

El horizonte de enunciación novohispano de fray Andrés de Olmos*

Recientes estudios historiográficos han evidenciado que las estrategias de evangelización puestas en práctica en Mesoamérica no pueden resumirse en la conocida frase “conquista espiritual”, acuñada por Robert Ricard en su célebre estudio publicado en los años treinta. Consecuente con su credo católico, el historiador francés construyó elaboradas argumentaciones tendientes a justificar el proceso devastador inherente a la teología de la colonización. En opinión de Ricard, la religión autóctona “aparece como un conjunto de ritos y creencias a los cuales no está ligado ningún sistema moral”. Reflexionando desde la perspectiva de la doctrina cristiana, desestima los valores del pensamiento religioso de los aztecas, y hace apología de las razones que llevan a los misioneros a satanizar las creencias y rituales indígenas, elaborando una amplia argumentación contraria a quienes “no quieren comprender [la] encarnizada lucha” de los evangelizadores. Con evidente parcialidad, Ricard concluye que si bien no se puede negar que los frailes destruyeran

valiosos manuscritos, “no lo hicieron ni con el sistema ni con la amplitud que se pretende. Bien pronto se dieron cuenta de lo que aquellos escritos valían y del gran interés que como documentos ofrecían [...]”.¹ Es innegable que la obra de Ricard debe examinarse a la luz de las recientes investigaciones historiográficas, y es en este sentido que reviste especial interés el libro *El horizonte de enunciación novohispano de fray Andrés de Olmos*, escrito por Iraís Hernández Suárez y publicado por el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, la Universidad Autónoma Metropolitana y el Instituto Nacional de Antropología e Historia en 2008.

En la conquista y colonización del México antiguo el Estado español siguió la directriz religiosa, lo que se ha dado en llamar “conocimiento de la salvación”. La adjudicación de nuevos territorios, poder y riquezas se realizó articulada a la evangelización, llamada con razón por Eduardo

* Iraís Hernández Suárez, *El horizonte de enunciación novohispano de fray Andrés de Olmos*, col. Ensayos, núm. 19, Conaculta/UAM/INAH, México, 2008, 210 pp.

¹ Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, FCE, México, 1991 [1a reimpr.]. Invito al lector a examinar con detenimiento las páginas 97-100, 105-108. Véase también Félix Báez-Jorge, *Los disfraces del Diablo (Ensayo sobre la reinterpretación de la noción cristiana del mal en Mesoamérica)*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2003.

Galeano “el despojo más colosal de la historia del mundo”, y una “calumnia a Dios” en cuanto a Él se le atribuyó la orden de realizarla.² De tal manera, la espada y la cruz fueron armas diferentes pero complementarias. Apetito de poder sin límites, la política colonial española fue síntesis ideológica e institucional de la articulación del Estado y la Iglesia, que siempre actuó con mayor atención a los designios de la Corona que a los del Vaticano. Se explica de tal manera la doctrina de Francisco de Vittoria conforme a la cual había títulos religiosos y civiles; los primeros fundamentados en el “derecho a evangelizar”, los segundos justificados por “razones humanas”.

Estimo que las reflexiones anteriores son necesarias para contextualizar mis comentarios al sugerente estudio de Iraís Hernández en torno a los textos en lengua náhuatl que el franciscano Andrés de Olmos preparara para fines de evangelización. La autora centra sus análisis en tres obras: el *Arte de la lengua mexicana*, manuscrito de 1547; el *Tratado sobre los siete pecados mortales* (en el que Olmos tradujo al náhuatl, en 1521, algunos sermones siguiendo el modelo de la obra de San Vicente de Ferrer, dominico de notable elocuencia que el pon-

tífice Calixto II elevara a los altares en 1455), y el *Tratado de hechicerías y sortilegios* (escrito en 1553, inspirado en el libro de hechicerías de fray Martín de Castañega, editado por primera vez en 1529, en Logroño).

