

Revista nuestraAmérica, eISSN 0719-3092, vol. 6, n.o 11,
January-June, 2018, 73 - 89 Corriente nuestraAmérica desde
Abajo (Chilecontacto@revistanuestramerica.cl) Recibido:
15-09-2017 | Aceptado: 29-11-2017 Derechos de autor 2018:
autor

Colonización lingüística y subversión decolonial nahua en el siglo XVI

Colonização linguística e subversão decolonial Nahua no século XVI

Linguistic colonization and Nahua decolonial subversion in the 16th century

Tesiu Rosas Xelhuantzia 1

1 Universidad Nacional Autónoma de México, México
a tesiurosas@gmail.com

Resumen

La colonización política de las Américas en el siglo XVI fue acompañada de una temprana colonización lingüística. Mientras que la colonización política lograría instaurar algunos focos hegemónicos en forma temprana, en cambio la colonización lingüística encontraría resistencias indígenas al interior del campo del pensamiento y la lengua. En forma sublime y bajo una figura retórica aparentemente cristianizada, algunos sectores indígenas gestarían discursos críticos decoloniales. En un contexto trilingüe latín-castellano-náhuatl, los intelectuales indígenas del Colegio de Tlatelolco se ubicarían en un espacio de en-medio, o nepantla epistémico, en el que lograrían entrar y salir del discurso colonial-decolonial.

Palabras clave: lengua imperial; nepantla; apropiación epistémica; Colegio de Tlatelolco; siglo XVI

Resumo

A colonização política das Américas no século XVI foi acompanhada por uma colonização linguística precoce. Enquanto a colonização política poderia estabelecer alguns focos hegemônicos nos estágios iniciais, por outro lado, a colonização linguística

enfrentaria resistências indígenas no campo do pensamento e da linguagem. Em forma sublime e sob uma figura retórica aparentemente cristianizada, alguns setores indígenas gerariam discursos críticos decoloniais. Em um contexto trilingue latino-castelhano-náhuatl, os intelectuais indígenas do Colegio de Tlatelolco estarão localizados num espaço de meio, ou nepantla epistêmico, nos quais eles poderiam entrar e sair do discurso colonial-decolonial.

Palavras-chave: linguagem imperial; nepantla; apropriação epistêmica; Colegio de Tlatelolco; século XVI

Abstract

The political colonization of the Americas in the sixteenth century was accompanied by an early linguistic colonization. Whereas political colonization could establish some hegemonic foci in early stages, linguistic colonization would encounter indigenous resistances within the field of language and thought. In sublime form and under an apparently Christianized rhetorical figure, some indigenous sectors would generate decolonial critical discourses. In a trilingual Latin-Castilian-Nahuatl context, the indigenous intellectuals of the Colegio de Tlatelolco would be located in an “in-the-middle space”, or epistemic nepantla, in which they would be able to enter and leave the colonial-decolonial discourse.

Keywords: imperial language; nepantla; epistemic appropriacy; Colegio de Tlatelolco; 16th century

Lengua e imperio

En agosto de 1492 se publicó la Gramática Castellana de Elio Antonio de Nebrija como una obra dedicada a la reina Isabel de Castilla. En el prólogo, el autor mostró a la reina la necesidad de consolidar su imperio bajo una lengua homogénea. Basándose en una exposición sobre los imperios

antiguos como el griego, romano y hebreo, planteó una premisa: “Una cosa hallo y saco por conclusión muy cierta: que siempre la lengua fue compañera del imperio. Y de tal manera lo siguió, que juntamente comenzaron, crecieron y florecieron” (Nebrija 1492, 1). Nebrija ofreció a su majestad la Gramática Castellana como una herramienta imperial para la efectiva subyugación de los pueblos enemigos de la fe católica. De esta manera lo explicó:

Provecho de mi trabajo puede ser aquél: que cuando en Salamanca di la muestra de aquestra obra a vuestra real majestad y me preguntó que para qué podía aprovechar, el muy reverendo padre obispo de Ávila me arrebató la respuesta, y respondiendo por mi dijo: que después que vuestra alteza metiese debajo de su yugo muchos pueblos bárbaros y naciones de peregrinas lenguas y con el vencimiento de aquéllos, tenían necesidad de recibir las leyes que el vencedor pone al vencido y con ellas nuestra lengua. Entonces por esta mi arte podrían venir en el conocimiento de ella como ahora nosotros deprendemos el arte de la gramática latina para deprender el latín. Y cierto así es que no solamente los enemigos de nuestra fe que tienen la necesidad de saber el lenguaje castellano (Nebrija 1492, 6-7).

