

## LOS COLLOQUIOS DE SAHAGÚN: EL MARCO TEOLÓGICO DE SU CONTENIDO

FRANCISCO MORALES, OFM  
Instituto Franciscano de Filosofía y Teología

### *Introducción*

Los Colloquios de los Doce, siendo una de las obras menores de Sahagún, es una de las que más atención ha llamado en diversos ámbitos académicos.<sup>1</sup> A los clásicos trabajos de Miguel León-Portilla, José Pou y Martí, Walter Lehmann, Zelia Nutall hay que añadir los de Jorge Klor de Alba, Juan Guillermo Durán, Louise M. Burkhart, Christian Duverger y, con menos acierto, el de Ana de Zaballa Beascochea, por mencionar algunos.<sup>2</sup> Gracias a estos estudios se ha avanzado bastante

<sup>1</sup> *Colloquios y Doctrina Cristiana con que los doce frailes de San Francisco, enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España. En lengua mexicana y española.* Edición facsimilar, introducción, paleografía, versión al náhuatl y notas de Miguel León-Portilla, México, Universidad Nacional, 1986. Este será el texto utilizado en este trabajo. En adelante citado como *Colloquios*.

<sup>2</sup> Pongo una breve nota bibliográfica de estas obras. Además del trabajo de León-Portilla citado en la nota anterior ver: José María Pou y Martí, "El libro perdido de las pláticas o Colloquios de los doce primeros misioneros de México", *Miscellanea Francesco Ehrle*, Roma, Bibliotheca Vaticana, 1924, v. 3, p. 281-333; Zelia Nutall, "Apéndice: el libro perdido de las pláticas de los doce primeros misioneros de México por fray Bernardino de Sahagún", *Revista Mexicana de Estudios Históricos*, t. I, núm. 4, 5 y 6; Walter Lehmann, *Sterbende Götter un chrisliche Heilsbotschaft. Wechselreden indianischer Vornehmer und spanischer Glaubensapostel in Mexiko, 1524*. Stuttgart, 1949; J. Jorge Klor de Alba, "The Aztec-Spanish Dialogues 1524", *Alcheringa, Ethnopoetics*, v. 4, núm. 2 Boston University, 1980, p. 52-193; del mismo autor sus estudios "La historicidad de los Colloquios de Sahagún" *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional, 1982, v. 15, p. 147-184 y "Sahagun's Misguided Introduction to Ethnography and the Failure of the Colloquios Project", *The Work of Bernardino de Sahagún. Pioneer Ethnographer of Sixteenth-Century Aztec Mexico*, Studies on Culture and Society, v. II, Institute for Mesoamerican Studies. The University at Albany State University of New York, 1988, p. 83-92. En esta misma obra ver Louise M. Burkhart, "Doctrinal Aspects of Sahagun's Colloquios" p. 65-82. Véase además Christian Duverger, *La conversión de los indios de la Nueva España, con el texto de los Doce de Bernardino de Sahagún (1564)* México, Fondo de Cultura Económica, 1993 y Ana de Zaballa Beascochea, "Una reconstrucción crítica del libro de los Colloquios de Bernardino de Sahagún", *Actas del II Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo (Siglo XVI)*, Madrid, editorial Deimos, 1988, p. 819-842. Juan Guillermo Durán publicó el texto castellano de los Colloquios en "Los Colloquios de los doce apóstoles en México" *Teología* (revista de la

en el esclarecimiento del origen de este texto, sus contenidos y problemas de historicidad. La presente ponencia va encaminada hacia el tema de los contenidos, estudio ya iniciado por la doctora Burkhart en su artículo "Doctrinal Aspects of Sahagún's Colloquios". Mi propósito principal es señalar el sustento teológico que sirve de apoyo al texto de Sahagún en dos temas fundamentales en el cristianismo: el concepto de Dios y el de la Iglesia.

### *Los contenidos teológicos de los primeros catecismos*

La instrucción para los que se convierten al cristianismo tiene una larga tradición en la historia de la iglesia católica, desde las sencillas fórmulas bíblicas del Nuevo Testamento hasta las complejas formulaciones aprobadas en los concilios ecuménicos. A la llegada de los franciscanos a México esta instrucción se encontraba bien sistematizada en catecismos y cartillas que empezaron a circular por América a partir de las primeras décadas del siglo XVI.<sup>3</sup> Los contenidos de estos catecismos seguían una línea doctrinal muy antigua cuyos antecedentes más cercanos eran las doctrinas publicadas en España a fines del siglo XV y principios del XVI, dispuestas conforme a los decretos de los sínodos españoles de la época. De un sínodo de Sevilla de 1512 tenemos el siguiente mandato a los que tienen cura de almas, a quienes se pide que

