

Patrick Saurin. 2021. *La fin du monde aztèque. Entre dieux morts et violence monothéiste*, presentación de Daniel Dubuisson. Grenoble: Jérôme Millon. 359 pp.

Mario Alberto SÁNCHEZ AGUILERA

<https://orcid.org/0000-0001-8097-1912>

Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Facultad de Filosofía y Letras

albertosancheza@filos.unam.mx

El fin del México prehispánico es un tema que ha sido abordado desde diversas perspectivas —la guerra de conquista, las epidemias, la evangelización, entre muchas más— y disciplinas —la historia, la antropología, la biología, etcétera—. En *La fin du monde aztèque*, Patrick Saurin se acerca a esta materia desde la teoría de los *actos de habla*, tomando como campo de análisis los *Colloquios y doctrina christiana* de fray Bernardino de Sahagún. Existen varias posturas sobre este libro. Algunos autores consideran que es una obra doctrinal producto de la inventiva de Sahagún y un grupo de intelectuales nahuas, y que las pláticas contenidas en él nunca tuvieron lugar; mientras que otros ven en los *Colloquios* el registro puntual de un hecho histórico que tuvo lugar en el año de 1524, cuando, recién llegado a la Nueva España, un grupo de doce franciscanos entabló una serie de conversaciones con algunos sacerdotes y miembros de la élite indígena, a fin de exhortarlos a convertirse voluntariamente al cristianismo.

A partir de los *Colloquios*, Patrick Saurin formula cinco preguntas clave que abordará a lo largo de los nueve capítulos de su libro: 1) ¿por qué es mejor un dios único que muchos dioses?; 2) ¿se pueden identificar relaciones de poder en las conversaciones entre españoles e indígenas?; 3) ¿los *Colloquios* y el *Requerimiento* pueden considerarse textos performativos?; 4) ¿qué se puede decir de la conversión y la colonización, luego de tomar en cuenta otras controversias religiosas y el psicoanálisis?; y 5) ¿qué se puede aprender de la confrontación entre el pensamiento náhuatl y la filosofía de Aristóteles? El libro abre con una reflexión sobre “el descubrimiento de un mundo ya existente” y lleva al lector a reflexionar sobre la propuesta de Serge Gruzinski (2006) en cuanto a los procesos de *mundialización*



que tuvieron lugar durante las expediciones y los *descubrimientos* de los europeos en el resto del mundo.

El segundo capítulo proporciona al lector un nutrido estado de la cuestión referente a la autenticidad del texto de los *Colloquios*, su valor histórico y su autoría. Recorre los principales trabajos sobre dicha obra y expone las diversas posturas de los estudiosos. La bibliografía consultada para esta parte es muy completa. En los siguientes dos capítulos se presenta la transcripción paleográfica, tanto del texto en náhuatl como de la traducción de fray Bernardino al castellano (capítulo III), así como la traducción de ambas versiones al francés (capítulo IV). El libro también contiene una bella reproducción fotográfica de los 13 capítulos que lograron sobrevivir hasta ahora del texto de los *Colloquios y doctrina christiana*, resguardados en el Archivo Secreto del Vaticano. Tanto la transcripción paleográfica como la traducción están precedidas de una amplia nota en la que el autor explica y justifica sus parámetros, estrategias y decisiones de traducción.

El aparato crítico que acompaña ambas transcripciones paleográficas destaca por advertir las diferencias con las ediciones anteriores (Póu y Marti 1924; Nuttal 1927; Lehmann 1949; Durán y García 1979; Klor de Alva 1980; León-Portilla 1986; Duverger 1987). Las notas de la traducción del texto castellano al francés solamente aclaran las diferencias entre las decisiones de traducción de Saurin y las de Duverger. Por su lado, las de la traducción del texto náhuatl al francés destacan las diferencias con las demás traducciones existentes del texto náhuatl.