Iraís Hernández Suárez realizó su estudio basada en un enfoque multidisciplinario: la perspectiva literaria, las concepciones filosóficas y la óptica sociohistórica trasponen el plano lingüístico, logrando construir un modelo de interpretación que permite comprender la visión del mundo de fray Andrés de Olmos y su posicionamiento frente al entorno en el cual vivió, es decir, su “horizonte como autor”. Examina al franciscano no sólo como gramático (u hombre de su tiempo); trata, además, de “entender su pensamiento mediante su práctica discursiva, con las dificultades intrínsecas que ello implica” (p. 36). Pretende adentrarse en su horizonte desde su propia condición de lectora ubicada en el siglo XXI. El proceso de interpretación que orientó la pesquisa se articuló a partir de cuatro interrogantes centrales: “¿Qué pretendía Olmos al trasladar al mexicano un tratado de hechicerías y los sermones sobre los pecados mortales? ¿Por qué eligió estos textos para verterlos al mexicano? ¿A qué respondía la organización discursiva en cada caso? ¿Cuáles fueron las formas de leer y quiénes fueron los lectores de estos textos?”

² Eduardo Galeano, “Para que América se descubra a sí misma”, *Casa de las Américas*, La Habana, 1992, núm. 136, pp.101-102.

La autora destaca la importancia de los aportes de Olmos para la investigación de la lengua mexicana del siglo XVI, siguiendo las observaciones de Ángel María Garibay, Leonardo Manrique Castañeda, Asención Hernández de León Portilla y Miguel León Portilla. Más allá del perfil humanista del franciscano, Hernández Suárez subraya que los estudios que éste realizara son resultado de las encomiendas eclesiásticas que recibiera. Cuestiona en este sentido la postura de Georges Baudot respecto a la supuesta filiación milenarista y apocalíptica de Olmos, siguiendo el punto de vista de Elsa Cecilia Frost. Después de indicar la influencia que la obra de este misionero tuvo en Gerónimo de Mendieta y en Alonso de Zorita, señala con razón: “Lo que ha llegado a nosotros acerca de su actividad y su pensamiento ha sido rescatado de manera paulatina a lo largo de muchos años. En algunos casos se ha puesto a discusión la autoría de sus textos, en otros se ha propiciado la búsqueda de algunos manuscritos, mencionados por los cronistas, pero que aún no se localizan. Olmos fue un autor prolífico y en constante actividad durante toda su vida, en la Nueva España; lo mismo en Tlatelolco o Cuernavaca, que en Hueytlalpa, Papantla o Tampico. Escribió lo que aceptaba por encargo, como lo que él consideró que pudiera resultarle útil a su

labor como misionero evangelizador” (p. 56).

En el limitado espacio que corresponde a este comentario, resulta imposible ahondar en los diversos aspectos teóricos, metodológicos y factuales presentes en la valiosa investigación de Iraís Hernández Suárez. Límite entonces las notas que siguen a comentar un tópico incluido en el capítulo IV, en el que se abordan como “nociones en conflicto”, el pecado, el demonio y la idolatría. La satanización de los dioses mesoamericanos contextúa mi apunte, centrado en la imagen del Diablo cristiano que Olmos perfiló en sus textos doctrinarios, y al que —en última instancia— denomina con el término náhuatl Tlacatecolotl. En efecto, según lo explica la autora, la decisión del franciscano de nombrar al Diablo de esta manera, “contrasta con la afirmación de Sahagún, quien advirtió la inexactitud terminológica”, asociando el vocablo al “nigromántico o brujo”, además de señalar que “impropiamente se usa por Diablo”. En tal sentido debe advertirse que los misioneros consideraban que los dioses mesoamericanos, en su totalidad, eran entidades del Mal que alejaban a los indígenas de la “religión verdadera”. Esta postura siguió las enseñanzas de San Agustín, quien refutó el concepto platónico de la mediación demoniaca entre los hombres y los dioses, y atribuyó a las llama-

das divinidades paganas no solamente la función que en la Tora se adjudicaba a los ídolos, sino la de criaturas demoniacas enemigas del Dios “verdadero”.³