... se esmeren en enseñar a sus feligreses y personas a quienes confiesen lo que deben saber y creer para su salvación, y en especial los artículos de nuestra santa fe católica..., los sacramentos, y los mandamientos..., cuales son los pecados mortales, ...las siete obras de misericordia..., y los confesores les amonesten a que aprendan la confesión general, el Padre nuestro, Ave María, Credo y Salve.<sup>4</sup>

Tales ordenanzas están reflejando tradiciones y textos doctrinales muy antiguos. Las verdades de fe (artículos de nuestra santa Fe), las normas de conducta (mandamientos y pecados) y las oraciones son enseñanzas que encontramos desde las primeras comunidades cristia-

Facultad de Teología de la Universidad Católica de Argentina) Buenos Aires, 1979, t. 16, núm. 34, p. 131-185.

<sup>3</sup> Lino Gómez Canedo ofrece interesantes datos sobre estos materiales y su uso en los primeros años. *Cfr. Evangelización y Conquista. Experiencia Franciscana en Hispanoamérica*, México, Porrúa, 1977, p. 16 y 148-150.

<sup>4</sup> "Decretos del sínodo de Sevilla de 1512", en J. Tejada Ramiro, *Colección de cánones y de todos los Concilios de la Iglesia Española*, Madrid, Imprenta de Don Pedro Montero, 1855, v. V, 69-70.

nas. Ya en el siglo II un escrito nos informa sobre la preparación que se daba a los que se convertían al cristianismo: “los que están convencidos y creen verdaderas las verdades anunciadas y prometen vivir de tal modo, son enseñados a orar, y a implorar a Dios, con el ayuno, el perdón de sus pecados”.<sup>5</sup>

Como muestra de los contenidos de los catecismos españoles nos puede servir el *Espejo de doctrina* de Pedro de Veragüe (fines del siglo XV) y la *Doctrina* de Pedro de Alcalá (1505). El primero incluía los artículos de la fe, los diez mandamientos, las siete virtudes teologales y cardinales, las catorce obras de misericordia, los siete pecados mortales, los cinco sentidos y los santos sacramentos; el segundo contenía el “signar y santiguar”, el Ave María, Pater noster, Credo, Salve Regina, confesión, mandamientos de Dios, pecados capitales, obras de misericordia, sacramentos, artículos de la fe, los cinco sentidos corporales y las siete virtudes.<sup>6</sup>

Si revisamos los primeros catecismos escritos en náhuatl por los franciscanos en México nos daremos cuenta que tienen los mismos contenidos de los catecismos españoles antes mencionados. Un interesante ejemplo puede ser el catecismo en pinturas de fray Pedro de Gante, conservado en la Biblioteca Nacional de Madrid (Ms. Vit. 26-9), quizá uno de los más antiguos que se conocen. Compuesto alrededor de 1529, consta de las siguientes partes: la señal de la cruz, padre nuestro, ave María, credo, salve reina, yo pecador, doctrina resumida, los artículos de la fe, los mandamientos de Dios, los mandamientos de la iglesia, los sacramentos y las obras de misericordia.<sup>7</sup> Con la excepción de los mandamientos de la iglesia, cuyo origen sería interesante trazar, todos los demás contenidos se encuentran en los catecismos que conocemos desde finales del siglo XV.

Vale la pena hacer aunque sea una breve referencia al tema de la divinidad que aparece en este catecismo en tres lugares: en el credo, en la doctrina breve y en los artículos de la fe. En el credo, de acuerdo con la lectura de los pictogramas de Cortés Castellanos, se reproduce la fórmula de fe, un tanto modificada, del símbolo niceno-constantinopolitano, fórmula que encontramos en otros catecismos del siglo XVI.<sup>8</sup> El símbolo niceno-constantinopolitano dice: “Creo en un sólo

<sup>5</sup> San Justino Mártir, *Apología Prima pro Christianis*, 61. Uso la edición de J. P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca et Orientalis*, París, 1856, v. IV. La traducción es mía.

<sup>6</sup> Citados por Justino Cortés Castellanos en *El Catecismo en pictogramas de fr. Pedro de Gante*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1987, p. 47-48.

<sup>7</sup> El texto lo interpreta y estudia Cortés Castellanos en la obra citada en la nota anterior.

