Danièle Dehouve

2002 : « Un diálogo de sordos : Les Coloquios de Sahagún », *Estudios de Cultura Náhuatl*, 33, p. 185-216.

UN DIÁLOGO DE SORDOS: LOS *COLOQUIOS* DE SAHAGÚN

DANIÈLE DEHOUVE
CNRS, París (UMR 7535)*

Los evangelizadores llegaron poco después de los conquistadores de México. En 1524, los doce primeros franciscanos mandados por el Papa Adrián VI y el emperador Carlos V emprendieron la conversión de los súbditos del imperio mexica. Estos primeros contactos entre dos mundos que se ignoraban hablan a nuestra imaginación, cuanto y más disponemos de un texto estupendo, redactado en el siglo XVI, que, aparentemente, proporciona una respuesta a nuestros interrogantes: ¿Cuál fue el contenido de los primeros diálogos entre los sacerdotes indígenas y españoles? ¿Cuáles fueron las preguntas y las respuestas, los argumentos y las refutaciones planteados por unos y otros?

Dicho texto es un libro intitulado: *Colloquios y doctrina christiana con que los doze frayles de San Francisco enbiados por el Papa Adriano Sesto y por el Emperador Carlos quinto convirtieron a los indios de la Nueva España en lengua Mexicana y Española*. Lo conocemos desde 1922, fecha que fue la de su descubrimiento en el *Archivo Secreto Vaticano* de Roma. Su promotor fue nada menos que fray Bernardino de Sahagún. Son fascinantes sus *Coloquios* porque se presentan como una verdadera plática entre los doce franciscanos, los señores y los sacerdotes indígenas, y nos dan la impresión de asistir a través de los siglos al primer encuentro entre dos continentes.

Sin embargo, es legítimo preguntarse si fue realmente el caso y, en primer lugar, precisar las condiciones de elaboración de este documento. En el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco donde reunió a sus informantes de mayor edad y a algunos jóvenes indígenas educados en tres lenguas, náhuatl, latín y español, Sahagún ideó la redacción de esta obra, cuarenta años después del evento que comemoraba:

> Hará a el propósito de bien entender la presente obra, prudente lector, el saber que esta doctrina con que aquellos doze apostólicos predi-

* Este artículo fue publicado por primera vez en: Aurore Monod Becquelin et Philippe Erikson: *Les rituels du dialogue*, Nanterre, Société d'ethnologie, 2000: 199-234.

> cadores (...) a esta gente desta Nueva España començaron a conuertir a estado en papeles y memorias hasta este año de mil quinientos y sesenta y quatro, porque antes no vuo oportunidad de ponerse en orden ni conuertirse en lengua mexicana bien congrua y limada: la qual se boluió y limó en este Colegio de Santa Cruz del Tlatilulco este sobredicho año con los colegiales más habiles y entendidos en lengua mexicana y en la lengua latina que hasta agora se an en el dicho colegio criado; de los quales uno se llama Antonio Valeriano, vezino de Azcapuçalco, otro Alonso Vegerano, vezino de Quauhtitlán, otro Martín Iacobita, vezino deste Tlatilulco y Andrés Leonardo, también de Tlatilulco. Limóse asimismo con quatros viejos muy pláticos, entendidos ansí en su lengua como en todas sus antigüedades.[1]

Sahagún describe claramente el método utilizado: 1° la obra se fundamenta en los "papeles y memorias" redactados por los primeros franciscanos. 2° El trabajo de Sahagún, ayudado por los "colegiales" y los "viejos" consistió en "ponerse en orden y convertirse en lengua mexicana" dichos papeles y memorias. Es cierto que estas informaciones quedan lo suficientemente imprecisas para que un debate y hasta una polémica hayan nacido entre los investigadores a propósito de la autencidad de los discursos recopilados en los *Coloquios*.[2] Sin embargo, ésta no es la pregunta que vamos a examinar aquí, sino más bien la que sigue: ¿Es posible dialogar sin cuadros culturales? Y si tal no es el caso, ¿cuáles fueron las concepciones del diálogo puestas en juego por los franciscanos y los indígenas?

La pérdida de una gran parte de los *Coloquios* vuelve la respuesta más difícil aún. El texto que ha llegado hasta nuestros días consta de un solo libro sobre los cuatro previstos, y, para este libro, de sólo catorce de los treinta capítulos anunciados. Este único libro contiene "las pláticas confabulaciones y sermones que vuo entre los doze religiosos y los principales y señores y satrapas de los ydolos hasta que se rindieron a la fe de nuestro Señor Jesu Cristo y pidieron con gran instancia ser baptizados" (*Coloquios*...: 75). Los términos "pláticas confabulacio-

[1] Fray Bernardino de Sahagún: *Coloquios y Doctrina christiana... Los diálogos de 1524 según el texto de Fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas*, edición facsimilar del manuscrito original, paleografía, versión del náhuatl, estudio y notas de Miguel León-Portilla, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1986: 75. De ahora en adelante, nos referiremos a este texto como *Coloquios*...

[2] Los autores y el contenido del debate fueron presentados por Jorge Klor de Alva, 1982. Cabe señalar la toma de posición a favor de una autencidad total por Sybille de Pury Toumi, 1992, así como la de Christian Duverger, 1987: 40: "Cortés fue quien ideó este encuentro "de cúpula" entre los antiguos jefes aztecas y los doce franciscanos enviados por el papa". Mi posición personal consiste en considerar los *Coloquios* como un texto redactado en 1564 que responde a reglas retóricas precisas que serán detalladas en este artículo.

nes" corresponden a los capítulos I a VII, y él de "sermones", a los capítulos IX a XIV.

En efecto, el libro empieza con los discursos dirigidos por los doce franciscanos a los nobles indígenas (capítulos I a V), la respuesta de los nobles y la convocación de los sacerdotes indígenas (capítulo VI), la respuesta de los sacerdotes indígenas (capítulo VII) y la respuesta de los doce franciscanos (capítulo VIII). Los capítulos siguientes, que proponemos nombrar "sermones" se dedican a exponer algunos puntos de la doctrina católica. El capítulo XVI, hoy perdido, pero registrado por Sahagún como todos los que siguen, reinicia las "pláticas", al aportar los sacerdotes indígenas una nueva contradicción, a la cual los doce franciscanos contestan con los sermones de los capítulos XVII a XX. De nuevo se reinician las "pláticas" en el capítulo XXI al anunciar los sacerdotes indígenas su deseo de convertirse, y prosiguen en el capítulo XXII con la respuesta de los doce. Los capítulos XXIII a XXV privilegian el sermón con la exposición de algunos puntos de doctrina, y, en el capítulo XXVI, los indígenas manifiestan de nuevo su deseo de conversión. Después de dos últimos capítulos de sermones, el primer libro termina con una reunión de los nobles y los sacerdotes indígenas, quienes entregan sus ídolos a los franciscanos y abjuran de sus dioses en presencia de sus familias.

En consecuencia, los *Coloquios* aparecen como una alternancia entre "pláticas" y "sermones" que empiezan con la primera toma de contacto y terminan con la conversión de los indígenas. Si los "sermones" no presentan mucho interés para el punto de vista que queremos desarrollar a continuación, en cambio, las "pláticas" se prestan a un análisis en término de "diálogos".

Los lingüistas acostumbran considerar que la comunicación verbal obedece a ciertas exigencias. Existe un código de comportamiento que siguen los dos interlocutores y la persona que hace la pregunta espera que la respuesta sea conforme a ciertas reglas. Se supone que dichos principios de organización de la conversación son universales: "Sea informativo, sea verídico, sea pertinente, sea claro".[3] Sin embargo, estos estudios lingüísticos sólo están dirigidos hacia la conversación diaria. Ahora bien, las sociedades distinguen varias clases de situaciones dialógicas, aparte de la conversación cotidiana.

Así pues, la primera pregunta que cabe hacer a propósito de los *Coloquios* de Sahagún sería: ¿A qué tipo de diálogo corresponden, para los españoles por un lado, y para los indígenas por el otro? Nuestra

[3] Entre otras referencias, véase Grice 1975, citado en Moeschler y Reboul 1994: 204 y una discusión de esta tésis en Elinor Ochs Keenan 1976.

respuesta será: corresponden para los españoles a un diálogo didáctico, tipo bien conocido en la literatura occidental. En cambio, para los indígenas, pertenecen al género de los "diálogos ceremoniales". Dicho esto, es legítimo preguntarse cuáles son las reglas propias de cada tipo de diálogo. Y si los tipos de diálogos son distintos, si sus reglas difieren, entonces ¿qué comunicación se estableció entre los indígenas y los españoles?

I. El diálogo didáctico

Los *Coloquios* constituyen un ejemplo representativo de los diálogos didácticos corrientes en el Occidente. A menudo, en efecto, la enseñanza se realizaba mediante un diálogo, tanto en la literatura profana como religiosa. La conversación permitía a la vez plantear un problema y dirigirse hacia su resolución, al proponer en alternancia afirmaciones y objeciones.

1. *Aporias*, quaestiones et reponsiones

Al nacer el diálogo entre los griegos e imponerse como el camino principal que llevaría al conocimiento, ocupó un lugar a la vez lógico y retórico. Platón fue el primer autor de una serie de *Diálogos*, es decir, de textos escritos que aparentaban ser una conversación en la cual Sócrates, su maestro, ocupaba el papel principal. Según el filósofo, el diálogo no representaba sólo un medio de convencimiento, sino, ante todo, una forma de alcanzar la verdad. Por eso fue que Platón dio al acceso a la filosofía el nombre de "dialéctica", concebida a la vez como el arte del diálogo y el movimiento por el cual el alma se alzaba encima de las apariencias sensibles hasta el mundo de las Ideas, para llegar a alcanzar, finalmente, la idea del Bien. Así pues, proporciona una definición del diálogo como "el examen colectivo y completo de la respuesta a una pregunta, sea buscada, sea propuesta como una tesis, por medio de una serie de preguntas y respuestas parciales, que se siguen hasta concluir el examen" (Casadebaig, 1985, 10-11). Además, el término de diálogo tiene otro sentido, define el pensamiento que es "dentro del alma un diálogo en ella misma que se entabla sin voz".[4]

La contradicción se encuentra, pues, a la vez en la base y el corazón del diálogo. La razón por la cual surge un problema que resolver

[4] *Sophiste*, 263 e, citado en Casadebaig 1985: 10.

descansa en la existencia de dos opiniones contrarias, y el problema se resuelve al suprimir las contradicciones, o, al contrario, al ponerlas de manifiesto. Aristóteles dio una expresión sistemática a esta teoría según la cual cualquier debate filosófico nace de una "aporia" (del griego *aporos*: sin salida), es decir, de la imposibilidad de escoger entre dos opiniones igualmente argumentadas. Dicha opinión es de suma importancia para nosotros, ya que el arte del diálogo pasó al Occidente cristiano por la mediación de Aristóteles.