El proceso evangelizador implicó no solamente la demonización de los dioses autóctonos; se fundamentó, además, en la conceptualización del Mal como una amenaza entronizada en el *Otro*, fantasía perversa al servicio del poder cuyas secuelas de dominación y etnocidio están presentes en la historia de México. La llamada “conquista espiritual” contribuyó a la enajenación de las culturas indígenas, proceso al que es inherente el desprecio a las lealtades comunitarias y una profunda ambivalencia respecto a las identidades étnicas. Como lo indica Charles Gibson, es evidente que el castigo y la fuerza tuvieron en la conversión de los indios “un papel mucho más importante del que se les atribuye generalmente”.⁴

Ciertamente, como lo indica Hernández Suárez “El Diablo o demonio que Olmos presentó a los indios, tenía la capacidad de cambiar de apariencia, de penetrar en la materia de los objetos e incluso en los cuerpos de las personas” (pp.181-182). Considera que mane-

jaba esta imagen, contextualizándola en la figura del brujo o nagual conocida por los indígenas. Y es en esta dimensión mágica en la que se ubica Tlacatecolotl.

La autora proyecta el análisis de la imagen de Tlacatecolotl hasta nuestros días citando el ensayo que yo escribiera con la valiosa colaboración de Arturo Gómez Martínez, referido a los nahuas de Chicontepec.⁵ Hernández Suárez observa que “todos los esfuerzos de los franciscanos dieron como resultado que la presencia de Tlacatecolotl, mediante elementos familiares y reconocibles, mantuviera su fuerza; de modo que en la época actual manifiesta su presencia entre los indios contemporáneos hasta el punto de otorgarle un sitio en las plegarias y cánticos que se mantienen vigentes en la lengua mexicana [...]” (p. 182). Cita en apoyo de esta aseveración la plegaria registrada por Gómez Martínez en un ritual celebrado en honor de Tlacatecolotl en Toloncuítlatla, en la cual se dice: “Hay señor san Ramón, Señor Santiago,/

⁵ Félix Báez-Jorge y Arturo Gómez Martínez, “Tlacatecolotl, señor del bien y del mal (la dualidad en la cosmovisión de los nahuas de Chicontepec)”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, FCE/Conaculta, México, 2001. Véase también Félix Báez-Jorge y Arturo Gómez Martínez, *Tlacatecolotl y el Diablo (la cosmovisión de los nahuas de Chicontepec)*, SEC, Xalapa, 1998 [2a ed., Fondo Editorial de Culturas Indígenas, Xalapa, 2000].

³ Báez-Jorge, *op. cit.*, p. 279.

⁴ Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, Siglo XXI, México, 1967, p. 10.

Señora Cecilia, santa Catalina, san Andrés Olmo,/ Aconseja bien al señor hombre búho./ Que no nos odie, que se alegre, que se ría,/ que ya no se enoje, ustedes deben convencerlo,/ Apacígüenlo, que no nos odie [...]”⁶

Con razón, Hernández Suárez ve en esta plegaria (una variante de otros ruegos a Tlacatecolotl vigentes en diversas comunidades nahuas de la Huasteca) la evidencia de que Andrés de Olmos es un santo en la memoria colectiva de los indígenas, así como un hábil intermediario para controlar el enojo de Tlacatecolotl (tarea que, no debe olvidarse, cumple con los otros santos mencionados en la oración). En esta perspectiva la autora anota: “mueve a la reflexión un resultado inesperado y opuesto a las intenciones de Olmos” (p. 185).