<sup>8</sup> Contra lo que se pudiera pensar hasta el siglo IV existen más de cincuenta fórmulas de la profesión de fe. La más conocida en las iglesias occidentales es la del concilio de Nicea (325) reformulado en el primero de Constantinopla (381). Los textos se pueden ver en el

Dios, Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra, de todo lo visible e invisible”. El texto del catecismo pictográfico enseña “Yo creo en Dios Padre venerado todo poderoso que creó y se dignó hacer el cielo y la tierra”, forma abreviada en la que desaparece “de todo lo visible e invisible” del niceno-constantinopolitano. La fe en Jesucristo del catecismo pictográfico es también más abreviada que la del niceno-constantinopolitano. Dice éste último: “y en un sólo Señor Jesucristo, Hijo unigénito de Dios, nacido del Padre antes de todos los siglos, Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no hecho, de la misma naturaleza que el Padre, por quien todo fue creado”. En cambio en el catecismo pictográfico esta fórmula se reduce a: “yo creo en nuestro señor Jesucristo, únicamente, el sólo hijo venerado”. Su referencia al Espíritu Santo es también abreviada y en cuanto a la iglesia sólo se afirma “yo creo en la santa iglesia católica”.<sup>9</sup>

Los textos de la “doctrina breve” y de los artículos de la fe de este catecismo sólo son una pequeña explicación de las fórmulas del credo. Se recalca en el catecismo breve que el creador del cielo y la tierra es Dios y se explica el significado de la iglesia como “la asamblea de todos los cristianos que creen en nuestro Señor Jesucristo”.<sup>10</sup>

### *La divinidad en el texto de los Colloquios*

Se podría pensar que el catecismo pictográfico de Gante es la versión más antigua de las verdades cristianas en náhuatl. Un examen de los contenidos doctrinales de los *Colloquios* nos hace ver que hay todavía una etapa anterior en la que se intenta una aproximación más afín al mundo religioso indígena.

Sin duda uno de los temas básicos en el diálogo de dos mundos religiosos diferentes es el de la divinidad. De ahí la importancia que tiene esta cuestión en “Los Colloquios”. El tema es tratado especialmente en los capítulos 4, 9, 18 y 19.<sup>11</sup> De entrada, lo primero que llama la atención en la exposición de este tema es que parece haber más cercanía a la simbología del mundo nahua que al de la tradición cristiana. Empezando por el título del capítulo cuarto; en el texto cas-

*Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (ed.) Henricus Denzinger. Varias ediciones. Uso la de Barcelona, Herder, 1967. En adelante citado como Denzinger.

<sup>9</sup> Los textos del catecismo pictográfico se encuentran en Cortés Castellano, *Catecismo en pictogramas*, p. 439; los del símbolo niceno-constantinopolitano en Denzinger, p. 67.

<sup>10</sup> Cortés Castellano, *Catecismo en pictogramas*, p. 442 y 444-445.

<sup>11</sup> El contenido de los capítulos 18 y 19 lo conocemos sólo por el índice que de ellos nos ofrece Sahagún.

tellano se lee lo siguiente: “Capítulo cuarto. En que se trata quién es el verdadero Dios y Señor universal que da ser y vivir a todas las cosas”. Este encabezado ya difiere del “Padre todopoderoso, creador del cielo y de la tierra” del símbolo niceno-constantinopolitano. El texto náhuatl dista aun mucho más. Para referirse al verdadero Dios se usa *uel nelli teutl*, para Señor Universal se usa *tlatoani* y como equivalente a “que da ser y vivir a todas las cosas” se emplea el difrasismo *in ipalnemoani*, *in tloque nahuaque*. Así el texto nahua queda en la siguiente forma: “Capítulo cuarto, donde se dice quién es él, el Dios verdadero, que gobierna, Dador de la vida, Dueño del cerca y del junto”.<sup>12</sup> Como lo ha señalado el doctor León-Portilla, estos calificativos eran los que usaban los nahuas para referirse a Tezcatlipoca y al Dios verdadero.<sup>13</sup>

En el desarrollo del tema, el capítulo cuarto más que una adecuada exposición acerca de la divinidad cristiana encontramos una argumentación para demostrar que el *nelli teutl tlatoani*, (el verdadero Dios que gobierna) el *nelli ipalnemoani*, (el verdadero Dador de la vida) y el *nelli tloque nahuaque*, (el verdadero Dueño del cerca y del junto) es el Dios cristiano. O sea que el capítulo no es propiamente un discurso teológico, sino una suma apologética y comparativa en la que los frailes, frente a la divinidad nahua, ponen el Dios cristiano buscando convencer que éste es el que verdaderamente da la vida y favorece a los hombres.

No era posible, sin embargo, esquivar los temas teológicos fundamentales del símbolo de la fe cristiana como son la Encarnación y la Trinidad. Para referirse a la primera el texto nahua usa expresiones de una refinada tonalidad y sabor indígenas. Mientras el texto castellano llanamente dice: “En lo que más claramente muestra su infinita misericordia es haberse hecho hombre acá en este mundo, semejante a nosotros, humilde y pobre como nosotros”, el texto nahua empleando el difrasismo traduce “por razón de nosotros hizose hombre aquí en la tierra; varón vino a hacerse, como nosotros, nosotros, los macehuales, así semejante vino a hacerse, tomó para sí nuestra carne de macehuales”.<sup>14</sup> Esta fórmula sobre la Encarnación, aunque clara en su expresión, se hace con mucha prudencia, sin duda para evitar un mal entendimiento de parte de los indígenas tan familiares con el polimorfismo de sus dioses. Así, en este texto en el que por primera vez se expresa el tema de la Encarnación, se evita hacer referencia a la Persona de la Trinidad que se hace hombre. Por su contexto general

<sup>12</sup> *Colloquios*, cap. IV, no. 354-356. Los números se refieren a los que da el doctor León-Portilla tanto al texto nahua como a su traducción.