Los comentaristas de este filósofo continuaron, en efecto, a basar sus reflexiones en las aporias. Así, por ejemplo, un tratado de Plotin, filósofo del siglo III d.C., empezaba enunciando la aporia y proseguía con la demostración, y luego la persuasión, antes de terminar con una clase de himno a la felicidad que proporciona el acceso al mundo del entendimiento. Pero, paralelamente a esta presentación escrita, el diálogo permanecía indispensable, como lo comprobó Porfirio en su *Vida de Plotin*:

> Durante tres días, cuenta Porfirio, lo interrogué sobre la forma en qué el alma se une al cuerpo y no dejó de darme demonstraciones. Un tal Thaumasius, entrado en la sala, dijo (...) que no le gustaba este diálogo en el que Porfirio hacía las preguntas y él las respuestas. Pero, dijo Plotin, si Porfirio no me hiciera las preguntas, no tuviera yo objeciones que resolver y no tuviera nada que decir digno de escribirse.[5]

Los exégetas orientales de la sagrada escritura prosiguieron este método, de Philon de Alexandria en sus *Problemas y soluciones sobre la Génesis y el Éxodo*, hasta Orígeno cuyas *Homelias* se basan en aporias.[6]

Por lo que se refiere a los exégetas occidentales, se suele hablar del género de las *quaestiones*, pues tal es a menudo el título de sus textos, como por ejemplo las *Quaestiones hebraïcae in Genesium* de san Jerónimo, en el siglo IV. Por su parte, san Agustín plantea numerosas "cuestiones" a la Biblia (173 en el Génesis, 176 el Éxodo, 94 el Levítico, 65 el Libro de los Números, 57 al Deuteronomio, 30 al Libro de Josua y 56 al Libro de los Jueces) y responde a los interrogantes de un tal Dulcitius en *De octo Dulcitii questionibus*.

La *questio*, según estos autores y los que siguieron, presenta grandes semejanzas con la aporia. Como en ésta, "la detención del espíritu causada por la duda o la contradicción daba lugar a la *quaestio*. Ésta consistía, entre varias exégesis, en establecer y buscar la verdad".[7] A

[5] Porphyre 1924, citado en Bardy 1932, XLI: 210-211.
[6] Para todo lo que se refiere a la exégesis de la Biblia, véase Bardy 1932-1933.
[7] Martin 1932: XXV, XXVI, citado por Bardy 1932: 350-352.

veces el exégeta en persona planteaba la "cuestión" para señalar la existencia de un pasaje difícil y aprovechar para proponer un comentario. En otras ocasiones, unas personas hacían preguntas verdaderas, mientras ocurría también que intervenían personas ficticias. Al desarrollarse en el Occidente, el género de las cuestiones terminó por presentar una gran heterogeneidad. A veces simple procedimiento retórico o ficción literaria, podía ser que resolviera problemas de doctrina planteados por los heréticos o que describiera una *disputatio* que tuvo una existencia histórica.

La naturaleza y el tamaño de las preguntas y respuestas se adaptaron a estas necesidades distintas. San Eucher, obispo de Lyon en el siglo V, inventó un tipo de preguntas y respuestas muy cortas, en dos libros de *Instrucciones* dedicadas a su hijo: "¿Por cuál testimonio de las Escrituras se comprueba la Trinidad? ¿Cómo el Espíritu de Dios se desplazaba encima de las aguas?" Frente a tales preguntas, era suficiente una sola frase de respuesta. Salonius y Veranius de Viena, hijos del obispo, prosiguieron la obra de su padre con una conversación simulada en la que Veranius hacía las preguntas y Salonius daba las respuestas, ambas muy cortas; "¿A qué lengua pertenece la palabra parábolas? - A la lengua griega. Significa en latín comparaciones". En tal intercambio de frases breves evoca a la mente los catecismos en diálogos que, tal vez, pudieran reconocer su precursor en san Eucher. En efecto, unos siglos después, durante el imperio de Carlos Magnus, apareció el primer catecismo *per interrogationes et responsiones*.[8] Más tarde, un catecismo en diálogos del siglo XII, el Elucidario,[9] adquirió gran fama y se tradujo en varios idiomas. Finalmente, a partir de los siglos XV y XVI, este tipo de catecismo se volvió frecuente, y una de las primeras doctrinas traducidas en México en lengua náhuatl a mediados del siglo XVI se presenta en forma de preguntas y respuestas (Gante [1553] 1982).

Mientras que, del arte del diálogo, se desprendía una literatura de intercambios verbales breves, también se exploraban otras vías. Los *Diálogos* de Gregorio el Grande, a fines del siglo VI, presentan una aplicación de este estilo retórico a una exposición doctrinal didáctica. El pontífice se dirige directamente a su diácono Pedro. Las intervenciones de éste, 145 en total, son muy cortas[10] y consisten en admirar los relatos del obispo, aprobar los comentarios, pedir aclaraciones, en una palabra ayudar a que progrese la enseñanza. Así, por ejemplo:

[8] *Disputatio puerorum*, citado por Mangenot 1903-1927.

[9] *Elucidarius... Patrologiae Cursus Completus.*

[10] Las citas que siguen provienen de Van Uytfanghe 1986. Véase también Vogüe 1978: 79-80.

> No sé, dice Pedro, si hubo en Italia hombres cuya vida fue marcada por milagros. Ignoro, pues, aquellos cuya comparación lo abrasa. Claro, no dudo que hubo en este país unos hombres de bien, pero no pienso que hayan hecho prodigios o milagros. O bien hasta la fecha, no se ha hablado de ellos, por cuya razón ignoramos si fueron cumplidos (Van Uytfanghe 1986: 320).

Retoma Pedro una vieja controversia sobre la continuación de la taumaturgia después del fin de los tiempos apostólicos. Luego, una serie de relatos de milagros logran convencerlo: "Ahora bien, veo que era muy equivocado al pensar que no hubiera en Italia padres capaces de hacer milagros". Y así prosigue la exposición de la doctrina, a partir de las dudas de Pedro que opone al obispo "la opinión de los hombres" o la prueba de sus cinco sentidos (Parece muy difícil "creer a la realidad de una cosa que ninguno es capaz de ver"). Paulatinamente Pedro se deja convencer y no cabe duda que la conversión de este espíritu crítico refuerza la potencia de persuasión del obispo Gregorio. Algo de este procedimiento de los *Diálogos* está en la obra de los *Coloquios* de Sahagún, como lo veremos a continuación.

Pero antes, y por otras razones, la influencia de Gregorio el Grande se ejerció en varios otros textos. Así por ejemplo, en Cesáreo de Heisterbach que escribió, en el siglo XIII, un *Diálogo de los milagros* para la edificación de los novicios. La plática reúne a un monje y un novicio, quien saca en frases breves la moraleja explícita de los milagros relatados por el monje. Así, para concluir un milagro destinado a la rehabilitación de los borrachos, el novicio dice: "Los que se dedicaron a la borrachera, pienso que en el infierno beben con sufrimiento". Y el monje prosigue: "Sobre eso, te referiré otro ejemplo".[11]

En suma, se puede decir que el antiguo género de las cuestiones no ha dejado de diversificarse. Se encuentra de todo, de la cuestión nacida de la aporia a la ficción literaria. La literatura ofrece en desorden interrogantes verdaderos o falsos, largos o cortos, con finalidades variadas: divertir, educar, convencer. Unos diálogos se dirigen a la memoria, como los catecismos que se aprenden de memoria, mientras otros están hechos para ser leídos. Sin embargo, el diálogo didáctico conserva sus rasgos específicos: reúne siempre un maestro y su discípulo, y las explicaciones proporcionados por el primero se basan en las preguntas del segundo.

[11] Heisterbach 1851, II: 349-350; XII: 40 y 41. Vease Dehouve 2000: 125.

2. *Las "disputas" del siglo XVI*

El siglo XVI en España, donde nació fray Bernardino de Sahagún, conoció todas las formas de diálogos y las apreció mucho. Sin embargo, la tipología se hizo más precisa, y, entre varias clases de diálogos, una se volvió sobresaliente, la podemos llamar "disputa" (*disputatio*). Un maestro afrenta objeciones que refuta una tras otra, hasta llegar a convencer a su auditorio. Su origen debe buscarse en los *Diálogos* de Gregorio el Grande, una de las obras medievales más traducida a las lenguas vulgares y muchas veces reeditadas a partir de la invención de la imprenta.[12]

También se reconoce la influencia de Erasmus en los diálogos de aquella época. Unos de ellos, concebidos para la edificación de las familias, son los *Colloquios matrimoniales* de Pedro de Luxan.[13] El primero de los seis coloquios pertenece al género de la "disputa", ya que enfrenta una mujer casada, Dorothea, a una joven, Eulalia. En visita a la casa de Dorothea, Eulalia le habla de su preferencia por el celibato: no desea casarse, ni tampoco volverse monja. Para contestar las preguntas de Dorothea, Eulalia presenta sus argumentos, y dice que quiere ser libre y no tener que obedecer a una persona que le sea superior. Dorothea, quien desempeña el papel del "maestro" refuta sus objeciones y, con la ayuda de numerosos ejemplos sacados de la historia romana y de la Biblia, logra convencer a Eulalia de casarse. La joven toma efectivamente esposo en el segundo coloquio y, en el cuarto, le nace un hijo.

La disputa estuvo asociada con los grandes debates del siglo XVI, como el de Juan Ginés de Sepúlveda y fray Bartolomé de Las Casas en la controversia de Valladolid que tuvo lugar en 1550. De ella dependía la decisión de saber si las conquistas de las Indias eran lícitas, o, al contrario, si eran tiránicas e injustas. La precedió un libro de Sepúlveda, presentada en forma de diálogo, en latín y español,[14] entre Leopoldo, un alemán "un poco luterano", Alonso de Guevara, viejo soldado español, y Demócrates, un griego que desempeña el papel de maestro. Contra las objeciones de los dos primeros, el tercero logró dar las pruebas que la guerra no era contraria a la religión cristiana, y, al final de la conversación, Leopoldo y Guevara se proclamaron convencidos por Demócrates.