A partir de los postulados de la traductología, particularmente los de Friedrich Schleiermacher, el autor elige ponerse del lado del texto fuente y decide llevar al lector hasta el mundo de los indígenas: “Me suis attaché à conduire le lecteur dans le monde nahuatl, plutôt que de placer les chefs et les prêtres mexicains dans notre propre monde et risquer de dénaturer leurs propos en les reformulant selon notre propre mode d’expression” (p. 141).¹ Así, intenta enviar al lector al pasado, poniendo atención en la diferencia lingüística y cultural del texto fuente, aquello a lo que en *translation studies* se conoce como *extranjerización*. Tal es, siguiendo los postulados de Antoine Berman (2005), la ética de nuestro traductor. En consecuencia, Saurin decide conservar la extrañeza del texto y, en algunos casos,

¹ “Me he esforzado por llevar al lector al mundo náhuatl, en lugar de situar a los jefes y sacerdotes mexicanos en nuestro propio mundo y arriesgarme a distorsionar sus palabras al reformularlas en nuestra propia forma de expresión” (traducción de las editoras).

la literalidad, como el lector bien puede atestiguarlo en el caso de los difrasismos. En lugar de traducir el binomio por el significado al que refiere, decide registrarlo en francés de manera literal y, en una nota, explicar el significado y la función de dicha frase dentro del texto. Por ejemplo: *in atl in tepetl* aparece como “l’eau, la montagne” (“el agua, la montaña”), y en una nota se explica por qué este binomio refiere a un poblado. También conserva varias palabras en náhuatl, aquellas que refieren a aspectos emblemáticos de la cultura indígena, y en notas explica el ámbito religioso, social o político al que éstas aluden. Sin embargo, hacen falta algunas marcas tipográficas o notas aclaratorias para advertir ciertos aspectos del texto fuente. A menos que se tenga la transcripción paleográfica a la vista —lo cual no resulta factible, porque está en un capítulo aparte—, el lector no puede advertir en qué casos de la traducción una palabra refiere a un préstamo en castellano en el texto fuente. Siguiendo la lógica de la nota de traducción, donde se aclara que los referentes culturales nahuas, como *tzitzimime* y *coleletin*, por ejemplo, aparecen en cursivas, asimismo, palabras como *papa* o *santo padre* deberían aparecer en cursivas, pues son referentes culturales europeos que en el texto náhuatl se integraron como préstamos.

En el capítulo 5, el autor analiza los diálogos presentes en el libro de los *Colloquios*, a partir de la traducción al francés que proporcionó en el capítulo anterior. El autor expone los pormenores de estos diálogos en su justa medida. En primer lugar, advierte que han llegado hasta nosotros después de un proceso de censura ejercida por Sahagún y sus colaboradores y, en segundo, que cuando dichos encuentros tuvieron lugar, solamente debió de haber estado presente un grupo muy reducido de personas que, de ambos lados, representaba al resto de la población: los frailes por todos los españoles y los nobles indígenas por todos los nativos. Según Saurin, en los *Colloquios* se hacen presentes dos tipos de lenguaje: el de los frailes, fluido y directo, y el de los indígenas como un ensamble de palabras llenas de difrasismos con un sentido no fijo:

La phrase de l’espagnol, langue latine, construit son sens en suivant un processus de linéarité conforté peut-être par le mouvement rectiligne de l’écriture alphabétique sur la page. Le nahuatl des dignitaires de Mexico semble davantage attaché à un dispositif de juxtapositions qui n’est pas sans évoquer l’écriture pictographique qu’ils utilisaient (p. 195).²

² “La frase en español, una lengua latina, construye su sentido siguiendo un proceso de linealidad, quizá reforzado por el movimiento rectilíneo de la escritura alfabética en la pági-