<sup>13</sup> Miguel León-Portilla, *La Filosofía Náhuatl*, México, UNAM, 1997, p. 151.

<sup>14</sup> *Colloquios*, no. 482-487.

se infiere que el “Dios verdadero que gobierna, verdadero inventor de la gente, el verdadero dador de la vida, el verdadero Dueño del cerca y del junto” es el que “por su amor, su compasión de la gente..., tomó para sí nuestra carne de macehuales”.<sup>15</sup> En un texto posterior más particularizado, utilizando la técnica del diálogo, a la pregunta que se pone en boca de los sabios indígenas, “¿cuál es el nombre de vuestro Dios, del que vosotros habéis venido a hacernos conocer?”, responden los franciscanos, “su reverenciado nombre es Jesucristo”, y a continuación a él le atribuyen los títulos que han venido dando a la divinidad: *ipalnemoani*, *tloque nahuaque*, y *nelli teutl*, al cual añaden, *nelli oquichtli* (hombre verdadero) y *temaquixtiani* (libertador de la gente, o sea reductor).<sup>16</sup>

Salta a la vista que los frailes en estos “Colloquios” tratan de esquivar el tema trinitario, que por otra parte, aparece muy claro en los catecismos impresos que conocemos. La exposición de la divinidad resulta, por lo mismo, un tanto desconcertante, al menos si se toma como criterio el símbolo de niceno-constantinopolitano. Más desconcertante es encontrar que los atributos que este símbolo asigna a Dios Padre, por ejemplo “creador del cielo y de la tierra”, y que los franciscanos al principio de este capítulo atribuyen al solo Dios verdadero, *uel nelli teutl* (no. 365-370), cuando llegan al tema de Jesucristo también se la atribuyen a él: “Él, como Dios, nunca comenzó..., hizo el cielo, la tierra y la región de los muertos (*in ilhuicatl, in tlactipactli, in mictlan*).<sup>17</sup> También nos hizo a nosotros, los hombres, a nosotros los macehuales” (no. 551-554-557). Ciertamente el símbolo niceno-constantinopolitano atribuye a Jesucristo una participación en la creación: “por quien todo fue hecho”. Esta participación desaparece de los textos catequéticos conocidos. En los *Colloquios* en cambio aparece muy claro. Esta facilidad de los frailes para acomodar los contenidos de la profesión de fe cristiana a sus interlocutores, probablemente se la toman debido a la diversidad de fórmulas que se usaban para el credo. Así en un antiguo texto romano del siglo III la profesión de fe incluye simplemente la fórmula “Creo en Dios Padre Todopoderoso, y en Jesucristo, su único Hijo, Nuestro Señor”, profesión que no incluye una referencia directa sobre la creación.<sup>18</sup> En cualquier forma, el texto de los *Colloquios*, si hubiera llegado a manos de la inquisición, difícilmente hubiera sobrevivido. Por versiones menos atrevidas el catecismo tarasco de fray Maturino

<sup>15</sup> *Colloquios*, no. 455-459, 481 y 487.

<sup>16</sup> *Ibid.*, no. 544-549.

<sup>17</sup> León-Portilla resalta el hecho de que se mencionan los tres planos del mundo, del mundo nahua. *Colloquios*, p. 128, n. 18.

<sup>18</sup> Denzinger, 21.

Gilberti se vio fuertemente cuestionado y estuvo a punto de ser prohibida su publicación.<sup>19</sup>

Tomando este tema de la creación, atribuida en los *Colloquios* tanto al “sólo único Dios verdadero” (*can iceltzin uel nelli teutl*, no. 364) como a Jesucristo, “Dios verdadero y también hombre verdadero” (*nelli teutl, ioan nelli oquichtli*, no. 545-546) al referirse a la creación del universo se describe ésta utilizando los tres planos del mundo nahua: “los cielos, la tierra y la región de los muertos” (*in ilhuicatl, in tlatipactli in mictlan* no. 369 y 555), texto que corresponde al castellano: “el cielo, la tierra y el infierno”. Así mismo, el Dios que presentan los frailes a los indígenas es en el texto nahua: “el que gobierna en todas partes, en el cielo, en la tierra, en la región de los muertos” (*nelli tlatoani, in nouian in ilhuicac in tlalticpac in mictlan* no. 269-270). En el texto castellano esta referencia corresponde a “Señor del cielo, de la tierra y del infierno”.