[12] Existen numerosos incunables en latín de esa obra, cuya traducción al italiano fue impresa en Venecia en 1475. Ver también Ocana 1532.

[13] Luxan (1550); el libro fue consultado en su edición de 1589.

[14] *Diálogo llamado Democrates...* 1541. Este diálogo fue seguido por la impresión de la controversia de Valladolid: Sepúlveda, s. f.

Era, pues, lógico que la disputa acompañara las conversiones a la religión católica.[15] Disponemos de un testimonio sobre las disputas que opusieron los jesuitas a los budistas japoneses, en Yamaguchi, en 1551, y unos diálogos entre un fraile capuchino francés y un indio tupiguarani, en Brasil, en 1613.[16] Sin duda, los *Coloquios* de Sahagún, redactados en 1564, se ubican en este cuadro.

3. *Los* Coloquios *de Sahagún*

Los diálogos compuestos bajo la dirección de Sahagún corresponden a la definición general del diálogo didáctico, y más precisamente, a la de la disputa.[17]

a) *Un maestro y un discípulo*

Cualquier diálogo didáctico pone un maestro enfrente de su discípulo. El primero tiene la verdad y posee la respuesta a todas las preguntas y objeciones del segundo. Los *Coloquios* echan mano de la misma convención, pero ahí los interlocutores son sujetos colectivos: doce franciscanos desempeñan el papel del maestro, y un número indeterminado de señores y sacerdotes indígenas, el del discípulo.

b) *Un cuadro espacio-temporal*

En el siglo XVI, un diálogo se presenta como un sainete o un auto teatral en el que se señalan con cuidado el lugar y las circunstancias de la conversación. Así, por ejemplo, los *Coloquios matrimoniales* de Pedro de Luxan empiezan con la visita de Eulalia a casa de su amiga Dorothea, la labor de convencimiento de ésta toma un día. El diálogo de

[15] Cabe proseguir las investigaciones en lo que se refiere a las conversiones de los judíos y musulmanes en España. Una primera pesquisa nos permitió sacar a luz la existencia de *refutationes*, pero no de diálogos. Véase fray Ricoldo de Monte Crucio, *Reprobación del Alcoran* (1501); Bernardo Pérez de Chinchón, *Libro llamado Antialcorano: que quiere dezir contra el Alcoran, de mahoma, repartido en XXVI sermones* (Valencia, 1532); Lope Oregon, *Confutación del Alcoran y secta mahometana, sacado de sus propios libros y de la vida del mesmo Mahoma* (Granada, 1555). No nos fue posible consultar estos libros existentes en la Biblioteca Nacional de Madrid.

[16] Schurhammer 1929; Evreux 1929. Ambos textos están citados por Miguel León-Portilla en la introducción a su edición de 1986 de los *Coloquios* de Sahagún, p. 16 y 17.

[17] Cabe hacer notar que los *Coloquios* utilizan dos idiomas, la versión en español está al principio del libro y la versión en náhuatl a continuación. Nuestro análisis se basará en ambas.

Sepúlveda tiene lugar en los jardines del Papa y dura dos días, con intervalos de descanso. Los *Coloquios* de Sahagún se desarrollan en la ciudad de México y duran unos días. El primer día, los doce franciscanos se presentan ante los señores, quienes transmiten a los sacerdotes indígenas su deseo de discutir con ellos. Al día siguiente, los sacerdotes indígenas escuchan a su vez a los doce franciscanos y les contestan. Después de una noche, reinician las conversaciones con la exposición de los franciscanos sobre el origen de los diablos. El manuscrito que ha llegado hasta nuestros días se para en el capítulo XIV, eso es, en el tercer día. Posiblemente los capítulos perdidos que seguían tuvieron lugar durante varios días después, sin que lo sepamos exactamente.

Los académicos acostumbran designar los *Coloquios* de Sahagún con el término de "Diálogos de 1524", siguiendo a Miguel León-Portilla. Sin embargo, un investigador ha notado que:

> ...los coloquios en su totalidad no fueron completamente circunscritos en tiempo y espacio por unos cuantos días con unos pocos participantes congregados en México. Como observó Garibay, es más probable que esta serie de conversaciones se iniciaran con las pláticas entre los más importantes principales, pero que continuaran por largo plazo, oídos por diferentes personas en el curso de la predicación rutinaria de los primeros años (Klor de Alva 1982: 157).

Se puede añadir que Sahagún dijo haber sido testigo directo de la predicación de los doce, y su llegada a la Nueva España está fechada en 1529. En realidad, dichas contradicciones se explican con facilidad, si consideramos que los *Coloquios* pertenecen a un género literario basado en una convención bien establecida, según la cual las conversaciones debían desarrollarse en un espacio limitado en un lugar y limitado a unos días.

c) *Preguntas y objeciones*

La disputa se basaba en una serie de preguntas y objeciones formuladas por el discípulo. Estas preguntas, presentadas en forma directa o no, constituyen el mecanismo esencial de los *Coloquios* de Sahagún.

En el capítulo I, los doce franciscanos leen a los señores indígenas de México el contenido de la carta del Papa que les encarga la conversión de los habitantes de este país. Las explicaciones propiamente dichas de los doce empiezan con el capítulo II. A partir de ahí y hasta el capítulo VI donde se encuentra la respuesta de los señores, los doce hacen preguntas indirectas a las cuales contestan de inmediato.

Pregunta sobre el Papa:

"Por ventura diréis agora —con deseos de conocerle— qué persona es este gran Señor que su reyno es todo el mundo. ¿Por ventura es Dios o quizá hombre como nosotros?" (*Coloquios*..., cap. II: 81).

Pregunta sobre las Escrituras:

"Por ventura diréis agora: ¿esta Sagrada Escriptura que nos dezis, que nos auéis de predicar, de dónde la vuiste, quién os la dio, de dónde la vuo el gran Sacerdote que acá os embió ?" (*Ibid.*, cap. III: 82, A).

Objeción sobre el hecho que los indígenas ya poseen dioses:

"Por ventura diréis agora: en vano a sido vuestra venida, porque nosotros bien conocemos y tenemos por Dios aquel por quien todos biuimos y le honramos y reuerenciamos y adoramos" (*Ibid.*, cap. IV: 83, A).

Pregunta sobre el nombre de Dios:

"Quizá querríades saber ¿este soberano y verdadero Dios cómo se llama?" (*Ibid.*, cap. IV: 83, E).

Tales preguntas indirectas están introducidas en la versión en español por la expresión: "Por ventura diréis agora". Se trata, pues, de una voz estereotipada que también se encuentra en otros diálogos de aquella época. Así pues, en el compuesto por Sepúlveda, dice Leopoldo:

> Por cierto Democrates, a mi parecer tú as muy bien e ingeniosamente abogado por las riquezas, *mas por ventura dirá alguno*: que ni para la liberalidad o magnificiencia, ni para usar de las otras virtudes ay necessidad de riquezas... (*Diálogo llamado Democrates*, L. III, f° 57 v°).

La versión en náhuatl se presenta como una simple traducción de los términos en español, con la diferencia que, en esta lengua, se formulan al presente y ya no al futuro.[18]

[18] *Auh aço anquitoa in axcan*: Pero quizá dicéis ahora (cap. II: 108). *Auh aço antlatlani in axcan, aço anquitoa*: Pero quizá preguntáis ahora, quizá dicéis (cap. III: 114). *Auh aço anquitoa in axcan*: Pero quizá dicéis ahora (cap. IV: 120). *Auh aço anquimitalhuia*: Pero quizá se dignan decir (cap. IV: 128).

Otra pregunta, presentada en forma negativa, se refiere a la necesidad de viajar para presentarse ante el Papa:

> "Y no penséis que para hazer esto es menester que váis a la ciudad donde habita el gran Sacerdote, el Papa" (*Coloquios...*, cap. V, 85, D).

Por fin, los doce presentan preguntas retóricas para contestar a una objeción (directa o indirecta) por parte de los indígenas, la pregunta retórica está abierta por: "Y si..." seguido por el interrogativo o el condicional.

> y si ellos son dioses dadores del ser y de la vida, ¿porqué son engañadores y burladores? ¿Porqué os atormentan y fatigan con diversas afflicciones? (*Ibid.*, cap. IV: 83, B).
>
> Si éstos que vosotros adoráis fueran dioses, nosotros también los adoráramos (*Ibid.*, cap. VIII; 90, A).

Otra pregunta directa hecha por los sacerdotes indios se encuentra en el capítulo VIII:

> Mucho holgaremos de que nos digáis quiénes son éstos que adoramos, reuerenciamos y seruimos, porque de saberlo reciberemos gran contentamiento (*Ibid.*, cap. VIII; 90, C).

La expresión en español ("mucho holgaremos de que nos digáis") se parece a la que utiliza Sepúlveda en su diálogo: "También holgaría que me dixesses" (Alonso de Guevara, *Diálogo llamado Democrates*, L. III, f° 74 v°). Esa frase se traduce al náhuatl de modo algo distinto.[19] Dicha pregunta posee gran importancia en la demostración, pues los doce contestan en los cuatro capítulos siguientes, exponiendo la doctrina del origen de los diablos: hay un solo dios, quien creó a los ángeles; Lucifer es un ángel caido; después de la creación de los hombres, los demonios provocaron el diluvio y la confusión de las lenguas. El capítulo XV, hoy perdido, saca la conclusión: los dioses que los indios adoran son aquellos demonios.

Los capítulos siguientes, igualmente perdidos, pero conocidos por medio del índice, utilizan el mismo mecanismo. A la nueva pregunta hecha en el capítulo XVI (¿Porqué los dioses indios no fueron suficien-

[19] "*Ma toiollo pachiuj, aquijque, quenamijque, campa vallaq in tiqujntoteutia, in tiqujtlatlauhtia*", "Que esté tranquilo nuestro corazón. ¿Quiénes son, cómo son, de dónde vinieron, aquellos que nosotros tenemos por dioses, a los que hacemos súplicas" (cap. VIII, 1155-1160: 160-161).

temente poderosos para oponerse a la Conquista española?), los franciscanos contestan en el curso de los cuatro capítulos siguientes, argumentando que el Dios español ayuda a sus fieles y los libra de sus enemigos. Así, pues, las dos preguntas directas hechas por los indígenas presentan una importancia decisiva en el diálogo. Ellas, debidamente contestadas por los franciscanos, son las que llevan a la conversión final de los indios.

