

## COLONIZACIÓN ESPIRITUAL EN MÉXICO

*Luis Barjau \**

Este trabajo es inicio de un estudio sobre aspectos históricos que han conformado una mentalidad colonizada entre los mexicanos. Aquí abordo las particularidades de la condición colonizada de un prototipo de intelectuales; los antecedentes históricos que propiciaron dicha condición; algunas hipótesis sobre el concepto de colonización mental de los intelectuales; se inicia una revisión de un cronista del siglo xvi, fray Bernardino de Sahagún, escogido entre muchos para ejemplificar los principios y el desarrollo del proyecto ideológico de occidentalización de los indios americanos, por parte de los conquistadores españoles.

Se trata de discutir las características de una modalidad existente en la cultura mexicana: la colonización de muchos de sus intelectuales. Para ello comenzaré enfocando los antecedentes históricos del fenómeno y analizando la obra de algunos de sus más notables participantes.

El intelectual mexicano ha sido desde el siglo xvi un sujeto de colonización social y espiritual muy particular. Esta particularidad deriva de las condiciones especiales en que se desarrolla la historia de México: a) el encuentro de Europa con las culturas mesoamericanas constituye el contacto más tardío que dos complejos culturales importantes y significativos, han tenido en la historia universal; b) la tardanza de este encuentro consintió un proceso de singularidad e identificación consigo mismo, de ambos complejos culturales por separado, a un grado extremo en el caso mesoamericano; c) la radicalidad de la conquista

\* Investigador de la Dirección de Estudios Históricos del INAH.

española, que mermó la población indígena<sup>1</sup> en 14 millones de habitantes en un periodo de 18 años,<sup>2</sup> logró imponer una administración burocrática de la sociedad local en manos occidentales, que no volvió nunca a manos indígenas, a pesar del movimiento de independencia de 1810 y de la revolución de principios de este siglo; también logró imponer, definitivamente, el idioma español, la religión cristiana, y en diversa, pero dominante medida, usos y costumbres de occidente; d) la mudanza del habla del ser pensante mexicano, de las lenguas nativas hacia el español, imprime particularidad en la condición colonizada de los nacionales. Una sola de ellas —aunque hay muchas—, de carácter psicológico y político a la vez, está dada por el hecho de que es más bien infrecuente que los intelectuales mexicanos reconozcan su condición mental colonizada, como han hecho de manera activa, no individuos aislados, sino distintos movimientos políticos de intelectuales en África, en el cercano y en el lejano oriente, desde la segunda gran guerra hasta nuestros días.

El reconocimiento de las condiciones mentales colonizadas, de los intelectuales mexicanos, es un primer paso, ineludible, para la concientización y liberación espiritual de los mismos y de la nación.

Cuando se afirma que el intelectual mexicano ha sido un sujeto de colonización social y espiritual muy particular, no queda de ninguna manera excluido el resto de la sociedad mexicana como sujeto de colonización, sino sólo se afirma que los primeros sufrimos el mismo proceso, pero en forma *particular*, y esto marca la diferencia.

La particularidad de la colonización de intelectuales mexicanos, se da por la naturaleza de las funciones de los mismos en el seno

<sup>1</sup> Datos referidos a la región central de la actual República Mexicana.

<sup>2</sup> Es decir, si en 1520 había aproximadamente 20 millones de indios, para 1548 quedaba solamente seis millones. Cfr. S. F. Cook y Woodrow Borah: *The indian population of Central Mexico, 1531-1610*. Berkeley y Los Angeles 1960, p. 48, Apud: Jonathan J. Israel: *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670* FCE, México 1980, pp. 22-3.

de la sociedad: funciones técnicas, idiomáticas, gráficas, iconográficas, musicales, etcétera.

Aunque hay una tendencia de identificación de lo que es un intelectual, en favor de los escritores, muchos otros, algunas veces, tienen influencias más poderosas en la elaboración de las creencias y las ideas que imperan en la cultura nacional.

La función del intelectual en la sociedad, obviamente tiene mucho que ver con la invención de la política, la legislación, las creencias, las versiones históricas, el gusto estético, los problemas “de identidad”, y el resto de las elaboraciones mentales que contribuyen a la formación de un consenso más o menos común de lo que es la “realidad nacional”.