En el capítulo 6, Saurin desarrolla su análisis del discurso inmerso en el libro de los *Colloquios*, desde cómo funcionan los paralelismos y difrasismos, hasta quiénes y en qué sentido los usan. Evidencia, en primer lugar, el claro desequilibrio en el uso de la palabra, pues de los 30 capítulos que el libro tuvo originalmente, sólo en cinco de ellos se consignó la voz de los dignatarios y sacerdotes indígenas. Además, las mínimas oportunidades que tuvieron los indígenas de ejercer la palabra se encuentran entre los “macroturnos” de los frailes. Este mismo desequilibrio también aparece en el nivel léxico, pues el sufijo honorífico *-tzin* solamente se encuentra ligado a las figuras religiosas y políticas europeas. En este apartado hay dos tablas; en una proporciona los difrasismos que aparecen en los *Colloquios*, con su significado y el número de veces de su aparición. En la otra identifica quiénes los usan (franciscanos, nobles indígenas y sacerdotes indígenas). Es este capítulo donde el autor también aprovecha para acentuar lo que él llama “le parti pris” o “toma de partido” por parte de los estudiosos, y lanza una dura crítica a los trabajos de José María Póu y Marti (1924), Zelia Nuttal (1927), Ángel María Garibay (1953), Walter Lehmann (1949), Miguel León-Portilla (1986), Christian Duverger (1987), Ana de Zaballa Beascoecha (1990) y Danièle Dehouve (2000), que a pesar de sus diversos enfoques, parecen, de acuerdo con Saurin, tomar partido a favor de los españoles, al destacar el heroísmo de los conquistadores o la entrega de los franciscanos y sus habilidades en la lengua náhuatl. Esto, según el autor, es minimizar el genocidio y la destrucción que implicó la conquista. Estos juicios de valor por parte del autor —los cuales abundan a lo largo del libro— vienen acompañados en muchas ocasiones de citas de otros autores usadas de un modo un tanto tendencioso: “Pour paraphraser Benjamin, ces historiens endossent les habits des franciscains, s’épanchent longuement sur leurs oeuvres et font peu de cas des vaincus” (p. 237).³

El capítulo 7 se enfoca en analizar y comparar los *Colloquios* con el *Requerimiento*, un texto elaborado por el jurista Juan López de Palacios Rubio en 1513, donde, en términos legales, se les pedía a los indígenas que depusieran las armas, y aceptaran el cristianismo y las instituciones europeas

na. El náhuatl de los dignatarios de la ciudad de México parece más apegado a un dispositivo de yuxtaposiciones que recuerda la escritura pictográfica que utilizaban” (traducción de las editoras).

³ “Parafraseando a Benjamin, estos historiadores se ponen la ropa de los franciscanos, hablan ampliamente de sus obras y prestan poca atención a los vencidos” (traducción de las editoras).

como forma de vida, un documento que ya en otro momento había analizado Andrew Laird (2005) y cuyo trabajo, por cierto, se encuentra ausente en la bibliografía del libro *La fin du monde aztèque*. A partir de la teoría de los actos de habla de John L. Austin, los dos textos son sometidos a escrutinio, si bien el autor pareciera prestar mucha más atención a la teoría austiniana que al texto de los *Colloquios*. El autor nos dice que tanto para los indígenas que fueron coaccionados por medio de los discursos de los doce franciscanos como para los que se sometieron a la lectura del requerimiento, la fuerza de estos actos de habla no residió en los textos en sí —en su formalismo, en su carácter convencional o en la sinceridad que les falta—, sino en el equilibrio de poder dentro del cual encajaban: la derrota consumada de los indios ahora sometidos a los españoles. Es decir, se trata de textos sumamente violentos, inmersos en un desequilibrio epistemológico, donde los españoles, ya sean frailes o conquistadores, propician un supuesto diálogo en sus propios términos —lingüísticos, legales y religiosos—, donde la consigna principal es la conversión/aceptación o el castigo.