En suma, el uso de preguntas, directas e indirectas, por Sahagún, forma parte de los recursos retóricos corrientes en las disputas del siglo XVI.

d) *La adhesión final*

Según el género literario considerado aquí, el discípulo es conducido paulatinamente a abandonar sus convicciones previas y terminar por declararse en acuerdo con su maestro. Desgraciadamente, la parte de los *Coloquios* que describe la conversión de los señores y sacerdotes indígenas se ha perdido, aunque este anunciada en el índice.

> Cap. veinte y uno, en que se pone la plática que hicieron los señores y sátrapas a los doce, rendiéndose por siervos de Dios y renegando de sus dioses.
>
> Cap. veinte y dos, cómo los doze respondieron a los Señores y sátrapas mostrándolos gran placer do lo que auían dicho.
>
> Cap. veinte y seis, en que se pone la plática que los Señores y sátrapas hizieron delante los doze dándoles a entender que estauan satisfechos de todo lo que auían oydo, y que los agradaua mucho la lēy de nuestro Señor Dios (*Ibid.*: 76-77).

La satisfacción que sienten los interlocutores de los *Coloquios* al terminar la controversia recuerda una vez más el diálogo de Sepúlveda, que termina con un intercambio de civilidades.

> Leopoldo: Antes me paresce que tú as coligido con sotil ingenio y exquísita doctrina muy largamente todas las cosas que hazían a este propósito. Y no te podría dezir quanto he holgado de aver oydo tu razonamiento.
>
> Guevara: Pues yo por cierto os digo de verdad que ha mucho tiempo que no he gastado oras más a mi provecho y contentamiento que estos dos días oyendo os a vosotros. Y a tí, Democrates, te doy muchas gracias, que me as quitado de una duda difícil y que mucho tiempo avía tenido.

> Democrates: Si os he satisfecho a vosotros: yo desta nuestra habla he alcançado el fructo que más deseaba: y pues que assi es pongamos fin a la disputa, porque ya se haze tarde y el Papa vuelve al palacio (*Diálogo llamado Democrates*, último folio).

En conclusión, la comparación que hemos esbozado entre los *Coloquios* y algunos diálogos del siglo XVI español muestra que el texto de Sahagún pertenece efectivamente al género de las disputas. De él, posee las principales características y utiliza las mismas expresiones estereotipadas para expresar la duda o la satisfacción. Sin embargo, al contrario de lo que pudiera dejar entender esta demostración, los *Coloquios* representan algo más que un ejemplo del diálogo didáctico occidental.

II. EL DIÁLOGO CEREMONIAL

En este diálogo con dos voces, la palabra occidental se escucha casi de manera no interrumpida y uno puede interrogarse sobre el lugar dejado a la palabra indígena. La parte de los *Coloquios* que llegó hasta nuestros días, se encuentra en los capítulos VI (la respuesta de los señores) y VII (la respuesta de los sacerdotes).

La parte perdida contenía otros discursos, por ejemplo, en el capítulo XVI que trataba, según el índice, de "la altercación que vuo entre los principales y los sátrapas de los ydolos (...); conviene a saber que sus dioses no fueron poderosos para los librar de las manos de los españoles" (*Ibid.*: 76). En el capítulo XXI, nobles y sacerdotes indígenas abjuran sus dioses y, en el capítulo XXVI, expresan su satisfacción de haberse convertido.

Tales voces indígenas se escuchan en unas partes de la obra franciscana cuya finalidad es demostrar cómo los indios pasaron del rechazo a la adhesión. Sin embargo, en los dos capítulos que llegaron hasta nuestros días, sus palabras pertenecen a un género literario bien conocido en el mundo indígena en el momento de la Conquista: el discurso ceremonial.

1. Los *huehuetlahtolli*

Las respuestas de los señores y sacerdotes indígenas a los franciscanos se asemejan a los discursos ceremoniales llamados *huehuetlahtolli* o antigua palabra (de *huehue*: viejo; *tlahtolli*: palabra). Dichos discursos se

pronunciaban en el lenguaje elegante enseñado en las escuelas sacerdotales. Disponemos de un número importante de ellos porque los franciscanos, admiradores de este estilo retórico, los recopilaron en abundancia. Uno de los recopiladores de *huehuetlahtolli* fue fray Andrés de Olmos, quien recogió, en 1533, con la ayuda de informantes vecinos de varias ciudades (México, Texcoco, Tlaxcala y Tepeyacac), unos veintinueve textos de los cuales fueron publicados por fray Juan Bautista en 1600.[20] Por su parte, fray Bernardino de Sahagún dedicó el capítulo VI de la *Historia general de las cosas de Nueva España* a la retórica, y publicó allí unos cuarenta textos. Dicho capítulo "fue traducido en lengua española ... después de treinta años que se escribió la lengua mexicana, en el año de 1577", lo que permite suponer que los discursos fueron reunidos en 1547 con la ayuda de unos ancianos de México y Tlatelolco.[21]

Los discursos, pronunciados en diversas ocasiones, tomaban varias formas: palabras formuladas durante los ritos de paso que se realizaban en cada uno de los momentos del ciclo de vida (nacimiento, embarazo, enfermedad, muerte...); discursos a propósito del gobierno de la ciudad; arengas dirigidas a los miembros de ciertas profesiones; fórmulas de cortesía; rezos a varios dioses.[22] Pronunciados en cualquiera de estas ocasiones, los discursos presentaban ciertas características que permitían reconocer su pertenencia al género de los *huehuetlahtolli*. Dirigidas a un interlocutor, se espere o no una respuesta, las palabras se pronuncian en un tono particular y contienen numerosos términos metafóricos. Aparece que los discursos de los sacerdotes y los nobles indígenas de los *Coloquios* comparten estas características, como lo comprueba la comparación que se puede establecer con los textos de Olmos y Sahagún.

2. *El intercambio de las palabras*

Los códices o documentos pictográficos mexicanos interpretan a menudo el discurso por unas volutas que salen de las bocas de los interlocutores. Esta voluta representa el *huehuetlahtolli*.

[20] Jacqueline de Durand: *Témoignages de l'ancienne parole*, Paris, La Différence, Les Voies du sud, 1991. De ahora en adelante, nos referiremos a este texto como: Bautista.

[21] Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, ed. Porrúa, en su edición de 1985: 5 y 287. De ahora en adelante, nos referiremos a este texto como: *Historia general...*

[22] Según la clasificación establecida por Josefina García Quintana y Miguel León-Portilla: *Témoignages de l'ancienne parole*: 32-33.

a) *La palabra*

Se utilizaban muchos términos para designar estos discursos y, tras las metáforas, se esboza la imagen que los antiguos mexicanos se hacían de la palabra ceremonial. El discurso, porque sale de la boca, se llama "un labio, una boca", "un aliento, una palabra", "un labio, dos labios", "la saliva, la espuma de la boca", "la aflicción, los lloros, los llantos". De todas aquellas expresiones, los *Coloquios* utilizan sólo dos: "un aliento, una palabra", "un labio, dos labios".[23]

Las palabras son igualmente descritas como joyas: "jadeita, turquesa", "brazalete de turquesa", "los chalchihuites y zafiros", etcétera.[24] Los *Coloquios* utilizan voces muy semejantes:

> Aquí delante de nosotros habéis colocado turquesas, ajorcas, aquí nosotros las admiramos, como si fuera un jade redondo, que hace reflejos, sin sombra, ni falta, como ancho plumaje de quetzal en verdad muy verde (*Coloquios*..., cap. VI, 716-723: 136-139).

Como joyas, las palabras se colocan en un lugar precioso, son "lo que se esconde, lo que se guarda" (Bautista: 80). Su lugar adecuado es "un cofre, una petaca",[25] metáfora del cuerpo humano. Al hacer un discurso, el hombre "abre el cofre, la petaca", y al aceptar su interlocutor sus palabras, las hace entrar en su propio cofre, su propia petaca. Los *Coloquios* recurren a la misma metáfora: "ahora un poco abriremos el cofre, la petaca", aseguran los sacerdotes indios para avisar a los doce franciscanos que van a contestar a su discurso (*Coloquios*..., cap. VII, 930-932: 148-149).

Estas joyas tienen un origen divino, aunque no sabemos con seguridad cuál dios era responsable de las palabras. Los franciscanos que recopilaron los *huehuetlahtolli* cambiaron los nombres de las deidades prehispánicas por "Nuestro Señor" y Tloque Nahuaque. Pero, fuera como fuera, el hombre sólo era depositario de las palabras divinas.

> Aquí ya ha oído vuestro pueblo, y vuestros vasallos, aquí ya han notado las palabras muy preciosas y dignas de ser encomendadas a la me-

[23] Un labio, una boca: *in cententli, in cencamatl*, Bautista, en: *Témoignages de l'ancienne parole*: 65, n. 2; 76, n. 2; 101, n. 1. Un aliento, una palabra: *in ihiiotzin in tlatoltzin*. Un labio, dos labios: *cententli, ontentli*, Bautista, *ibid.*: 79, n. 1. Se nota que la presencia de dicha expresión en los textos de Olmos tiende a comprobar que, cuando se encuentra en los *Coloquios*, conviene traducirla por "palabras" y no como una alusión a la presencia de un intérprete (*Coloquios*..., cap. VI: 137, n. 1).

[24] Bautista: 80, n. 7; 87, n. 3; 117; Sahagún, *Historia general*... L. VI, cap. XV y XXI.

[25] *In tòptli, in petlacalli*, Bautista: 89, n. 14 y 89-91.

moria, que por vuestra boca han salido y nuestro señor dios os ha dado, y vos, señor, las habéis tenido atesoradas en vuestro pecho para esta hora (*Historia general*... L. VI, cap. XVI, § 1: 341).