A decir verdad, la formidable imagen mítica de Tlacatecolotl evidencia planos de mayor dimensión a los indicados en el estudio aquí reseñado. En mi libro *Los disfraces del Diablo* dediqué todo un capítulo a analizar su compleja configuración simbólica, cuestionando las opiniones parciales en torno a su perfil, como la externalizada por Fernando Cervantes en su obra *El Diablo en el Nuevo Mundo*, donde lo ubica en el ámbito de los “conceptos nahuas que no fueron divinos”, utilizados para “minimizar

la idolatría”.⁷ Considerando el linaje sagrado de Tlacatecolotl señalé que esta apreciación es errónea dado que no incorpora la amplísima semántica cultural de esta deidad dual, de múltiples rostros y oficios, estrechamente vinculada a la cotidianidad humana y a la imagen de Tezcatlipoca. El *Códice Laud* registra un interesante plano de su compleja configuración simbólica. En el capítulo inicial de este documento se dibuja al “Niño-búho en la oscuridad” (véase la figura 16-c, en el pliego de ilustraciones a color). En esa lámina se advierte que “el hueso impregnador no encuentra su camino hasta la célula oscura”, recordando que en náhuatl uno de los términos que significa “nacer” es “enhuesar”. Tlacatecolotl no es un concepto secular, ni su presencia sagrada fue trivializada por los misioneros, al contrario, en las apreciaciones que éstos formularon respecto a sus atributos y configuración se advierte su interés por la supuesta condición demoniaca de esta deidad. Por esta ruta analítica puede explicarse su sólida presencia en el imaginario de los nahuas de Chicontepec.

Acaso en una segunda edición de su valioso libro Hernández Suárez pueda incorporar la información que

⁷ Fernando Cervantes, *El Diablo en el Nuevo Mundo, el impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica*, Herder, Barcelona, 1994.

⁶ Báez-Jorge y Gómez Martínez, *op. cit.*, 1998.

presento en *Los disfraces del Diablo*, y de paso, corregir el lamentable error en el que incurrieron los editores al referir equivocadamente la imagen de Tlacatecolotl, presentada en la página 184, a la *Historia General de las cosas de la Nueva España* de Bernardino de Sahagún. Debió anotarse que esta figuración reproduce la imagen de Tlacatecolotl en papel recortado incluida en el libro *Tlacatecolotl y el Diablo...* que Gómez Martínez y yo publicáramos en 1998.

En efecto, las prédicas de Andrés de Olmos no lograron desplazar la poderosa imagen de Tlacatecolotl de la cosmovisión de los nahuas de la Huasteca veracruzana. Al contrario, en un ejercicio de compleja reelaboración, éstos la asociaron a la del misionero, así como a la de otros santos a los que se atribuyen importantes funciones: Santiago es el “dueño de los rayos”; santa Catalina se vincula a las cosechas, etc. En su óptica evangelizadora el franciscano no advirtió la condición dual de Tlacatecolotl, una deidad que (como corresponde a los dioses mesoamericanos) integra valores negativos y positivos. Entre los

nahuas contemporáneos Tlacatecolotl no es una deidad agonizante cuyo valor numinoso refiera únicamente a la cosmovisión precolombina. Es una imagen sagrada que cumple funciones de intermediación simbólica condicionadas por su contexto social marcado por la pobreza, las tensiones interétnicas y la problemática derivada de los imponderables meteorológicos que fracturan su frágil economía de cultivo. Es una divinidad que integra diferentes reelaboraciones simbólicas —evidenciadas en los planos mítico y ritual— configuradas en un dilatado proceso de transculturación. En Tlacatecolotl los nahuas tienen una deidad capaz de ayudarles y castigarles, amiga y enemiga, a quien agradecen lo bueno y temen por lo malo. Dualidad, en fin, que posibilitó la tangencial identificación con el Diablo que Olmos utilizó en su quehacer misionero.

Félix Báez-Jorge
Instituto de Investigaciones
Histórico-Sociales,
Universidad Veracruzana