El siguiente capítulo (8) pone en la balanza encuentros similares al de los *Colloquios* en diversas latitudes: el caso de la *Crónica de Guinea* de Gomes Eanes de Zurara, los jesuitas y los capuchinos en Brasil, los jesuitas y su diálogo con los budistas, sintoístas y confusionistas en Japón y los diálogos que tuvieron lugar en el sur de China y el Tibet. Dedicó un apartado a la llamada *controversia de Valladolid* entre Juan Ginés de Sepúlveda y fray Bartolomé de las Casas. El último capítulo resulta bastante extraño y pareciera no seguir el hilo conductor del resto del libro. Sin mayor justificación, el autor decide comparar la *phronesis* aristotélica y la ética levinasiana con la *tlamatiliztli* o “sabiduría” de los mexicas. Esto lo hace enfocándose particularmente en el difrasismo náhuatl *in ixtli in yollotl*, “el rostro, el corazón”, y contrastándolo con la teoría de Emmanuel Levinas sobre el rostro del hombre.

Un gran desacierto de este libro, y que se relaciona directamente con su objeto de estudio, es que las hipótesis y las conjeturas a las que llega el autor están basadas en un supuesto. A pesar de no pronunciarse explícitamente respecto a la historicidad de los *Colloquios*, Saurin parece estar convencido de que en el año de 1524 tuvieron lugar estas pláticas entre doce frailes y los miembros de la élite indígena. Supone que el original de las pláticas que encontró Sahagún estaba escrito en castellano y que la versión náhuatl se debe al propio fraile. Admite la intervención de este fraile y de letrados nahuas en la confección de la versión de los *Colloquios* que hoy conocemos;

sin embargo, el lector advertirá que los discursos de los *Colloquios* son tratados como si efectivamente hubieran salido de las bocas de los evangelizadores y los sacerdotes indígenas: “Les rencontres se sont étalées dans le temps, ce qui laissait aux frères un temps suffisant pour préparer leurs interventions” (p. 41), “les franciscains ont adressé aux dignitaires indiens au moins deux injonctions particulières”, “c’est une menace sous condition que les franciscains profèrent au chapitre huit”, “auparavant, les frères avaient légitimé le recours à cette violence” (p. 253).⁴ En esta parte del libro ya no es Sahagún ni sus colaboradores nahuas quienes hablan y ninguno de esos diálogos obedece a la supuesta *edición* llevada a cabo por este grupo.

La postura del autor con respecto a este tema lo lleva a emitir algunos juicios que difícilmente podrían sostenerse, como atribuir la redacción de la copia “en castellano” que llegó a manos de Sahagún —copia que, por cierto, nunca se ha encontrado— a fray Toribio de Benavente: “Rappelons que Sahagún n’arrive au Mexique qu’en 1529. Par ailleurs, dans la mesure où le franciscain sous-entend que les écrits retrouvés étaient en espagnol, je pense que l’on peut en attribuer la paternité à Motolinía qui avait participé aux rencontres de 1524” (p. 41).⁵ O poner nombre a quienes, en el caso de que así haya sido, sirvieron como intérpretes durante los encuentros entre frailes e indígenas: “Il ne faut pas par ailleurs sous-estimer le travail des interprètes indiens dans la préparation des rencontres, le déroulement des échanges et leur retranscription. Pedro de Gante, Malintzin et Gerónimo de Aguilar pourraient également avoir apporté leur concours” (p. 48).⁶ Incluso hasta sugerir que las traducciones de la Sagrada Escritura pronunciadas por los frailes durante los encuentros ya estaban traducidas al náhuatl y las habían tomado de escritos previos:

⁴ “Los encuentros se escalonaron en el tiempo, lo que dio a los frailes tiempo suficiente para preparar sus intervenciones”; “los franciscanos dirigieron al menos dos requerimientos particulares a los dignatarios indígenas”; “es una amenaza condicional que los franciscanos profieren en el capítulo ocho”; “previamente, los frailes habían legitimado el uso de esta violencia” (traducción de las editoras).