En los *Coloquios* también, las palabras intercambiadas son de origen divino. Los señores indios avisan a los españoles que van a trasmitir a los sacerdotes "su aliento, su palabra del Señor" (*Coloquios*: cap. VI, 805: 140-141). A su vez, los sacerdotes recogen "su aliento, su palabra, del Señor Nuestro" (*ibid.*, cap. VII, 892-893: 146-147), antes de devolver "el aliento, la palabra, del Dueño del cerca y del junto" (*ibid.*, cap. VII, 914-915: 148-149), y, para el efecto, "un poquito abrir el cofre, la petaca, del Señor Nuestro" (*Ibid.*, cap. VII, 931-932: 148-149). Aunque el texto de Sahagún pudo cultivar cierta ambigüedad en torno al "Señor" referido, asimilándolo a veces con el Papa o con el Dios de los cristianos, parece que, desde un punto de vista indígena y a la luz de los otros *huehuetlahtolli*, estas expresiones significan que los oradores sólo son depositarios de palabras ceremoniales originadas en el más allá.

Estos discursos fueron trasmitidos por los ancianos, hoy desaparecidos:

Nota bien las palabras que quiero decir, y ponlas en tu corazón, porque las dejaron nuestros antepasados viejos y viejas, sabios y avisados, que vivieron en este mundo; es lo que nos dijeron, y lo que nos avisaron y encomendaron que lo guardásemos como en cofre y como oro en paño, porque son piedras preciosas muy resplandecientes y muy pulidas... (*Historia general*... L. VI, cap. XXI, § 1: 355).

Sin embargo, sólo los ancestros eran capaces de pronunciar correctamente estas palabras, ellos solos poseían el arte de lenguage pulido:

Si fuera en presencia de vuestros padres, que aquí habemos nombrado, y nos habemos acordado de su antigüedad y saber, ellos por cierto hubieran suficientemente respondido a lo que habéis dicho, y no con pocas lágrimas se maravillaran de los que habéis orado; pero por falta de ellos nosotros, pobres y menguados de saber, diremos algunas pocas palabras, imperfectas y bárbaras, como balbuciendo y sin orden y sin modo para responder a lo que habéis dicho (*Historia general*... L. VI, cap. XXIV, § 16: 368).

Para obedecer a esta retórica tradicional, los señores indios de los *Coloquios* al contestar a los doce franciscanos enumeran todos los reyes ilustres que los precedieron (Motecuhzomatzin, Axayacatzin...).

Si esto hubiera sucedido en el tiempo de sus vidas, ellos hubieran devuelto, respondido a vuestro aliento, a vuestra palabra. También

ellos os hubieran hecho un discurso... (*Coloquios*..., cap. VI, 744-745: 138-139).

De manera curiosa, ahí donde se percibe de modo más exacto el sentido prehispánico de la arenga es en la versión en español:

> De lo que agora tenemos pena es que los sabios y prudentes y diestros en el hablar según nuestra manera, que tuvieron cargo del principado, son ya muertos; los quales si vuieran oydo de vuestras bocas lo que nosotros emos oydo, oyérades de su boca salutación y respuesta muy agradable; pero nosotros que somos baxos y de poco saber, qué podemos decir...? (*Coloquios*..., cap. VI: 86, A).

Los sacerdotes, por igual, piden perdón por la torpeza de sus discursos:

> Y ahora, ¿qué, de qué modo, qué será lo que diremos, elevaremos a vuestros oídos? ¿ Somos acaso algo? Porque sólo somos macehualuchos, somos terrosos, lodosos, raídos, miserables, enfermos, afligidos (*Coloquios*..., cap. VII, A 902-909: 148-149).

Para los antiguos mexicanos, las palabras no están "en el aire", muy al contrario son verdaderos objetos preciosos de naturaleza casi divina y sagrada. Dichos objetos se intercambian según las reglas locales de las prestaciones y contra-prestaciones. Hemos dicho en otro lugar (Dehouve 1995) que los nahuas distinguen tres momentos claves en el ciclo de las prestaciones recíprocas y de los intercambios: dar, aceptar, merecer. Los dos primeros se encuentran en el corazón de los diálogos ceremoniales.

b) *Dar, aceptar, devolver*

La persona que toma la palabra ofrece un objeto de valor a su interlocutor: "Aquí a tu muñeca, a tu garganta, quizá serán atadas una palabra, dos palabras, la jadeita que te dí para que la guardaras" (Bautista: 91). En otro lugar, un padre de familia da "de comer, de beber, su saliva, la espuma de boca a su hijo" (*ibid.*: 81).

Sin embargo, la cultura nahua insiste poco en el acto de dar. Más aguda es la cuestión de la aceptación: ¿Cómo hacer que un interlocutor reciba el don?: "No tires en algún lugar, no rechazes lo que te dije" (*ibid.*: 64). "Ojalá que cojas, aceptes lo que te voy a decir (...) lo tienes que recibir con gusto" (*ibid.*: 103).

Si el interlocutor acepta el don, lo tiene que decir sin ambigüedad con las palabras "tomar, recibir, escuchar": "Quizá tomaré, quizá me apoderaré de las palabras, de los discursos (*ibid.*: 65). "Recibo, cojo, escucho lo que me dices" (*ibid.*: 105). "La pluma preciosa, ancha (...) la tengo que colocar únicamente sobre su estera; que en ningun lugar, ni en la orina, ni en los excrementos, vaya yo a tirar, a esparcir (...) tus lloros, tus llantos" (*ibid.*: 117). "Los nobles (...) recibieron aquí (...) escucharon las palabras preciosas salidas de su boca (*Historia general...*, L. VI, cap. XVI, § 2: 341).

De la aceptación, se desprende automáticamente la contra-prestación. En náhuatl, se suele decir que se devuelve lo que ha sido dado: "Te devuelvo tu aliento, tu palabra (Bautista: 66). "Es todo lo que devuelven, dicen en respuesta, restituyen un labio, una boca, a tu palabra" (*ibid.*: 105-106). "Con un labio, con una boca, te devuelvo tu aliento, tu palabra" (*ibid.*: 118).

Cuando el don ha sido aceptado, y que ha sido hecho el contradon verbal por medio del cual el interlocutor ha devuelto las palabras, los corazones se sienten en paz. Como lo asegura con elegancia una muchacha a su madre: " Y yo, ¿qué te daré de vuelta? ¿Con qué apaciguaré tu corazón, tu cuerpo?" (*ibid.*: 76).

Los discursos de los *Coloquios* están llenos de pruebas manifiestas de esta preocupación tradicional por el intercambio. Para avisar los franciscanos que los sacerdotes indios aceptan dialogar con ellos, los señores utilizan estas palabras: "porque han tomado, porque han recibido vuestro aliento, vuestra palabra, por eso han venido" (*Coloquios...*, cap. VI, 847-849: 142-143). Los sacerdotes a su vez indican a los franciscanos que aceptan dialogar con ellos: "aquí cogemos, aquí tomamos tal como es, vuestra palabra. Que no se altere vuestro corazón" (*Coloquios...*, cap. VIII, 1154-1157: 160-161).

La respuesta toma formas apropiadas. El señor que contestó al primer discurso de los franciscanos "se puso de pie, saludó a los sacerdotes, y un poquito, un labio, dos labios, con esto devolvió su aliento, su palabra" (*Coloquios...*, cap. VI, 687-690: 136-137). Cuando le tocó el turno a uno de los sacerdotes indígenas "un poco grande fue su discurso, con el qual respondió, con el qual devolvió las palabras" (*Coloquios...*, cap. VI, 867-869: 144-145). Y para asegurar a los franciscanos que tiene la intención de contestarles, el sacerdote indio les dice en términos metáforicos: "Con un labio, dos labios, repondemos, devolvemos el aliento, la palabra, del Dueño del cerca y del junto (...) Tranquilícense vuestros corazones, vuestra carne, señores nuestros, porque romperemos un poquito, ahora un poquito abriremos, el cofre, la petaca, del Señor nuestro" (*Coloquios...*, cap. VII, 913-915 y 930-932: 148-149). "Esto es todo lo

que respondemos, lo que contestamos a vuestro reverenciado aliento, a vuestra reverenciada palabra" (*Coloquios*..., cap. VII, 1056-1059: 154-155).

Pero, antes de responder, los sacerdotes indígenas presentan su temor de ser rechazados: "por esto nos arrojamos al río, al barranco. Con ello buscamos, alcanzamos, su disgusto, su enojo. ¿Tal vez sólo (vamos) a nuestra perdición, a nuestra destrucción?" (*Coloquios*..., cap. VII, 917-920: 148-149). Expresan de esta manera el temor tradicional de que su don de palabras sea rechazado, el temor que, en los *huehuetlahtolli*, hace que el orador pida perdón por la torpeza de su discurso, por los "dolores de cabeza y de estómago" que causa a su interlocutor. El rechazo del discurso que por parte del oyente manifieste su enojo, éste es el gran peligro de cualquier diálogo y, con la ayuda de palabras rituales, el orador trata de evitar esta situación: "no quiero dar pena ni enojo a vuestro corazón; no quiero caer en vuestra ira e indignación" (*Historia general*... L. VI, cap. X, § 49: 326).[26]

Así pues, para los antiguos mexicanos los discursos ceremoniales eran realmente un intercambio de palabras y el problema principal planteado en un diálogo consistía en lograr entablar las prestaciones y contra-prestaciones, y para el orador, que sus palabras fueran aceptadas por el interlocutor, e indicar su aceptación y elaborar una respuesta digna de ser recibida a su vez.

3. *La eficacia de las palabras*

Aunque algunos *huehuetlahtolli* sean simples fórmulas de cortesía o saludos, es decir, intercambios recíprocos de palabras, la mayoría son más complejos. Los consejos de un padre a su hijo, los discursos de entronización de un nuevo gobernante o los rezos a una deidad están compuestos siguiendo una estructura precisa, misma que rige en los discursos de los indios de los *Coloquios*.

a) *Las circunstancias del diálogo*

Al principio, el orador plantea el contexto de su discurso: ¿Quién habla? ¿A quién, dónde, cuándo? Para el efecto, resume el origen de la situación presente. Así, una madre que se prepara a dar unos consejos

[26] Miguel León-Portilla interpreta las palabras de los sacerdotes indios como un temor de los vencidos frente a sus vencedores, conscientes del peligro que les hace correr su rehuso de la conversión. Nos parece que sus palabras se pueden interpretar sencillamente como unas fórmulas de retórica indígena tradicional.

morales a su hija, le recuerda: "Apareciste, naciste, saliste, caiste de mi seno, de mi pecho" (Bautista: 67). El padre dice a su hijo: "Mi sangre, mi color, en verdad te formé, te di forma" (*ibid.*: 77). Más prolijos, los discursos de entronización de un nuevo gobernante empiezan con estas palabras: "Aquí estáis presente; haos puesto nuestro soberano dios por nuestro señor, a la verdad, porque han fallecido, hanse ido a sus recogimientos los señores vuestros antepasados..." (*Historia general...*, L. VI, cap. X, § 1-16: 322). La plegaria a Tláloc, dios de la lluvia, empieza por la descripción de la hambruna: falta el agua, está enfermo el pueblo, mueren los animales (*ibid.*, cap. VIII, § 1-10: 316).