Este interés por acercar el tema de la divinidad a la simbología nahua lleva a los frailes a insistir en la unicidad de la divinidad cristiana, con detrimento de lo característico de esta divinidad, a saber su figura trinitaria. Así en este capítulo cuarto que aquí analizamos, los frailes se abstienen de nombrar las personas trinitarias, una de las cuales —el Espíritu Santo— ni siquiera se menciona en todo el texto de los *Colloquios* que conocemos. En cuanto a la segunda persona, Jesucristo, cuando se le nombra, es presentado como “verdadero Dios”, no como “su único Hijo” de los símbolos cristianos. Jesucristo aparece en otros capítulos, por ejemplo, en el quinto en el que se trata el tema de la iglesia y en el décimo séptimo que toca el mismo tema. Sin embargo, el tema dominante de los *Colloquios* es el único y verdadero Dios que a partir del capítulo quinto empieza a ser llamado *in totecuyo Dios*, (nuestro Señor, Dios) en lugar de la forma nahua que se usa en el capítulo cuarto *in nelli teutl*, aunque esta expresión no queda del todo descartada del resto de los *Colloquios*. (Cfr. no. 1197, 1295, 1432, 1729 y 1735 entre otros).

El capítulo noveno redondea el tema de la divinidad explicando sus atributos. Nuevamente se nota aquí el interés de los frailes por hacer resaltar aquellos elementos que son más conocidos en el pensamiento religioso de los indígenas. De acuerdo con los manuales dogmáticos de la época y siguiendo un decreto de IV Concilio de Letrán (1215) al Dios único y verdadero se le daban los siguientes atributos: eterno, inmenso e inmutable, incomprensible, omnipotente e in-

<sup>19</sup> Cfr. María Cristina de Salas Murillo, “El dictamen inédito de Alonso de la Vera Cruz a la obra catequética de Maturino Gilberti”, en *Evangelización y Teología en América (siglo XVI)*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1990, p. 1507-1520.

efable.<sup>20</sup> Por su parte, en la religión nahua los atributos de la divinidad según nos los presenta Sahagún en el libro VI del *Código Florentino*, son: “Invisible e impalpable”, (*Yohualli-ehécatl*); “el dueño del cerca y del junto” (*Tloque in Nahuaque*); “Aquel por quien se vive” (*Ipalnemoani*) “Nuestro Señor, dueño del cielo, de la tierra y de los muertos” (*Totecuyo in ilhuicahua in tlaltipacque in mictlane*) y “El que a si mismo se inventa” (*Moyocoyani*).<sup>21</sup>

En la versión de Sahagún del encuentro de los franciscanos con los sabios indígenas se menciona en primer lugar un atributo propio de la divinidad indígena que, aunque muy cercano al concepto cristiano, no aparece en el Concilio de Letrán: “Aquel por quien se vive” o “dador de la vida” (*Ipalnemoani*) En el texto castellano los frailes inclusive usan el término *Ipalnemoani*. Este pasaje dice así:

El señor que os venimos a predicar  
llámase fuente de ser y vida  
porque él da ser y vida a todas las cosas  
y por su virtud vivimos  
él es el verdadero *Ipalnemoani*  
al cual vosotros llamáis.  
Pero nunca le habéis conocido  
este nombre a sólo él conviene.<sup>22</sup>

Este discurso parece estar inspirado en los Hechos de los Apóstolos cuando se narra la visita de San Pablo al Areópago:

Atenienses, veo que vosotros sois, por todos los conceptos, los más respetuosos de la divinidad. Pues al pasar y contemplar vuestros monumentos sagrados he encontrado también un altar en el que estaba grabada esta inscripción: “Al Dios desconocido”. Pues bien, lo que adoráis sin conocer, eso os vengo yo a anunciar. (Hechos, 17, 22-23)

El texto nahua poca relación guarda con el texto castellano y menos con el pasaje bíblico. Su lenguaje corre en carriles distintos del pensamiento occidental. Los frailes en el texto nahua dicen a los sabios:

Y ahora haced favor de escuchar  
porque él es Dios (*ca in iehoatzin teuti*)  
El que se llama, el nombrado, Dador de la vida (*Ipalnemoani*)

<sup>20</sup> Denzinger, 259.

<sup>21</sup> León-Portilla, *Filosofía Náhuatl*, p. 164-171.

<sup>22</sup> *Colloquios*, cap. 9, texto castellano, p. 91.