⁵ “Hay que recordar que Sahagún no llegó a México sino hasta 1529. Por otra parte, debido a que el franciscano da a entender que los escritos encontrados estaban en castellano, creo que podemos atribuir su autoría a Motolinía, quien había participado en las reuniones de 1524” (traducción de las editoras).

⁶ “Por otra parte, no hay que subestimar la labor de los intérpretes indígenas en la preparación de los encuentros, el desarrollo de los intercambios y su transcripción. Pedro de Gante, Malintzin y Gerónimo de Aguilar pudieron haber contribuido también” (traducción de las editoras).

[...] les interventions des franciscains présentent un contenu stéréotypé puisqu'elles sont constituées pour une bonne part de passages des Écritures. On peut raisonnablement penser que ces textes traduits en nahuatl, utiles au travail d'évangélisation, étaient déjà à disposition des franciscains qui ont pu les utiliser lors des discussions (p. 47).⁷

De ser así, habría que hacerse varias preguntas: ¿por qué Motolinía nunca menciona en sus obras haber presenciado tan importante hecho para la empresa evangelizadora? ¿o por qué no hay siquiera un grado mínimo de intertextualidad entre los *Colloquios* y las crónicas de fray Toribio de Benavente Motolinía, si él fue el autor de ambos escritos? De haber estado presentes Pedro de Gante, Gerónimo de Aguilar o Malintzin, ¿por qué Gante nunca lo menciona en sus diversas cartas, o por qué Bernal Díaz o ningún otro cronista dicen nada al respecto? Para el año de 1524, cuando los franciscanos estaban recién llegados y ni siquiera había gramáticas ni vocabularios del náhuatl, ¿era plausible que ya existieran traducciones de la Sagrada Escritura a esta lengua?

Y es que aunque el libro *La fin du monde aztèque*, como bien lo menciona el autor en varias ocasiones, pretende rescatar la memoria olvidada de los antiguos mexicanos: “Le présent ouvrage inscrit modestement dans ce sillon son dessein de contribuer au sauvetage de la mémoire oubliée et confisquée des anciens Mexicains” (p. 22)⁸ y hacer oír las voces de los mexicas: “Au départ, il s’agissait pour moi de faire entendre les voix des Mexicas” (p. 330),⁹ los *Colloquios* están muy lejos de ser la fuente idónea para este ejercicio. El contexto histórico en el que se elaboraron estas pláticas —40 años después del supuesto acontecimiento— y los artífices de los diálogos —un fraile y varios letrados indígenas nacidos y criados como buenos cristianos— sitúan al libro de los *Colloquios* exactamente en el lado opuesto al que supone el autor. El género del coloquio tenía como principal característica, en el siglo XVI, la ficción. Se trata de un diálogo que tiene lugar en circunstancias idóneas en pro de un desenlace perfecto, donde a partir del razonamiento entre las partes involucradas termina imperando

⁷ “[...] los discursos de los franciscanos presentan un contenido estereotipado, ya que consisten en gran parte en pasajes de las Escrituras. Es razonable pensar que estos textos traducidos al náhuatl, útiles para la labor de evangelización, ya estaban a disposición de los franciscanos que pudieron utilizarlos durante los debates” (traducción de las editoras).

⁸ “Este libro es un modesto intento de contribuir al rescate de la memoria olvidada y confiscada de los antiguos mexicanos” (traducción de las editoras).

⁹ “Al principio, quería hacer oír las voces de los mexicas” (traducción de las editoras).

la verdad o el punto de vista del grupo en el poder. En este sentido, los *Colloquios* de Sahagún, y aquí habría que subrayar este último punto, son producto, precisamente, del diálogo entre un fraile y varios intelectuales nahuas que, inventándose un pasado ideal para la empresa evangelizadora franciscana, muestran a sus contemporáneos cómo sus antepasados terminaron “convenciéndose”, a partir de las “buenas razones” de los frailes, de que el cristianismo y el dios único eran superiores a su antiguo sistema de creencias. Y es este punto en el que el libro *La fin du monde aztèque* toma lo ficticio como real y pone en boca de los primeros doce franciscanos y de los antiguos sacerdotes y miembros de la élite las palabras salidas de la inventiva de fray Bernardino y su grupo de colaboradores nahuas.