En los *Coloquios*, por igual, el discurso de los señores indios empieza con una descripción de la situación. Recuerda en primer lugar el viaje hecho por los franciscanos y se les interroga sobre su lugar de origen: "Señores nuestros, mucho os habéis afanado, así habéis llegado a esta tierra, porque habéis venido a mandar en vuestra ciudad, ¿de dónde? ¿Cómo es el lugar de nuestros señores, de donde vinístis? De entre nubes, de entre nieblas (de un lugar oculto, misterioso) habéis salido" (*Coloquios*, cap. VI, 692-699: 136-137). Hecho esto, se presentan como sus interlocutores: "Aquí delante de vosotros, donde estáis, nosotros contemplamos..." (*Coloquios*, cap. VI, 700-703: 136-137).

Los discursos de los sacerdotes empiezan exactamente del mismo modo, con un tono más prolijo:

> Recuerdo de la llegada de los franciscanos: Habéis padecido trabajos, así os habéis venido a acercar a esta tierra
>
> Presentación de los interlocutores: delante de vosotros, ante vosotros, os contemplamos, nosotros macehuales
>
> Nuevo recuerdo de la llegada de los franciscanos: os ha permitido llegar el Señor Nuestro, en verdad habéis venido a gobernar vuestra ciudad
>
> Interrogante sobre su lugar de origen y afirmación de su carácter divino: ¿De dónde, cómo os habéis dirigido hacia acá del lugar de nuestros señores, de la casa de los dioses? Porque en medio de nubes, en medio de nieblas, del interior del agua inmensa habéis venido a salir... (*Coloquios...*, cap. VII, 872-891: 146-147).

b) *La evocación de la desgracia*

Después de exponer los hechos, los *huehuetlahtolli* suelen evocar las desdichas potenciales. Así, la plegaria a Tláloc, tras describir la hambruna presente, empieza una serie de interrogantes hacia el futuro: "¿Habéis determinado que se pierdan todos vuestros siervos y

vasallos y que quede desolado y despoblado vuestro pueblo, reino y señorío?" (*Historia general...*, L. VI, cap. VIII, § 12: 317). Exactamente del mismo modo, y con la misma forma gramatical, el discurso de un nuevo señor menciona todos los riesgos que corre el reino: la guerra, la derrota, la hambruna, la destrucción (*ibid.*, L. VI, cap. X, § 17-21: 323). Y la madre interroga también a su hija: "¿Cómo vivirás con esta gente, a su lado? Porque en estos lugares peligrosos, estos lugares espantosos, se vive con dificultad" (Bautista: 67).

En los *Coloquios*, los sacerdotes indígenas son los que utilizan esas fórmulas estereotipadas, en su respuesta a los franciscanos. El peligro que los amenaza es, en el caso presente, la conversión a la fe católica, por cuya razón exclaman:"Y ahora, nosotros, ¿destruiremos la antigua regla de vida? ¿la regla de vida de los chichimecas? ¿la regla de vida de los toltecas?..." (*Coloquios...*, cap. VII, 1005-1011: 152-153). En náhuatl, la interrogación, al futuro, esta precedida por la partícula *cuix* (¿acaso?), como es frecuentemente el caso en los *huehuetlahtolli*. Michel Launey ha demostrado que la respuesta a la frase empezando por *cuix* suele ser negativa, por lo que *cuix* corresponde al latin *num*, y la frase que encabeza es una interrogación retórica o una negación disfrazada. "La relación universal entre la falsa pregunta y la negación tiene otra manifestación en el náhuatl dialectal, es el uso de *cuix* como negación en los dialectos del estado de Guerrero" (Launey 1987: 1155). Este empleo de *cuix* ya era señalada por fray Manuel Pérez en la Tierra Caliente (entre la ciudad de México y el Océano Pacífico) en el siglo XVIII. Así pues, la pregunta de los sacerdotes indios de los *Coloquios* debería de recibir una respuesta negativa y se debe entender como una tentativa para alejar los peligros.

c) *El alejamiento de la desgracia*

La plegaria a Tláloc termina por la enunciación de varios deseos: Que no se enojen los dioses, que pare la hambruna, que reverdezca la vegetación (*Historia general...*, L. VI, cap. VIII, § 23-33).[27] En cambio, el discurso dirigido a un nuevo señor aleja la desgracia de la manera que conviene en las arengas morales, por una serie de consejos: debes rezar, permanecer humilde, no castigar sin razón, hacer la justicia, evi-

[27] En la traducción propuesta por Michel Launey (1980: 158-177, t. II), podemos distinguir las partes aquí referidas: la primera parte (circunstancias del diálogo) se extiende entre el número 1 y 23; la segunda (evocación el de la desgracia), entre el número 24 y 50, y la tercera (alejamiento de la desgracia) entre el número 51 y 69.

tar el orgullo, el placer... (*ibid.* cap. X, § 22-48: 324-326). Y por igual, las palabras de un padre o una madre a su hijo contienen una lista de todos los comportamientos deseables, los cuales, al mismo tiempo, constituyen un talismán contra los peligros de la vida.

Los discursos de los sacerdotes indígenas a los franciscanos terminan con una serie de deseos expresados de manera negativa, y se parecen a la plegaria a Tláloc, más que a los otros *huehuetlahtolli*.

> Señores nuestros, no hagáis algo a vuestra cola, vuestra ala (vuestro pueblo) que le acarree desgracia, que la haga perecer (...) Que los dioses no se enojen con nosotros, no sea que en su furia, en su enojo incurramos. Y no sea que, por esto, ante nosotros, se levante el pueblo (...) Tranquila, pacíficamente, considerad, señores nuestros, lo que es necesario. (*Coloquios*..., cap. VII, 1019-1038: 153-155).

Así pues, para los antiguos mexicanos, el diálogo no se resume a un intercambio de palabras. Una estructura rígida divide el discurso en una parte que designa el contexto, otra que evoca la desgracia para, al final, alejarla. El empleo de la pregunta es aquí muy diferente del diálogo europeo, dado que sirve para evocar la situación que se trata de impedir. El diálogo es un palabra eficaz que intenta alejar los peligros.

III. EL ENCUENTRO ENTRE EL DIÁLOGO DIDÁCTICO Y EL DIÁLOGO CEREMONIAL

Hemos identificado en los *Coloquios* dos concepciones distintas del diálogo. El diálogo didáctico, propio del Occidente cristiano, se caracteriza por la relación asimétrica entre un maestro y un discípulo, y el empleo de la pregunta como un medio esencial que permite la progresión de la exposición doctrinal y el proceso de convencimiento del interlocutor y de los auditores. El diálogo ceremonial de los antiguos mexicanos representa a la vez un intercambio recíproco, es decir, un don y contra-don de palabras, y un modo eficaz de alejar la desgracia. Ninguno de los dos tipos de diálogos es gratuito, pero sus metas son distintas: convertir, convencer, en doctrinar en el primer caso, intercambiar para restablecer la armonía en el otro.

Cuando fray Bernardino de Sahagún incluyó los discursos indígenas en sus *Coloquios*, no imaginaba que éstos tenían su propia lógica. De modo general, los franciscanos no se dieron cuenta de este hecho, y se dedicaron a recopilar los *huehuetlahtolli* en razón de las semejanzas entre unos de ellos y el diálogo didáctico. Por esa razón, les gustaron de manera especial unos tipos de discursos —del padre al hijo, de

la madre a la hija, del esposo a la esposa— que, como en el diálogo didáctico, proporcionaban una enseñanza moral de un maestro a su discípulo. Los franciscanos no pudieron pasar por alto la semejanza entre algunos de los *huehuetlahtolli*, a menudo rezados en un contexto familiar, y los *Coloquios matrimoniales* de Luxan, por ejemplo. Las conversaciones entre la joven Eulalia y su amiga casada, Dorothea, proporcionan un buen ejemplo de estas similitudes. En el segundo coloquio, Eulalia avisa Dorothea que prefiere "ser casada con un negro de Guinea" y expone sus argumentos a su amiga, quien le da buenos consejos. En el tercer coloquio, Dorothea encuentra al marido de Eulalia, Marcello, y le dice un discurso moral. En el cuarto coloquio, Dorothea explica a los esposos qué hacer durante el embarazo de Eulalia. En el quinto coloquio, Julio, hijo de Dorothea compone un discurso moral a Hipólito, hijo de Eulalia. Finalmente, el sexto coloquio reúne a dos ancianos, uno de los cuales proporciona consejos al otro.

Sin embargo y al contrario de los diálogos occidentales, pienso que la relación asimétrica y la moralización no representaron las características fundamentales de los *huehuetlahtolli*. Muchos de los discursos nahuas carecieron de estos aspectos, por ejemplo las plegarias y un buen número de los discursos de los ritos de pasaje.

Así pues, los franciscanos utilizaron para sus finalidades las palabras indígenas, siempre y cuando creían reconocer en ellas las características del diálogo didáctico. Así pasó con los *huehuetlahtolli*, y también fue el caso de los *Coloquios*. Pero se equivocaron y su error aparece al comparar la versión española de los *Coloquios* con el texto en náhuatl. En efecto, la versión en español que precede al texto en náhuatl, más que una traducción literal, quiere proporcionar una explicación del sentido profundo de los discursos indígenas contenidos en los capítulos VI y VII.[28]

Las dos concepciones opuestas a propósito de la naturaleza del diálogo aparecen en primer lugar en el capítulo VI, cuando los señores indígenas dicen a los franciscanos que sólo los sacerdotes están capacitados para contestar a su discurso. Según el texto en náhuatl:

> Permitidnos que reunamos a los sacerdotes, a los quequetzalcoa. Que podamos darles su aliento, su palabra, del Señor, del Señor Nuestro. *Así ellos, tal vez, devolverán, reponderán*, lo que hemos tomado, lo que hemos adquirido, de vuestro pecho, de vuestra cabeza (*Coloquios*..., cap. VI, 803-811: 140-141, subrayado por nosotros).