En México es particularmente colonizada la mentalidad de los intelectuales, porque éstos tienen que asumir con mayor precisión, el conocimiento del lenguaje, la religión, la versión oficial del pasado histórico y el aparato jurídico “nacional” (es decir, las armas de colonización que usó el europeo), que no conforman creaciones propias, sino formas culturales que fueron impuestas desde el exterior; porque se ven forzados a manejar herramientas intelectuales pseudolocales, cuando la historia económica (factor principal de la identificación de los grupos humanos en sus lugares de origen) de México, nunca ha podido ser independiente; y a buscar una ubicación universal a partir de la inaceptación de que los valores profesados tienen orígenes extranjeros. Simplemente dicho: el carácter especial de la colonización del intelectual en México se da por el hecho de que casi nadie acepta sus propias condiciones de pensador que utiliza conceptos y categorías lógicas de origen extranjero (cuando la historia nacional se debatió siempre en el problema colonial), siendo ésta una premisa fundamental de concientización y de liberación.

Con la Revolución de 1910, el intelectual mexicano dio un salto en su evolución y asumió modernas actitudes de democratización y universalización (correctas y apreciables), pero sin haberse cuestionado antes, adecuadamente, su condición socio-cultural colonizada. Ante el consenso de las naciones dice: “yo hablo español”, pero no dice que antes se comunicó en náhuatl;

y no sólo no lo dice sino que se avergonzaría de hacerlo; cuando un francés dice: “yo hablo francés, pero antes hablé latín”, y se enorgullece, y los demás admiran ese orgullo.

El orgullo resulta pues, en el ejemplo anterior, la diferencia; y aunque parezca ésta de poca monta, es en el fondo grave y de suma importancia, ya que en tal contexto el orgullo tiene mucho que ver con la convicción plena de estar siendo cierto; y ésta solamente es posible con el conteo, la memoria, la aceptación y la apreciación emotiva de la propia historia, y de sus mitos y ritos ancestrales. Sin esta convicción, el representante de un grupo, ante el consenso universal de pueblos, resulta inseguro, dudoso, infiable, y siempre saldrá perdiendo en el reparto general de las atribuciones y los derechos; tanto en las confederaciones, en la asamblea internacional, como en el parlamento político y aun en el momento social de departir.

La identidad efectivamente es un tema ubicuo, pero es también, al mismo tiempo, como problema, un atavismo que promueve en la mentalidad de los nacionales, inseguridad y alienación tales, que los ponen en situación de desventaja en la competencia universal, permiten la injusticia y el abuso por parte de las metrópolis neocoloniales a las que, cada vez por medio de nuevos mecanismos, quedamos sujetos.

La ubicuidad pues del problema de identidad, no equivale a su *inexistencia* ni es, por su condición, un problema de menor importancia. Al revés: su indefinición es precisamente su fuerza opresora, la expresión de la sutileza de una ideología lenta y asututamente estructurada por el poder colonial desde el momento de la conquista, y por la inercia del desarrollo de la cultura occidental sobre el mundo mesoamericano, que fue devastado. Si en nuestro mundo contemporáneo el primer elemento de estructuración de esa ideología (el poder colonial representado antaño por España) está en buena medida eliminado, queda el segundo (la inercia), menos obvio, y multiplicado aun en nuestras propias acciones y enredado en nuestra idiosincrasia. Y éste opera allanando el camino que reproduce cada vez los mecanismos de sujeción socioeconómica que sobre nuestras cabezas ejercen las hege-

monías imperiales. Pero si eliminar la primera de esas formas de dominación fue ardua tarea, más lo ha sido la lucha contra la segunda, que asume formas sombrías y fantasmagóricas. El colonizado está habitado por esta oscura forma de su enemigo. En realidad es tal colonizado por consentir en sí mismo un fantasma intruso; por no haber tenido la fuerza requerida para separárselo.