Este nombre  
 corresponde a su ser  
 porque todo  
 lo que vive, se mueve, en el cielo en la tierra y en la región de los  
 muertos (*In ilhuicac, in tlaticpac, aun in mictlan*)  
 Gracias a él vive  
 porque él es quien da  
 la vida, el moverse,  
 la raíz de la vida,  
 la fuente de la vida...<sup>23</sup>

De los restantes atributos de la divinidad que aparecen en los *Colloquios*: eterno, principio de bondad y bienestar, inmutable, providente y omnipotente sólo tres corresponden a los del Concilio de Letrán: eterno, inmutable y omnipotente. Pero aun en éstos, la forma de expresarlos es más cercana al pensamiento nahua que al occidental cristiano. Al referirse a la idea de eterno, después de la exposición básica: “El siempre existía y tampoco tendrá fin”, el texto de los *Colloquios* entra en una declaración antropológica y dinámica: “nunca acabará, nunca experimentará cansancio, nunca tendrá alteración, jamás envejecerá” (no. 1218.1223). La inmutabilidad la presentan con las siguientes frases: “No se dirige ni a una parte ni a otra, no cambia de un sitio a otro porque siempre en todas partes existe, nada hay temporal en su divinidad” (no. 246-1249); y la omnipotencia en la forma siguiente: “Todo aquello puede, sea lo que fuere, que él quiera, así se hace luego, nadie lo impide, nada lo estorba” (no. 1260-1264).

El texto sobre la bondad de Dios parece una copia de las alabanzas de San Francisco. Dicen los *Colloquios*: “Él (Dios) es vida, vivir, alegría, bienestar, riqueza, verdad siempre” (no. 1243-1245), mientras que el Santo de Asís exclamaba: “Tu eres el gozo..., la alegría..., la hermosura..., la fortaleza”.<sup>24</sup>

### *El tema de la Iglesia*

Contemporánea a la llegada de los franciscanos a México fue la gran discusión en Europa sobre la reforma de la Iglesia. Los franciscanos, muy particularmente los “Doce primeros”, no eran ajenos a los temas

<sup>23</sup> *Ibid.*, cap. 9, texto nahua no. 1200-1210.

<sup>24</sup> “Alabanzas al Dios Altísimo”, en José Antonio Guerra, *San Francisco de Asís. Escritos, Biografías, Documentos de la época*, Madrid, BAC, 1980, p. 25.

reformistas. Para ellos, la idea de una iglesia sencilla, pobre y evangélica, con un papel secundario para los obispos, aunque un gran respeto al Romano Pontífice, eran parte de sus proyectos, como queda testimoniado en varios de sus documentos del siglo XVI.<sup>25</sup>

Como puede uno suponer, estos temas reformistas quedan fuera del ámbito doctrinal de los *Colloquios*. Sin embargo aunque el tema está expuesto en forma tradicional, no faltan elementos innovadores. De los tres capítulos en que se trata esta materia (cap. 2, 5 y 17)<sup>26</sup> el primero de ellos (cap. 2) está dedicado a explicar la organización de la Iglesia en la que se enfatiza la figura del Papa, nombrado en el texto náhuatl como “el gobernante en las cosas divinas en el mundo” (*in huey teiotica cemanaoac tlatoani*) Los *Colloquios* desarrollan este tema en tres puntos. Primero, el Papa es el vicario de Cristo en la tierra; segundo él es el encargado de conservar y guardar la sagrada escritura; y tercero él es el responsable de enviar misioneros a anunciar el mensaje evangélico a todo el mundo. Estos tres elementos eran parte de la figura papal en la teología contemporánea. Sin embargo, al igual que en el tema de la divinidad, estos conceptos toman la modalidad propia de la cultura nahua al ser expresados en este idioma. A los frailes les interesaba sobremanera dejar claro que el Papa era, antes que nada un “hombre, varón como nosotros” (*ce tlacatl oquichtli, in tiuhque tehoantin*, no. 154-155). Para referirse al título de “vicario de Cristo sobre la tierra” y a la idea “tiene las veces de Dios y su poder” que aparece en la versión castellana, el texto náhuatl de los *Colloquios* busca expresiones más precisas. “Vicario de Cristo”, o sea el que hace las veces de Cristo, se convierte en: “venerable imagen en la tierra, guarda él las cosas del verdadero Dios” (*tlalticpac ixiptlatzin, quimotlapielililia in nelli teutl tlatoani*, no. 158-159), y el concepto “tiene las veces de Dios y su poder” del texto castellano pasa a ser “el dador de la vida le hizo entrega por si mismo de su autoridad” (*In ipalnemoani oquimomaquili itechzinco ca iniuelitlitzin*, no. 160-162), expresiones con las que se acentúa el papel del Papa como custodio de lo sagrado, pero pierde relevancia su comparación con Cristo.

El papel del Papa como custodio de “todas las palabras divinas, el libro divino” (*in ixquich teutlatolli, in teuamuxtli*, no. 175-176) adquiere gran relevancia en este capítulo. La versión al náhuatl del texto castellano en que se explica la misión que el Papa da a los frailes es digna de mención. En el texto castellano se lee:

<sup>25</sup> Algunos de estos temas los he abordado en un trabajo que está por publicarse: “Felipe II y las órdenes religiosas. Iglesia mendicante contra iglesia benefical”.