[28] Por lo que se refiere a las explicaciones de la doctrina, la relación es inversa, y el texto en náhuatl es una simple traducción del texto español.

Según estas palabras, los señores han recibido (es decir, aceptado) el discurso de los doce franciscanos; quieren trasmitirlo a los sacerdotes para que ellos les contesten, es decir, retrocedan (*quilochtizque*: de *ilochtia*, retroceder) y devuelvan (*quicuepazque*: de *cuepa*, hacer regresar) el verbo. En cambio, en el texto español, el sentido cambia:

> Juntaremos a los ya dichos (sacerdotes) y dezirlos emos lo que emos oydo de las palabras de Dios; ellos es bien que *respondan y contradigan* pues que saben y les compete de oficio (*Coloquios*..., cap. VI, 86, B, subrayado por nosotros).

Es de la competencia de los sacerdotes "responder y contradecir", es decir, como especialistas religiosos que son, aportar las objeciones que los franciscanos combatirán para lograr su conversión. Del mismo modo, en el capítulo VII donde se relata la respuesta de los sacerdotes indios, éstos terminan su discurso en náhuatl con unas palabras que reiteran el hecho que "han devuelto las palabras": "Esto *es lo que respondemos, lo que contestamos* a vuestro reverenciado aliento, a vuestra reverenciada palabra" (*ibid.*, cap. VII, 1056-1059: 154-155, subrayado por nosotros). En cambio, en el texto en español, su respuesta es presentada ante todo como una objeción: "Lo dicho basta en *respuesta y contradicción* de lo que nos abéis dicho" (*ibid.*: cap. VII, 89, G, subrayado por nosotros).

De ahí en adelante, se multiplican las ocasiones de quiproquos o ambigüedades basadas en el desconocimiento de las reglas retóricas indígenas por parte de los españoles. Así, al principio del capítulo VII, los sacerdotes indios indican su intención de contestar a los franciscanos: "tranquilícense vuestros corazones, vuestra carne, señores nuestros, porque romperemos un poquito, ahora un poquito abriremos, el cofre, la petaca, del Señor nuestro" (*ibid.*, 930-933: 148-149). Con estas palabras, los sacerdotes señalan que van a liberar las palabras divinas ("de nuestro Señor") encerradas en su pecho ("el cofre, la petaca"). Las expresiones metáforicas de este tipo son corrientes en los *huehuetlahtolli* para anunciar una repuesta ceremonial, pues las palabras, llamadas "divinas" poseen un carácter sagrado. Ahora bien, ¿qué dice el texto español?

> No recibáis pena, señores nuestros, porque con delicadeza y curiosidad queremos examinar los diuinos secretos, ansí como con temeridad a hurto quisiéramos entreabrir el cofre de las riquezas para ver lo que está en él. (*Coloquios*..., cap. VI: 88, A).

Según esta exégesis, "el cofre, la petaca de nuestro Señor" representan los secretos divinos aportados por los franciscanos, es decir, la

Sagrada Escritura. La metáfora "abrir el cofre" se entiende, pues, como un hurto por parte de los indios, quizá porque todavía no han recibido el bautismo.

Otros pasajes presentan una complejidad mayor, porque la ambigüedad existe tanto en los textos náhuatl como en el español. Es el caso de un párrafo que empieza en náhuatl de esta manera:

> A vosotros os hace ojos suyos, a vosotros os hace oídos suyos, a vosotros os hace labios suyos el Dueño del cerca y del junto. Aquí nosotros, de algún modo, vemos en forma humana, aquí como a un humano hablamos, al Dador de la vida, al que es noche, viento, porque vosotros sóis su imagen, su representante. (*Coloquios*..., cap. VII, 885-890: 146-147).

Estas palabras no son otra cosa que una fórmula estereotipada para saludar a un señor. Los *huehuetlahtolli* contienen muchos ejemplos de discursos de este tipo, como el siguiente:

> sois imagen de nuestro señor dios y representáis su persona, en quien él está descansando y de quién él usa, como de una flauta, y en quién él habla, y con cuyas orejas, él oye (*Historia general*..., L. VI, cap. X, § 24: 324).

La deidad que representan los doce es, para los indígenas, claramente prehispánica. El "que es noche, viento" es Tezcatlipoca, el término *ixiptlauh*, su imagen, designa su representante. Así se llamaba a un embajador del señor o al hombre sacrificado en el cual se encarnaba un dios. No está presente ninguna noción cristiana en la respuesta de los sacerdotes indios. Sin embargo, la ambigüedad aparece en las líneas que siguen:

> Por eso, recogemos, tomamos, su aliento, su palabra, del Señor nuestro, el Dueño del cerca y del junto, *él que habéis venido a traer, del que en el mundo, en la tierra, es señor, el que os envió por razón de nosotros* (*Coloquios*..., 892-897: 146-147, subrayado por nosotros).

La definición de dios se vuelve totalmente católica, y esto en el mismo texto en náhuatl. Los franciscanos lo trajeron para convertir los paganos, es "rey del cielo y de la tierra", fue mandado "por razón de nosotros", y hasta, como lo asegura el texto en español en un lenguaje más cristiano aún "por nuestro amor" (*Coloquios*..., cap. VI: 88).

Prosiguen los sacerdotes indios: "Por eso aquí nosotros estamos admirados, en verdad *habéis venido a traer, su libro, su pintura, la palabra*

celestial, la palabra divina (*Coloquios*..., cap. VII, 898-901: 146-147). Aquí de manera más explicita aún, los sacerdotes se refieren a la Sagrada Escritura o al catecismo. Y el texto en español añade muy claramente: "nos abéys traydo el libro de las celestiales y divinas palabras" (*ibid.*, cap. VII: 88).

Paulatinamente, hemos pasado de una fórmula retórica tradicional a una referencia directa al dios cristiano, en el mismo texto en náhuatl. No puede haber más que una explicación: la versión en náhuatl, constituida en su mayor parte por un discurso ceremonial prehispánico, fue modificada, por Sahagún en persona, o por "los colegiales más hábiles y entendidos en lengua mexicana y en la lengua latina" que lo ayudaron. También podemos pensar en una ida y vuelta entre el español y el náhuatl. En este caso, no hay que buscar el texto fuente ni en uno ni en otro, y cada uno sería el producto de una ida y vuelta entre ambos.

Otro ejemplo del mismo procedimiento aparece en el capítulo VI. Los señores indios utilizan fórmulas retóricas tradicionales que se refieren a la torpeza de sus palabras. Tras mencionar los nombres de los antiguos reyes de México, exclaman: "Si esto hubiera sucedido en el tiempo de sus vidas, ellos hubieran devuelto, respondido, a vuestro aliento, a vuestra palabra. También ellos hubieran hecho un discurso (...) Pero, nosotros, ¿qué es lo que ahora podremos decir?" (*Coloquios*..., cap. VI, 744-751: 138-139). Y paulatinamente, los señores, a partir de lo que era un simple artífice retórico, llegan a formular una objeción típica de los diálogos didácticos del Occidente; "Aunque obramos como señores, somos madres y padres de la gente, ¿acaso aquí, delante de vosotros, debemos destruir la antigua regla de vida?" (*Coloquios*..., cap. VI, 752-755: 138-139).

En el texto en español, la transición entre la fórmula retórica y la objeción a la manera occidental es más explícita:

> Si (los sabios y prudentes y diestros en el hablar) vuieran oydo de vuestras bocas lo que nosotros hemos oydo, oyérades de su boca salutación y respuesta muy agradable; pero nosotros que somos baxos y de poco saber, qué podemos dezir, que aunque es verdad que tenemos cargo del reyno y república no tenemos su saber ni prudencia y no nos parece cosa justa que las costumbres y ritos que nuestros antepasados nos dejaron (...) nosotros con liviandad las desamparemos y destruyamos (*Coloquios*...: 86, A, subrayado por nosotros).

La objeción aparece finalmente aquí como una consecuencia de la torpeza de los actuales señores. Si los antiguos reyes hubieran contestado, hubieran empleado las palabras adecuadas. Pero, dada su des-

aparición y la ignorancia de sus descendientes, ellos piensan que no es posible abandonar las costumbres del pasado.

Un último ejemplo muestra las relaciones complejas entre los textos náhuatl y español. Se encuentra, ya no en la palabra indígena, sino en el discurso franciscano. Al final del capítulo VIII, los doce dicen a los indios que vayan a descansar a sus casas durante la noche; al otro día, les dan la bienvenida con estas palabras: "Muy amados señores nuestros. Seáis muy bien venidos: ¿cómo os a ydo esta noche?" (*Coloquios...*: 91, A). Esta fórmula de cortesía tiene su razón de existir en el diálogo didáctico. En efecto, responde a la convención según la cual la conversación toma lugar en un espacio y un tiempo bien definidos (ver *supra*). Además la salutación matutinal empleada era de uso corriente en España. Así, por ejemplo, un diálogo utilizado para enseñar el latín y muy conocido a principios del siglo XVI presenta el intercambio verbal que sigue:

> El levantarse por la mañana. Beatriz criada, Emmanuel, Eusebio. Madre: ¿Cómo lo pasas? ¿Cómo has dormido esta noche? Muchacho: Bien me va y he dormido quieto.[29]

Sin embargo, en el texto en náhuatl, la fórmula es muy distinta: "os habéis afanado, amados nuestros, os ha amanecido" (*Coloquios...*, cap. IX, 1189-1190: 162-163). La expresión corresponde a la primera parte de un *huehuetlahtolli*, la que establece el contexto del discurso y precisa de dónde vienen los interlocutores (véase *supra*). Por eso, en lugar de preguntar cómo durmieron durante la noche, el orador constata que la noche ha terminado y que los indios han vuelto. Eso demuestra que la salutación debe entenderse en el cuadro del diálogo al cual pertenece y que, por eso, se expresa de un modo distinto en el diálogo didáctico europeo, es decir, en español, y en el diálogo ceremonial, es decir, en náhuatl.