Para bien o para mal, el contacto más tardío en la historia universal, de dos complejos culturales muy importantes, fue el de occidente con el mundo mesoamericano en la primera mitad del siglo XVI. Pero mientras España erraba en el mar a la búsqueda de alternativas a la cerrazón y miseria dejada por nueve siglos de organización árabe y feudal, los aztecas en Mesoamérica constreñían aún más la versión de las cosas del mundo que los hombres de estas tierras habían articulado: se olvidaba Teotihuacán, se prohibían las viejas ideas de la culta Tula, se volvió al sacrificio catártico en la religiosidad; entre 1428 y 1453<sup>3</sup> Tlacaélel hacía quemar las bibliotecas que hablaban de un mundo antiguo y distinto al mexica. La cultura española se expandía y buscaba; la mexica se constreñía y se apartaba con sus propios pensamientos. Nunca en la historia hubo un encuentro como éste. El asombro fue particular para los mexicanos, acostumbrados a ver y a entender culturas muy similares a la suya. Dicho asombro encarnó y cobró dimensiones políticas con el legendario encuentro en Xuluc de 1519,<sup>4</sup> de Hernando Cortés y el rey Moctezuma II Xocoyotzin. Se enfrentaban dos mundos: uno de aventureros errátiles sobre un mar todavía surcado de monstruos; hastiado y empobrecido por la soledad y el aislamiento de un medioevalismo ya desestructurado; otro de idólatras cuyas certezas se edificaban en la introversión, hierático y ritual frente a númenes inexorables, con esa bárbara honorabilidad que da el permanecer todavía distantes del símbolo del dinero y sus codicias.

<sup>3</sup> Es decir, después de la derrota de Azcapotzalco y la gran hambruna que asoló a la ciudad tenochca. León-Portilla: *Los antiguos mexicanos* FCE, México 1970, pp. 92-99.

<sup>4</sup> Cfr. Lorenzana: *Historia de Nueva España*, MS. Lib. 12 Cap. 16, *Apud*: William Prescott: *Historia de la Conquista de México*, Lib. III, cap. 9, p. 255, Edit. Porrúa, México 1976.

El rencor mexicano, que en muchos de nosotros aún no sopesa en su totalidad aquel enfrentamiento, tiende a creer, desesperadamente, que una ya tradicional pusilanimidad y cobardía del rey, era la causa sola de la derrota de Tenochtitlan, sin contar que la ciudad estaba rodeada de pueblos sometidos por la fuerza, que tarde o temprano buscarían su libertad; sin contar que en esos tiempos no existía ni remotamente la idea de una confederación tribal que abarcara todas las almas que poblaban lo que hoy es nuestro territorio, ya no digamos la idea de una nación (y sus nacionalismos) como hoy la entendemos; sin contar que en Moctezuma (un semidios) y en las nociones de su poderío, no cabía por inconcebible, la idea de la rivalidad, pues no había par, en el mundo conocido (esto es, *en la realidad*) que osara contender amenazadoramente con esta autoridad. El poder del rey en estas tierras, excediéndose, pronto daba con el ocio, los misterios iniciáticos, el pensamiento lúdico.

La introversión sostenida contrae desesperanza. A partir de aquí son escasas las posibilidades: o la melancolía inmóvil, que si es religiosa se funde con la contemplación mística, o la depresión, que cuando es activa siempre está relacionada con la muerte.

Por supuesto que no podemos tasar la historia de la vieja civilización azteca a la luz de una disciplina empírica del mundo moderno occidental. Sin embargo, no dejan de ser admirables las coincidencias que resultan de sus profanas utilizaciones: de hecho, toda la poesía náhuatl conocida alude a una irredimible desesperanza.

El hecho del contacto histórico más tardío, el de Europa y Mesoamérica, trajo repercusiones notables y aberraciones que por su propia tardanza son explicables.

Si en España el ascenso social estaba determinado por el caballo y la espada,<sup>5</sup> si la consecución de dinero y prestigio se lograba rápidamente con ambos instrumentos, las labores productivas contraían un efecto contrario. De aquí la aristocrática aver-

<sup>5</sup> Herbert Frey: *Antecedentes feudales de la conquista de América*. Dirección de Estudios Históricos del INAH, México 1987 (versión mecanográfica).

sión española hacia el trabajo. Estos españoles fueron los que llegaron a México.

Si en la historia occidental la desigualdad social de todos modos había evolucionado de la esclavitud a la servidumbre, hay que apreciar el hecho de que ya existía una sólida tradición de defensa de los derechos de los sojuzgados; tanto en la práctica de la convivencia, como en el debate jurídico. Había, ya, cierta cultura de defensa. Pero en Mesoamérica esto no existía.