La obra fue publicada dos meses antes de la llegada de Cristóbal Colón al continente americano, una coincidencia que parecía anticipar las necesidades de consolidación y expansión del imperio español. En realidad Nebrija basó su argumento en la reconquista de la península ibérica que en los siglos anteriores había estado bajo el dominio musulmán; tras la toma de Granada a principios de 1492 requería una restauración del orden hispánico y la extensión del castellano como lengua de los reinos católicos. La trascendencia ideológica de la premisa de Nebrija fue la recuperación de la antigua relación entre lengua (latina) e imperio

(romano) y su traslado a otra coyuntura histórica que colocaría al reino castellano como el nuevo gran imperio. Aunque en ese momento la Gramática Castellana no tuvo mayor impacto en el reino de Castilla, el planteamiento que estaba de fondo sobre el yugo del lenguaje como parte constitutiva del dominio imperial, sería trasladado a las Américas bajo un proyecto de colonización del lenguaje que acompañaría a la conquista terrenal y espiritual.

La consolidación del reino de Castilla sobre los territorios descubiertos en América, se definió en las llamadas Bulas Alejandrinas. En ellas, se marcó la línea que trazó los límites entre los dominios de Castilla y los de Portugal, con un claro favorecimiento a los reyes de España. En estas bulas, el Papa Alejandro VI enfatizó que el fundamento de la concesión pontificia se basaba en la difusión de la fe. Así lo especificó en la bula *Inter caetera* del 3 de mayo de 1493:

Al queridísimo hijo en Cristo Fernando y a la queridísima hija en Cristo Isabel, ilustres reyes de Castilla, León, Aragón y Granada, salud y bendición apostólica. Entre las obras agradables a la divina Majestad y deseables para nuestro corazón existe ciertamente aquella importantísima, a saber, que, principalmente en nuestro tiempo, la fe católica y la religión cristiana sean exaltadas y que se amplíen y dilaten por todas partes y que se procure la salvación de las almas y que las naciones bárbaras sean abatidas y reducidas a dicha fe (*Inter caetera*, 1493, 1).

Como parte de la concesión que el Papa Alejandro VI otorgó sobre los reinos descubiertos y por descubrir, los reyes Fernando e Isabel se comprometieron a expandir la fe católica y a que “las naciones bárbaras sean abatidas” (*ac barbare nationes deprimantur*).

Los Reyes Católicos retomaron la imagen medieval del rey justiciero que otorgaba concesiones a los súbditos ejemplares y necesitados. En términos de la conquista del continente americano, implicó declarar la guerra a quienes se oponían al proyecto cristiano, pero premiar a quienes lo aceptaban de buena fe. La idea de justicia graciosa se manifestó como el otorgamiento de la gracia real, lo que significó privilegios para aquellos vasallos que apoyaran la consolidación de su dominio. Así, la corona sentó dos condiciones básicas para considerar su gracia: i) lealtad al rey; ii) lealtad a la religión.

En México tras la caída de Tenochtitlan, los indios nobles que desearon mantener su estrato social fueron los primeros en buscar la conversión al cristianismo y la gracia real. Una de las razones fue que como cristianos podrían utilizar la normatividad jurídica castellana para la defensa de sus privilegios y propiedades. Para mantener ciertos rangos de poder del orden prehispánico, los nobles indígenas utilizaron los privilegios que el derecho real concedía a los “caciques indios”, a modo del otorgado a los hidalgos por el derecho de Castilla.

Fue así que a los indios nobles conversos se les “respetó su condición de vasallos libres, su autonomía de gobierno, su derecho a la tierra y los derechos básicos de su nobleza bajo la condición de guardar lealtad al rey y la religión católica” (Traslosheros 2006, 1130). Algunos ejemplos de los privilegios que recibió la nobleza indígena son los que menciona Romero Galván:

El régimen instaurado concedió a los [nobles] indígenas tierras y encomiendas, les atribuyó rentas, les otorgó la excepción en el pago de tributos, en algunos casos les asignó incluso tributarios; en lo que corresponde a lo político,

se les reconoció también una personalidad al confirmarlos como caciques y gobernadores en sus localidades. Pudieron, asimismo, vestirse como españoles, portar armas y montar a caballo -privilegios nunca concedidos a los hombres del pueblo-; algunos de ellos recibieron del rey escudos de armas, como los españoles más destacados, y finalmente, tuvieron también acceso a centros educativos donde aprendieron lo esencial de la cultura europea (Romero Galván 2003, 32).