* * *

Nuestro método de análisis ha consistido en distinguir en los *Coloquios* dos tipos de diálogos, por una parte, el diálogo didáctico europeo, y más precisamente la disputa y, por otra parte, el diálogo ceremonial

[29] "*Surrectio matutina. Beatrix puella, Emmanuel, Eufebius. Madre: ¿Quis vales? ¿Quommodo nocte hac quievisti? Muchacho: Recte valeo et placide dormivi*", Vives [1538] 1723 (2da edición). Este libro proviene de una obra anterior: *Exertitum puerorum...*, 1485.

indígena. Hemos comparado varias partes de los *Coloquios* con diálogos del mismo género y de la misma época, publicados en España o en México en la primera parte del siglo XVI.

Resulta de esta comparación que los *Coloquios* mezclan dos concepciones distintas del diálogo. En cada una, la pregunta ocupa un lugar esencial y diferente. Así, pues, la interrogación y la objeción ofrecen al diálogo didáctico europeo su mecanismo esencial, porque responden a las contestaciones y explicaciones del maestro para convencer al discípulo, así como lo quiere el juego literario. En cambio, en el diálogo ceremonial indígena, la pregunta permite evocar una desgracia que el resto del discurso intentará alejar. En este caso, la traducción del español al náhuatl, y del náhuatl al español, conservará fácilmente su forma interrogativa, pero el significado profundo cambiará al pasar de una lengua a otra.

Las fórmulas de salutación son más difíciles de traducir literalmente. Cuando los españoles preguntan a los nobles indios "¿Cómo os ha ido esta noche?", no lo hacen por simple cortesía, sino para indicar al lector que ha pasado una noche, siguiendo así una regla del diálogo didáctico del siglo XVI que consiste en dar el cuadro temporal de las conversaciones. La traducción en náhuatl, por su parte, constata que han vuelto los señores, siguiendo la regla del diálogo ceremonial que exige que las circunstancias del discurso sean detalladas al principio. Por consiguiente, la pregunta de los españoles ha sido traducida al náhuatl por una afirmación.

Sin embargo, los *Coloquios* no son tan sólo el lugar de encuentro de dos voces, una española y otra indígena, que se darían a escuchar cada una en su turno. En realidad, ya constituyen un texto mestizo, nacido del encuentro y elaborado conjuntamente por hombres representativos de indígenas y españoles. Los primeros, posiblemente los cuatro ancianos referidos por Sahagún, dieron las fórmulas retóricas que recordaban aún cuarenta años después de la Conquista. Los segundos, quizá los hábiles colegiales trilingües asociados con el mismo Sahagún, cambiaron el sentido de varias fórmulas. Así pues, en un discurso ceremonial, el señor o gobernante es representante de un dios, pero en el contexto de los *Coloquios* se vuelve representante del Dios de los cristianos. Las palabras rituales se extraen de "un cofre, una petaca", metáforas del pecho del orador. Pero, en los *Coloquios*, el cofre y la petaca encierran la Sagrada Escritura. En cada caso, unas palabras, que fueron ideadas para pronunciarse el contexto de los *huehuetlahtolli*, se reinterpretan en el contexto de la Conquista y la evangelización.

Sin entrar en la polémica que opone a los investigadores a propósito de la autencidad de los discursos de los *Coloquios*, pienso que cabe

reconocer su carácter compuesto o doble. El libro del franciscano Sahagún proviene claramente de su deseo de dar a conocer los esfuerzos evangélicos de los frailes de su orden en una obra literaria que pertenece al género de los diálogos. Además, es producto de una época ya tardía en la que los discursos prehispánicos, si no están olvidados aún, cuando menos ya son objeto de reinterpretación.

Y, sin embargo, si los franciscanos y los señores indígenas se comunicaron realmente a partir de 1524, no pudieron evitar situarse en los cuadros dialógicos que hemos descrito. Los franciscanos querían convencer, predicar y convertir, mientras los indios decían discursos ceremoniales, sin duda más largos y complejos que los que registró Sahagún, y llenos de metáforas bellas y oscuras. Los primeros diálogos fueron, pues, el lugar de encuentro de dos concepciones culturales opuestas: discursos didácticos contra la "antigua palabra".

ABREVIATURAS

Bautista: vease *Témoignages de l'ancienne parole*, Durand, Jacqueline de.

Coloquios...: véase Sahagún, fray Bernardino de, *Coloquios y doctrina cristiana*...

Historia general...: véase Sahagún, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*...

BIBLIOGRAFÍA

BARDY, G.: La littérature patristique des "questiones et responsiones" sur l'écriture sainte, *Revue Biblique*, 1932, t. LXI: 210-236; 341-369; 515-537; 1933, t. LXII: 16-30; 211-229; 328-352.

CASADEBAIG, Philippe: Platon, *in*: *Les philosophes de Platon à Sartre*, sous la direction de Léon-Louis Grateloup, Paris, Hachette, 1985: 9-40.

DEHOUVE, Danièle: Le vocabulaire du don en nahuatl, *Mille ans de civilisation américaine, Des Mayas aux Aztèques, Hommages à Jacques Soustelle* reunidos por Jacqueline de Durand-Forest y Georges Baudot, vol. II, *La quête du cinquième soleil*, 91-104.

——, *Rudingero el borracho y otros exemplos medievales en el México virreinal*, México, CIESAS-UIA-Porrúa, 2000.

——, *Disputatio puerorum per interrogationes et responsiones*, *Patrologiae Cursus Completus*, ed. por J. P. Migne (Montrouge, Petit), s. f., t. CI, col. 1097-1144.

DURAND, Jacqueline de: *Témoignages de l'ancienne parole*, traducido del náhuatl por Jacqueline de Durand y presentado por Miguel León-Portilla, Paris, La Différence, Les Voies du sud, 1991.

——, *Elucidarius*, de Honorus, écolâtre d'Autun, *Patrologiae Cursus Completus*, ed. por J. P. Migne (Montrouge, Petit), s. f., t. CLXXII, col. 1109-1176.

D' EVREUX, Ives: *Viagem ao norte do Brasil*, traduçao de Dr. César Augusto Márquez, Río de Janeiro, Freitas Pastos e Cia, 1929.

——, *Exertitum puerorum grammaticale*, Antwerpiae, Leen, 1485.

GANTE, fray Pedro de: *Doctrina Cristiana en lengua mexicana* (edición facsimilar de 1553), México, Centro de Estudios Históricos Fray Bernardino de Sahagún, ed. Jus, 1982.

GRICE, Paul: Logic and conversation, *in* P. Cole & J. L. Morgan (ed.), *Syntax and Semantics 3: Speech Acts*, London, Academix Press: 113-127.

HEISTERBACH, Césaire de: *Dialogus Miraculorum* , J. Strange ed., Bonn, Cologne, Bruxelles, 1851.

KLOR DE ALVA, Jorge: La historicidad de los Coloquios de Sahagún, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, *Estudios de Cultura Nahuatl*, 1982, XV, 147-184.

LAUNEY, Michel: *Catégories et opérations dans la grammaire nahuatl*, Thèse de doctorat d'Etat, Université Paris IV, 1987.

——, *Introduction à la langue et à la littérature aztèque*, 2 t., Paris, L'Harmattan, 1980.

LUXAN, Pedro de: (1550) *Colloquios matrimoniales*, Zaragoza, Casa de la Viuda de Ioan Escarrilla, 1589.

MANGENOT, Eugène (ed.): Article "Catéchisme", *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, t. II.

MARTIN, Raymond: *Oeuvres de Robert de Melun*, t. I., Quaestiones de divina pagina, Louvain, 1932.

MOESCHLER, Jacques et Reboul, Anne: *Dictionnaire encyclopédique de pragmatique*, Paris, Seuil, 1994.

OCANA, fray Gonçalo de: *Los diálogos del bienaventurado San Gregorio papa traducido del latín a la lengua castellana, de nuevo corregidos y emendados*, Sevilla, Juan Cromberger, 1532.

OCHS KEENAN, Elinor: "The universality of conversational postulates", *Language in Society*, 5 (1): 67-80.

PORPHYRE: *Vie de Plotin*, trad. Brerier, Paris, 1924 (Plotin, *Ennéades*, t. I, 15).

SAHAGÚN, fray Bernardino de: *Historia General de las Cosas de Nueva España*, México, Editorial Porrúa (varias reediciones), 1985.

——, *Coloquios y Doctrina christiana..., Los diálogos de 1524 según el texto de Fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas*, edición facsimilar del manuscrito original, paleografía, versión del náhuatl, estudio y notas de Miguel León-Portilla, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1986.

SCHURHAMMER, Georg, S. J.: *Die disputationem des P. Cosme de Torres mit den Budisten in Yamaguchi*, Tokyo, 1929.

SEPÚLVEDA, Doctor Juan Ginés : *Aqui se contiene una disputa o controversia entre el Obispo don fray Batholome de Las Casas, o Casaus, Obispo que fue de la Ciudad Real de Chiapa que es en las Indias, parte de la Nueva España, y el Doctor Gines de Sepúlveda, coronista del Emperador nuestro señor, sobre que el doctor contendia, que las conquistas de las Indias contra los Indios eran licitas, y el Obispo por el contrario defendio y affirmo aver sido y ser impossible no serlo : tyranicas, injustas e iniquas. La qual question se ventilo y disputo en presencia de muchos letrados, teologos e juristas en una congregacion que mando su Majestad juntar el año de 1550 en la villa de Valladolid.*

——, *Dialogo llamado Democrates. De como el estado de la Caballera no es ageno de la religión cristiana*. Compuesto por el Doctor Juan de Sepúlveda, coronista de su Magestad y embiado del excelente y muy claro varón, el Señor don Fernando de Toledo, Duque de Alva, Sevilla, 1541.

Témoignages de l'ancienne parole, vease de Durand, Jacqueline.

VAN UYTFANGHE, Marc: "Scepticisme doctrinal au seuil du Moyen Age ú Les objections du diacre Pierre dans les Dialogues de Grégoire le Grand", *Colloques internationaux du CNRS, Grégoire le Grand*, Paris, Editions du CNRS, 1986: 315-326.

VIVES, Luis: [1538] *Diálogos* de el docto Valenciano Luis Vives. Traducido en lengua española por el Dr. Christobal Al Coret y Peris. En Valencia, Por Antonio Balle, 1723.

VOGÜE, Aldabert de (ed): Introduction, bibliographie et cartes, Grégoire le Grand : *Dialogues*, Paris, Les Editions du Cerf, Sources Chrétiennes, nº 251, 1978.