Los españoles que vinieron a México, en buena medida eran los hijos sojuzgados de España. Y aquí descubrieron que con los nativos podían crear hombres todavía más sometidos que ellos; en cierto modo, hombres que habrían de ser objetos de una suerte de venganza. Además hallaron que no había una tradición de defensa, práctica y jurídica, del desposeído. Todo esto encontró un rencor atávico en los recién llegados. Todo esto explica la saña aplicada al pueblo indígena, el increíble sadismo que reportó el padre Las Casas, en su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*.

Pero el más importante factor causal de la colonización de la mentalidad mexicana, fue el destronamiento de los dioses antiguos de los indígenas; allí empezó un verdadero cambio, por este acto España pudo infiltrar sus ideas acerca del cosmos, del hombre y sus formas de organización social, sembrando estas semillas en la mentalidad de los nativos, en donde fueron, primero, un factor de negación de lo propio, después un principio de confusión, y por último un elemento de predisposición para servir al bienestar, a las ideas y a los valores de los españoles, representantes de la hegemonía cultural de occidente. Esa labor de penetración espiritual la hicieron los cronistas religiosos y los conquistadores del siglo xvi, pero sobre todo los primeros. Misioneros que se infiltraron en todos los confines de Mesoamérica, y que poco a poco cambiaron las costumbres de los indios. Así les cambiaron sus hábitos sexuales, los matrimoniales, convirtiéndolos lentamente al esquema jurídico y moral de la contrarreforma católica española.

Si la sexualidad de los indios con frecuencia se manifestaba en hábitos poligámicos, los frailes los constriñeron a la monogamia. Cuando los españoles insistieron en institucionalizar esta última forma, decidieron también que los recién casados por las leyes de la iglesia, habrían de ser un hombre con la primera mujer con que hubiera cohabitado, aunque ya no existiera ninguna relación entre ambos.<sup>6</sup>

Entre aquellos misioneros jugó un papel muy importante, por la inteligencia y calidad de su proyecto intelectual y de su obra escrita, el franciscano fray Bernardino de Sahagún, que dejó a la posteridad su *Historia general de las cosas de Nueva España*, obra integrada por doce libros sobre las costumbres de los indios mexicanos, el último dedicado a las peripecias de la conquista española. De esta obra examinaremos a continuación el libro I, que está dedicado a los dioses de los naturales; su título: “En que se trata de los dioses que adoraban los naturales de esta tierra que es la Nueva España.” Este libro consta de un prólogo, una advertencia al lector, 22 capítulos (son las traducciones que el autor hace de sus “informantes” indígenas, y el material es sobre los dioses de estos mismos), un apéndice con prólogo, cuatro capítulos transcritos de la Biblia, y la confutación final.

La obra de Sahagún tiene un título revelador, ya que todos los libros que la componen se refieren a las cosas de los indios y de México-Tenochtitlan, y aun sería difícil aceptar que el último de ellos, que está dedicado a la conquista, se pueda considerar como nutrido por “cosas de la Nueva España”, sitio así llamado, y realidad colonial ocurrida muchos años después de lo que en realidad refiere el volumen.

Sahagún entonces creía que estas tierras eran propiedad de España por derecho natural, incluso desde antes de la fecha del descubrimiento. Y así se sobreentiende si atendemos a la consideración de este cronista, sobre el hecho de que Jehová (es decir,

<sup>6</sup> Ortega, Sergio *et al*: *Del dicho al hecho...* Transgresiones y pautas culturales en Nueva España. Seminario de Historia de las Mentalidades. Dirección de Estudios Históricos, INAH, México 1986, pp. 13-28 (Versión mecanográfica).



JVPFB. Bernadino de Silesio, un filósofo alemán que se dedicó a la teología.



el cristianismo, y en tierras americanas España como su único representante) expresamente mantuviera hasta tan tarde en la historia, esta reserva idolátrica que habría de ser redimida y sometida por los españoles:

Es, cierto, cosa de grande admiración que haya nuestro señor Dios tantos siglos ocultado una selva de tantas gentes idólatras, cuyos frutos ubérrimos sólo el demonio los ha cogido, y en el fuego infernal los tiene atesorados; ni puedo creer que la Iglesia de Dios no sea próspera donde la sinagoga de Satanás tanta prosperidad ha tenido, conforme aquello de San Pablo: abundará la gracia donde abundó el delito.<sup>7</sup>