<sup>26</sup> Del capítulo 17 conocemos su contenido sólo por el índice que de éste nos ofrece Sahagún.

Este gran Señor, Sancto Padre, también es mandado; mandóle y encargóle el solo verdadero Dios que informase a todos cuantos hay en el mundo en su sancta fe, dándoles a conocer quién él es, para que conociéndole, le sirvan y se salven.

La versión náhuatl dice:

Él, el sancto Padre, también dispone, ordena, se afana, para que el verdadero, el sólo único Dios, Señor, así sea dado a conocer, con la palabra divina, en todas partes de la tierra, por todas partes, a los hombres del mundo, para que puedan conocerle, para que puedan venerarle, y así puedan servirle, a él, Dios, Señor. (No. 182-193. Los subrayados son míos)

Además de la forma como se refiere el texto nahua al único Dios: *in nelli çan iceltzin teutl tlatoani*, o *in iehoatzin teutl tlatoani*, forma ya conocida, llama poderosamente la atención la equivalencia que dan los frailes a la “santa fe” del texto castellano (subrayados míos) con la “palabra divina”, (*teutlatoltica*) del texto nahua, o sea la Biblia. No está por demás recordar que esta equivalencia fue una de las discusiones más recias entre católicos y protestantes, y que finalmente el Concilio de Trento en su sesión IV decretó que “la fe” que se debía predicar a todo el mundo estaba contenido no sólo en la Biblia, sino también en las tradiciones no escritas.<sup>27</sup>

La figura del Papa sigue siendo muy relevante en el capítulo quinto en el que se trata de una manera más directa el tema la Iglesia. Es en esta parte en donde se muestran innovadores los *Colloquios* al rescatar como imagen de la Iglesia un concepto que varios siglos de luchas entre el Papa y el Emperador habían dejado arrumbado: “el reino de los cielos”, (*ilhuicac tlatocaiotl*). La edad media, al menos en el cristianismo occidental, a fuerza de insistir en el régimen canónico y clerical de la Iglesia, había provocado que ésta fuera perdiendo su sentido de misterio que encierra la frase que aparece continuamente en los evangelios: “reino de los cielos”. Los franciscanos en los *Colloquios* supieron entrelazar bien esta figura con la de Jesucristo que en cuanto hombre, (*inic oquictli*, no. 478) establece en la tierra su reino (*in tlalticpac onca*, *in itlatocaiotzin*, no. 582). Este reino se describe con la imaginería nahua: “aquí en la tierra estableció su reino, colocó su estera, su sitial, el que se llama reino de los cielos” (*In nican tlalticpac quimotlalili itlatocaiotzin, ipetlatzin, icoaltzin quimotequili: auh in iehoatl in, itoca ilhuicac tlatocaiotl*, no. 582-583). En este reino, que es la Iglesia católica, hay

<sup>27</sup> “Decreto sobre las Escrituras canónicas”, sesión IV del Concilio de Trento.

muy diferentes formas de bienes y riquezas “se guarda lo celestial, en su cofre, en su petaca, lo que pertenece al Dueño del cerca y del junto, cosas protegidas, bien custodiadas. Todo lo que es del señorío del Dador de la vida” (no. 593-596). Jesucristo aparece ahora en este texto como figura central, con todos los atributos de la divinidad, algunos de ellos totalmente nahuas. Jesucristo es: “El que es sólo Dios verdadero, Señor” (*In iehoatzin in can iceltzin nelli teutl tlatoani*, no. 580), “el inventor (creador) de la gente” (*in teiocoiani*, no. 581) “el que la hace libre” (redentor; *ioan temaquixtiani*, no. 581) “Dueño del cerca y del junto” (*Tloque nahuaque*, no. 593) y “el dador de la vida” (*Ipalnemoani*, no. 596). La figura del Papa que aparece en este capítulo está teológicamente mejor dibujada. Mientras que en el capítulo segundo se le presenta como “venerable imagen en la tierra” (*Talticpac ixiptlatzin*, no. 158), aquí en el capítulo quinto se convierte en “el que representa al dador de la vida, al señor nuestro, Dios nuestro Jesucristo” (*ca uel ixiptlatzin ipalnemoani, in totecuyo in toteeh in Jesu Xto*, no. 610-611). No todo, sin embargo, es innovación. Queda la imagen medieval de la autoridad universal del Papa. El texto nahua lo dice en la siguiente forma: “El sancto Padre gobierna en todo, lleva la delantera a todos, a los grandes gobernantes de la tierra, los nombrados reyes, también al gran gobernante, el emperador” (no. 612-615).

