du langage dans la pratique anthropologique", en *Linguistique, Ethnologie, Ethnolinguistique (La pratique de l'anthropologie aujourd'hui)*, Actes de l'Atelier "Linguistique et ethnologie" du Colloque International du CNRS (Sèvres, 19-21 de novembre de 1981), SELAF, París.

Sahagún, fray Bernardino de

1979 *Historia General de las cosas de Nueva España*, prefacio y comentarios de Ángel María Garibay, Porrúa, México.

1981 *Códice Florentino*, 3 vol., edición facsimilar, Gobierno de la República/CIRCA, México.

1987 *Historia General de las cosas de la Nueva España*, Historia 16/Quórum, Madrid.

1988 *Historia General de las cosas de la Nueva España*, 2 vol., Alianza Editorial, comentarios de Alfredo López Austin, México.

1989 *Breve compendio de los ritos idolátricos que los indios de esta Nueva España usaban en tiempos de su infidelidad*, Departamento del Distrito Federal, México.

Spencer, Dan

1981 "L'interprétation en anthropologie", en *L'homme*, núm. 21, enero-marzo.

Todorov, Tzvetan

1982 *La conquête de l'Amérique*, Du Seuil, París.