No sabemos mucho de la vida de este misionero que llegó a los 29 o 30 años a México (en 1529), y que pasó a residir tres años más tarde, como primera misión, en el pueblo de Tlalmanalco, cerca de Texcoco. Se ha dicho que probablemente fuera un judío converso,<sup>7 bis</sup> y es seguro que su apellido diera nombre a su propio pueblo: Villa de Sahagún, en Campos.<sup>8</sup> ¿Es posible que su ascendencia por vía paterna fuera morisca y en cierto modo hecha de notables que dieron su nombre a la villa, y que una vez perdido el poder de los moros, la familia Sahagún se convirtiera al cristianismo? ¿Cómo sería la mentalidad de un español del siglo XVI, con estos antecedentes posibles, educado en la orden del “seráfico”<sup>9</sup> San Francisco, al declinar de la Edad Media, involucrado en un viaje fantástico allende el océano?

Sahagún calificó la religiosidad de los indios mexicanos como una enfermedad y como un vicio.<sup>10</sup> En cuanto a la enfermedad, él, sus facultades pedagógicas que contagiaría a otros religiosos, la habría de curar; en cuanto al vicio, el cristianismo otorgaría el

<sup>7</sup> Sahagún: *Historia general de las cosas de Nueva España*. Ed. Porrúa, México, 1982, p. 19.

<sup>7 bis</sup> Cfr. Ángel Ma. Garibay K. introducción a la *Historia de las Indias de Nueva España* de Fray Diego Durán, Ed. Porrúa, México 1967, p. XV.

<sup>8</sup> Sahagún, p. 17.

<sup>9</sup> *Loc. cit.*, p. 17.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

perdón y enderezaría a los viciosos. Por eso citaba a San Pablo: “abundará la gracia donde abundó el delito.”<sup>11</sup>

Es claro que negar de esa manera la religiosidad de un pueblo, es cosa grave, y en todo caso útil sólo para los conquistadores.

Si toda religión es entre otras cosas

la creencia en una garantía sobrenatural ofrecida al hombre para su propia salvación y las prácticas dirigidas a obtener o conservar esta garantía,<sup>12</sup>

los españoles estaban condenando un procedimiento metafísico de salvación sólo de nivel de “creencia en una garantía”, para sustituirlo por otro igual: los Evangelios.

Con la negación, el avasallamiento y la conversión de las creencias religiosas indias por las cristianas, sucedió inevitablemente un doble proceso: a) la desestructuración de los mecanismos síquico-religiosos de la fe, la esperanza y la práctica de la acción sobre el mundo, y b) el sometimiento a los españoles, supuestamente portadores de una religiosidad “superior”. Ambos factores son la piedra angular de la colonización espiritual de México.

Si como afirma A. Loisy, los sistemas de fe y esperanza religiosos “le sirven [al hombre] para encontrar el medio para regularizar con actos de acción sus posibilidades más o menos inciertas [aunque esto no ocurra en la realidad], [sin embargo el hombre] adquiere confianza en sí mismo a través de sus empresas, se atreve y al atreverse obtiene realmente más o menos lo que quiere”.<sup>13</sup> Si esta función tienen las religiones en opinión de este autor, los antiguos mexicanos la perdieron ante la presión de los europeos. Y ante una pérdida metafísica de esta naturaleza, la voluntad de *hacer* en el mundo, queda suspendida y redundante en efectos de impotencia y, aun, de muerte. Siempre nos pareció extraño y un poco exagerado que algunos cronistas españoles del siglo XVI, cuando enlistaban las causas de la extraordinaria baja de la población durante la época, pusieran entre los primeros lugares la

<sup>11</sup> *Loc. cit.*, p. 19.

<sup>12</sup> Nicola Abbagnano: *Diccionario de filosofía*, FCE, México, 1982, p. 1006.

<sup>13</sup> *Essai historique sur le sacrifice*, París 1920, p. 533.

apatía de los indios; pero con la inminencia del final de la religiosidad india, encontramos una evidente relación entre la desestructuración de los mecanismos de la fe, y la muerte.

Pero si las instituciones y los hábitos forman complejos culturales milenarios, construidos a partir de los fundamentos mítico-religiosos, históricos, políticos y artísticos de un pueblo, es imposible su desaparición abrupta ante la presencia dominadora de una cultura extraña. A partir de esta idea se pueden formular preguntas importantes: Si no desaparecieron pero cambiaron de apariencia, ¿dónde están los aspectos esenciales de la cultura antigua de México, aspectos como los arriba analizados, las formas particulares (religiosas) de estructuración de la fe, u otros que no hemos mencionado, como los sacrificios? Y ¿cuál es el resultado de la conjunción de dos vertientes religiosas particulares, a su vez correspondientes a cosmovisiones distintas?