En suma, *La fin du monde aztèque. Entre dieux morts et violence monothéiste* es un libro que oscila entre la monografía y el ensayo. Presenta una traducción de gran calidad del texto náhuatl al francés y expone análisis bastante eruditos que rescatan teorías contemporáneas de la lingüística y el análisis del discurso, al aplicarlas para dar cuenta de cómo, a través de un diálogo entre dos entes desconocidos, intraducibles y poco fiables entre sí, el mundo de una de las partes fue avasallado por medio de la palabra. A su vez, afloran en la obra innumerables juicios de valor, sentencias virulentas en contra de los evangelizadores y conquistadores, que en no pocas ocasiones se extienden hasta la persona de aquellos estudiosos que se han acercado antes al libro de los *Colloquios*. Por momentos, el libro pareciera ser un texto de protesta, un manifiesto abierto en contra de los evangelizadores y sus métodos, y en contra de todo aquél que en la historiografía haya osado dar cuenta de ellos.

Referencias

- Berman, Antoine. 2005. *La traducción como experiencia de lo/del extranjero*. Traducción de Claudia Ángel y Martha Pulido. Medellín: Universidad de Antioquía.
- Dehouve, Danièle. 2000. “Un dialogue de sourds. Les Colloques de Sahagún”. En *Les rituels du dialogue. Promenades ethnolinguistiques en terres amérindiennes*, edición de Aurore Monod Becquelin y Philippe Erikson, 199-234. Nanterre: Société d’ethnologie.
- Durán, Juan Guillermo, y Rubén Darío García. 1979. “Los ‘coloquios’ de los ‘doce apóstoles’ de México. Los primeros albores de la predicación evangélica en el Nuevo Mundo”. *Teología* 34: 131-185.

- Duverger, Christian. 1987. *La conversion des Indiens de Nouvelle-Espagne*. Paris: Seuil.
- Garibay K., Ángel María. 1953. *Historia de la literatura náhuatl*. México: Porrúa.
- Gruzinski, Serge. 2006. *Les quatre parties du monde. Histoire d'une mondialisation*. Paris: Points Histoire.
- Klor de Alva, Jorge. 1980. "The Aztec-Spanish Dialogues of 1524". *Alcheringa Ethnopoetics* 4 (2): 51-193.
- Laird, Andrew. 2015. "The teaching of latin to the native nobility in Mexico in the mid-1500s. Contexts, methods, and results". En *Learning latin and greek from antiquity to the present*, edición de Elizabeth P. Archibald, William Brockliss y Jonathan Gnoza, 118-135. Cambridge: Cambridge University.
- Lehmann, Walter. 1949. *Sterbende Götter und christliche Heilsbotschaft. Wechselreden indianischer Vornehmer und spanischer Glaubensapostel in Mexiko, 1524*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.
- León-Portilla, Miguel. 1986. *Coloquios y doctrina cristiana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Nuttall, Zelia. 1927. "El libro perdido de las pláticas o Coloquios de los Doce primeros misioneros de México". *Revista Mexicana de Estudios Históricos* 1: 101-152.
- Póu y Marti, José María. 1924. "El libro perdido de las pláticas o coloquios de los doce primeros misioneros de México". En *Miscellanea Francesco Ehrle, Scritti di Soria e Paleografia, Vol. 3, Per la storia ecclesiastica e civile dell'età di mezzo*, 281-333. Ciudad del Vaticano: Biblioteca Apostólica Vaticana.
- Zaballa Beascochea, Ana de. 1990. *Transculturación y misión en Nueva España*. Pamplona: Universidad de Navarra.