### Conclusión

El breve examen de estos temas nos ayuda a comprender algunos aspectos relacionados con el origen de este texto y con el complejo proceso de la cristianización de los pueblos indígenas. Tal como lo indica la doctora Burkhart en su artículo “Doctrinal Aspects of Sahagún’s *Colloquios*”, hay notables diferencias entre los textos de los *Colloquios* y los que se encuentran en catecismos, sermones y otra literatura religiosa escrita por los franciscanos a partir de 1540. En lo que se refiere al tema de la divinidad, partiendo de la redacción que ahora conocemos, puede deducirse que tuvo como base un texto escrito dentro de un marco teológico muy arcaico. Puntos tan importantes, plenamente desarrollados en la teología escolástica, como las relaciones y atributos de las personas de la Santísima Trinidad, son pasados por alto o libremente interpretados. En el tema de la iglesia se desconocen asuntos tan primordiales como la cuestión del papel de la tradición en la fe. Un lenguaje así era impensable en 1564, fecha en la que sabemos Sahagún, junto con sus estudiantes, estaba trabajando en la redacción final a este texto. Este análisis interno del texto confirma el dicho de

Sahagún sobre los “papeles y memorias” de los primeros franciscanos que sirvieron de base al texto que ahora conocemos y de cuya existencia algunos investigadores han dudado. Nos señala, además, la libertad que se tomaron los primeros franciscanos en su acercamiento inicial a las religiones indígenas. Este hecho no era insólito. Contaban con una amplia tradición en el pensamiento y prácticas de los franciscanos durante el medioevo. Entre otros tenemos los casos del franciscano inglés Roger Bacon que intentó organizar toda la sabiduría occidental de su tiempo hacia un único fin: la persuasión o conversión de los infieles.<sup>28</sup> Por su parte el mallorquín Raimundo Lullio, conectado de una manera muy cercana con el movimiento franciscano, proponía que el mejor método evangelizador debía estar basado en una síntesis de la filosofía musulmana, la cábala judía, la filosofía occidental y la teología cristiana.<sup>29</sup>

Este tipo de acercamiento a la sabiduría indígena, en la que inicialmente pudo haber participado el docto franciscano, maestro de la universidad de París, fray Juan de Tecto, está atestiguado por fray Pedro de Gante que escribiendo a Felipe II en 1558 dice que mientras que la gente común por cerca de tres años —cinco dice Motolinía— huía de los frailes, los señores y principales iban alumbrándose algún poco y conociendo al Señor; y [yo] procuraba siempre de aficionarlos al yugo suave del Señor y a la Corona Real por buenas palabras y halagos y otras veces por temores, aconsejándoles y declarándoles la diferencia sin comparación que había de servir a Dios y a la Corona Real a servir al demonio y estar tiranizados,<sup>30</sup> texto que nos recuerda el método idealizado en los *Colloquios*.

Con estas observaciones no se intenta justificar todo el contenido narrativo de los *Colloquios*; sólo se pretende señalar que esta obra nos abre importantes rutas para internarnos en el proceso de la cristianización de los pueblos indígenas. Junto con otros documentos contemporáneos, los *Colloquios* indican que tal proceso fue complejo, sujeto a cambios, realizado a veces con idealismo y optimismo, otras con frustración y desánimo. Toda la obra de Sahagún es un prototipo de estos cambios; los mismos altibajos que encontramos en la *Historia*

<sup>28</sup> Cfr. Davide Bigalli, “Giudizio escatologico e tecnica di missione nei pensatori francescani: Ruggero Bacono”, *Espansione del Francescanesimo tra Occidente e Oriente nel Secolo xiii. Atti del vi convegno internazionale*, Assisi, 1978, 152-86.

<sup>29</sup> Un estudio interesante de este tema se encuentra en Miquel Batllori, “Teoria ed azione missionaria in Raimondo Lullo”. *Espansione del Francescanesimo tra Occidente e Oriente nel Secolo xiii. Atti del vi convegno internazionale*, Assisi, 1978, 189-211.

<sup>30</sup> Carta de fray Pedro de Gante a1 Rey D. Felipe II, México, 23 de junio de 1558. Usa la edición de Ernesto de la Torre Villar, *Fray Pedro de Gante. Maestro y civilizador de América*, México, Seminario de Cultura Mexicana, 1973, 109.

*de las Cosas de la Nueva España* los vemos en los *Colloquios*: primero, animado a recoger la memoria y papeles de sus hermanos que iniciaron la cristianización; después, interesado en darles una forma “congrua y limada” con los estudiantes trilingües de Tlatelolco; finalmente, ya con el permiso de publicación, renuente a darlos a la imprenta por razones indagadas por muchos, pero no del todo claras. Sahagún, luz que alumbró nuestra mente para entender el mundo clásico indígena, sigue siendo un misterio para sus admiradores.