En el caso particular de la confrontación de las deidades occidentales y mesoamericanas, esta unión sin duda tuvo significados múltiples, pero procedimientos muy concretos. Uno de sus significados reside en el hecho de que la conquista confrontó a Jehová y al cristianismo, fundados en la explicación y manipulación dialéctica de las nociones del bien y del mal, con una religión politeísta organizada propiciatoriamente con los dones de la naturaleza; es decir, con divinidades que administraban los dones de la naturaleza. Un procedimiento concreto fue que los misioneros españoles decretaron (sirviéndose de una especie de ejército real bien pertrechado) que la religiosidad local correspondía solamente a uno de los polos dialécticos de especulación del catolicismo; esto es, al mal: los dioses mesoamericanos y por ende sus siervos, eran demonios. Repitamos aquí la cita escogida de la magnífica obra de Sahagún:

Es, cierto, cosa de grande admiración que haya nuestro señor Dios tantos siglos ocultado una selva de tantas gentes idólatras, et cétera.

Según el fraile, entonces, esta tierra no era para sus nativos. Jehová, a propósito (aunque asombrosamente), la había reservado

para España, bajo el pecado de la idolatría. El quid de la descalificación moral de la religiosidad indígena eran los sacrificios, cosa que había ocurrido en la antigüedad remota de Grecia, la cuna occidental, y entre tantos otros pueblos de Oriente. Pero aquí, la violencia del encuentro en el siglo xvi, derivaba también de que los cristianos se encontraron cara a cara con algunas costumbres de su propio remoto pasado: sirva este último argumento de ejemplo a nuestra inicial indicación de que la tardanza del encuentro occidente/Mesoamérica, tuvo una singular connotación.

Si Sahagún creía que esta tierra no era para sus nativos, Cortés observaba que, misteriosamente, el propio Moctezuma creía lo mismo.<sup>14</sup> Pero a nivel de creencias, tenemos solamente los testimonios de Sahagún y Cortés (más tantos otros occidentales), pero no los de Moctezuma, ni de ningún otro nativo.

Selva (...) cuyos frutos ubérrimos sólo el demonio los ha cogido, y en el fuego infernal los tiene atesorados...

¿Teológicamente puede haber frutos ubérrimos siendo los indios entes del mal, gobernados por deidades también malignas?

El más grave resultado de la colonización española en Mesoamérica fue, como dije, la desestructuración de los mecanismos indígenas de la fe, justificados y aceptados por los mexicanos, en el conjunto de creencias que estaban contenidas en sus propias religiones.

En ese sentido, la acusación de Sahagún hacia los indios, no descubría una "falta" o anomalía en la conducta de aquéllos, sino que la promovía, y ésa era la infidelidad. Sahagún había sentenciado:

Vosotros, los habitantes de esta Nueva España [...] sabed: que todos habéis vivido en grandes tinieblas de infidelidad e idolatría en que os dejaron vuestros antepasados...<sup>15</sup>

<sup>14</sup> H. Cortés: *Cartas de relación de la Conquista de México* Carta II, Espasa-Calpe mexicana, Col. Austral, México, 1983, pp. 66-7.

<sup>15</sup> *op. cit.*, p. 52.

Infidelidad [lat. *infidelitas*, *ātis*] es falta de fidelidad; deslealtad. Y en segunda acepción, por supuesto quiere decir, como consta en el diccionario, carencia de la fe católica.

Pero considerando que los indios tenían sus propios mecanismos de fe (en la realidad, en el mundo, en sus cosmovisiones), conceptualizados por sus religiones, fue precisamente el adoctrinamiento cristiano lo que hizo del mexicano, un infiel; es decir, el motivo que lo obligó a convertirse frente a los hábitos y creencias de Occidente, en un ser dudoso, falto de voluntad, ya que esta última se ejerce por medio de la fe (que es un problema religioso) y que fue quebrantada a propósito por los españoles. El indio se convierte pues en un ser *infiel* y desleal, solamente frente a los españoles. Por separado y en sí mismos, los nativos estaban mucho más lejos de la infidelidad que los propios españoles, ya que sus sistemas de creencias eran menos controvertidos, y menos un objeto de discusión intelectual que entre los españoles: las discusiones propiamente teológicas de los indios (entre ellas el problema de la fe), estaban reservadas sólo a una jerarquía sacerdotal, que a su vez conservaba el poder político. Entre los españoles, en cambio, esas preocupaciones estaban mucho más difundidas: entre las diferentes sectas y órdenes de la religiosidad cristiana, en las clases altas, que sin estar hechas de funcionarios religiosos, incidían en la religión, en el pueblo y en la intelectualidad general, que cuando razonaba sobre el mundo, no dejaba de plantearse problemas religiosos.

En conclusión: el indio no fue un infiel por herencia de sus antepasados, como sentenció Sahagún; lo fue, sí, por contacto con los españoles, quienes impusieron un nuevo código de fidelidad, extraño y difícil para los nativos, que a su vez tenían los propios.

En tercera acepción, la palabra *infiel* quiere decir “falto de puntualidad y exactitud”. En efecto, a eso llegaron los indios frente a una cultura dominante (la occidental) que no habían creado ellos mismos; era inevitable la impuntualidad e inexactitud frente a ideas del tiempo, y frente a una lengua y religión

extranjeras. El mexicano no fue más un ser integrado; se convirtió en un inadaptado, incrédulo y desleal. A finales de los años veintes, todavía el escritor inglés D. H. Lawrence lo percibía como un ser “increado”, “a medias”, “a medio hacer”;<sup>16</sup> y era por esos particulares mecanismos socioculturales de la colonización de América.

La idolatría de los indios fue la piedra de toque de la satanización de Mesoamérica, hecha por los españoles. En particular, fray Bernardino de Sahagún utiliza este argumento en el Apéndice del libro primero de la *Historia general*. Para demostrar el carácter pecaminoso de la vida fuera de las creencias cristianas de Dios, utiliza los capítulos 13 a 16 del libro *Sabiduría* del Antiguo Testamento. Un libro que el protestantismo considera apócrifo y que no incluye en sus biblias, pero que los católicos sitúan al final del Antiguo Testamento, como un libro escrito en griego por un judío helenista hacia los años 150 y 63,<sup>17</sup> es decir, no mucho tiempo antes de la era cristiana. Se dice que es un libro preparatorio del advenimiento de los evangelios y que está varias veces citado en el Nuevo Testamento. El autor se dirige a sus compatriotas, la numerosa colonia judía en Alejandría, “a quienes quiere poner en guardia contra los atractivos de una cultura brillante en un ambiente epicureísta y corruptor”.<sup>18</sup> Seguramente Sahagún tuvo muy en cuenta esta función del libro sagrado *Sabiduría*, para incluir los capítulos 13 a 16, en el Apéndice del primer libro de su *Historia*. En Mesoamérica no había desde luego un “ambiente epicureísta”, pero es seguro que el franciscano consideró perjudicial para la fe católica de los españoles, la comparación obligada que éstos hacían, sobre diversos tópicos religiosos, al observar la mentalidad mesoamericana. No es un descubrimiento decir, pues, que el contacto con los indios fue causa del planteamiento de muchos y nuevos problemas teológicos. De hecho, en su prólogo Sahagún advertía que el sentido de su obra

<sup>16</sup>Cfr. *La serpiente emplumada*.

<sup>17</sup>Sagrada Biblia, *Sabiduría*, p. 964, Ediciones Paulinas, México, 1978.

<sup>18</sup>*Op. cit.*, p. 965.

era también adiestrar al misionero en el descubrimiento constante de las formas que adoptaba el pecado entre los indios.<sup>19</sup>

Si en Alejandría, cuando escribía el autor de la *Sabiduría*, no era tan remoto el epicureísmo como filosofía (Epicuro vivió de 341 a 270 a.C.), en Mesoamérica a nuestro autor le pareció que existía una atmósfera que estimulaba entre los españoles las ideas del filósofo griego, en el sentido de creer en la inexistencia de Dios (ya que todo un continente había vivido sin él por siglos), y en el sentido también de tomar al placer como el único bien (los indios eran considerados libres y sensualistas), y al dolor como el único mal.<sup>20</sup>

Los contenidos de los capítulos de la Biblia transcritos por Sahagún, son impresionantes; en ellos se expone la noción sagrada de que la idolatría trajo como consecuencia el deseo sensual:

Porque el principio de la fornicación fue la invención de los ídolos; y su hallazgo fue la corrupción de la vida (*Sabiduría*, 14:12),

y que la invención de los ídolos resulta de la incapacidad de tolerancia del dolor, que trae la pérdida de un ser amado:

Pues penetrado un padre de amargo dolor, hizo la imagen del hijo, que le fue arrebatado pronto; y a aquel que entonces había muerto como hombre, comiéndale a adorar ahora como a Dios, y le establece entre sus siervos ceremonias y sacrificios (*Sabiduría*, 14:15).

Hay una correlación tan difícil como sacrílega, pero que no nos privaremos de hacer aquí: la teoría sicoanalítica sostiene que la substitución del objeto del afecto, por una de sus imágenes, es la causa de todos los disturbios anímicos que señaló bajo la denominación genérica de las neurosis.<sup>21</sup> Anotamos esta coinci-

<sup>19</sup> Sahagún, p. 17.

<sup>20</sup> Cfr. E. Royston Pike: *Diccionario de religiones*, FCE, México, 1986, p. 171.

<sup>21</sup> S. Freud: "Cinco conferencias", en: *Obras Completas*, Edit. Americana, Buenos Aires, 1943.

dencia como mera curiosidad intelectual, ya que no es carente de evocaciones y sugerencias.

¿Qué pensarían los indígenas acerca de estas recomendaciones (de abandonar la idolatría) cuando los católicos se servían venerar ídolos de su propio santoral y del Cristo crucificado? Esta discusión surgida entre la Reforma luterana y la Contrarreforma española, debía inclinar lógicamente a los indígenas por las tesis de la primera. De hecho: hoy entre los grupos indígenas de México, 467 años más tarde, tienen mucho éxito las diversas sectas protestantes que son realmente congruentes con las viejas tesis antidolátricas. Para los indios estas sectas deben de ser, en el fondo, una prueba de su secreta razón frente a los españoles: éstos los condenaban por idólatras, cuando ellos mismos lo eran también.

La famosa Confutación que Sahagún hace al final del libro primero de su *Historia*, no agrega en realidad absolutamente nada, ninguna nueva idea religiosa a lo expuesto en su Prólogo, a la cita de los cuatro capítulos del libro *Sabiduría* de la Biblia, y al texto vertido de los “informantes” mexicanos, en donde constantemente cuele su impugnación a la religiosidad mexicana. Agrega, sí, una nueva dosis de demagogia y proselitismo: la repetición de la condena, la insistencia del carácter pecaminoso y culpable de la historia mexicana, que los antepasados nahuas habrían de pagar en el infierno, lo mismo que los vivos que no se convertían de inmediato al cristianismo. Asimismo, todo aquel que supiera acerca de la permanencia de ritos y ceremonias “paganas”, estaba obligado a denunciarlas so pena de su condenación. Sahagún aclaraba que el abstenerse de hacerlo, era pecado mayor que la propia idolatría.<sup>22</sup>

Naturalmente, aun con esas amenazas, las prácticas religiosas indígenas seguían siendo constantes; aun aquellas que eran públicas y dejaban rastro, como los sacrificios, y que eran las más perseguidas por los españoles: en 1569, 48 años después de la

<sup>22</sup> Sahagún, p. 64.

conquista, unos religiosos encontraron restos de sacrificios recientes y ofrendas en la Sierra de Toluca.<sup>23</sup>

Sahagún entonces es uno de los principales misioneros españoles del siglo xvi, que participa activamente en la instauración de las creencias de que la cultura, el pensamiento y las costumbres mexicanas, si no son una imitación de los principios religiosos del judeocristianismo, son inferiores, infieles e indignas; es decir, ideas pioneras y promotoras de una mentalidad especial desarrollada entre los mexicanos, que han sido características (no solamente en México sino en tantos otros pueblos del mundo), de la mentalidad del colonizado. La convicción íntima sahumana, se puede formular sin margen de errores, en esta manera: las ideas propias (de los mexicanos) son equívocas; la única posibilidad racional depende de la adopción de las occidentales. Bajo estas premisas básicas (y en algunos momentos contra ellas), se ha desarrollado la historia del quehacer intelectual en México.

<sup>23</sup> *Idem*, p. 64.