Los Reyes Católicos instauraron el orden colonial del Nuevo Mundo bajo la concepción medieval que vinculó Reino e Iglesia. En Castilla, esta tradición se había constituido jurídicamente desde el siglo XIII en las Siete Partidas para cubrir los dos ámbitos de la sociedad humana: el temporal que incluye lo terrenal, y el espiritual que abarca lo relativo al alma. Así, las funciones de los Reyes Católicos entrelazaron religión y política.

En los dos ámbitos se manifestaban intereses diferenciados respecto a la función del idioma castellano en el Nuevo Mundo. En la esfera temporal había una inclinación natural hacia la castellanización del orden colonial, puesto que eran funcionarios españoles quienes ostentaban los cargos más altos de la estructura política. Además la lengua castellana estaba inserta en la normatividad jurídica que se instauró en las Indias, que en parte era el derecho de Castilla. Por tanto los funcionarios indígenas que se llegaron a integrar a la estructura política colonial tendrían que haber sido castellanizados y cristianizados.

La castellanización en el Nuevo Mundo era vista como un medio para uniformar el dominio español e instaurar sus leyes, acorde a la premisa de imponer la lengua del imperio sobre los pueblos bárbaros vencidos. Desde temprano, la Corona española

introdujo leyes que fomentaron la enseñanza del castellano a los indios. Tal es el caso de las Leyes de Burgos de 1512, donde se estipuló que los hijos de indios caciques deberían ser enseñados por los franciscanos a leer y escribir. Esta temprana intención de castellanización de los indios no logró implementarse, como lo comenta Shirley Brice:

[...] tal como las Leyes de Burgos la presentaban a los encomenderos, la tarea de convertir y educar a los indios consumía mucho tiempo y era totalmente ajena al carácter de los robustos aventureros. De tal modo que los colonizadores encargados originalmente de proporcionar a los indios educación religiosa así como instrucción del lenguaje y el alfabeto, desatendieron por completo el encargo que había encomendado la Corona (Brice 1972, 33).

Por otro lado, en el ámbito de la esfera espiritual, los Reyes Católicos priorizaron la cristianización de los indios sobre su castellanización. Para la Corona, la evangelización era una responsabilidad central en su calidad de “sacra y católica Majestad”. Los misioneros fueron los encargados de expandir el mensaje cristiano, pero la multiplicidad de lenguas amerindias se convirtió en un enorme obstáculo, como lo describe Georges Baudot:

Ya en las Antillas, la Corona había intentado enseñar la lengua castellana a los hijos de la nobleza aborígen. Cuando fue conquistado México, las disposiciones del Consejo de Indias concernientes a la política lingüística aplicable en el continente americano no habían podido parecer cambiar [...] Como testimonio queda una serie de disposiciones tomadas entre 1529 y 1530, dando prueba de que la diversidad lingüística de México era un problema constantemente irritante para la administración colonial (Baudot 1983, 103).

No era posible transmitir el evangelio en los cientos de lenguas a lo largo del continente, no sólo por el tiempo que hubiera requerido aprenderlas todas, sino también por los escasos recursos humanos con los que contaba el proyecto evangelizador frente a los millones de infieles por convertir.

Los religiosos lograron distinguir que había lenguas amerindias con mayor grado de expansión y consolidación previas a la llegada de los españoles. La idea de aprovechar esta situación lingüística surgió de la tradición europea de utilizar al latín como *lingua franca*, es decir como una lengua principal que además de tener funciones especializadas, también servía de puente comunicativo entre personas hablantes de distintas lenguas en varios reinos. Con el traslado de esta idea al Nuevo Mundo, seleccionaron las lenguas indígenas que consideraron óptimas para traducir el pensamiento cristiano y a partir de ellas expandir la fe católica al resto de hablantes de otras lenguas. De esta manera redujeron la necesidad de aprender cientos de lenguas a sólo unas cuantas, las más expandidas y dominantes. Las denominaron lenguas generales, que en el caso de la Nueva España fue el náhuatl, denominada inicialmente como lengua mexicana, tal como lo mencionó el franciscano Gerónimo de Mendieta en 1597:

Esta lengua mexicana es la general que corre por todas las provincias de esta Nueva España, puesto que hay muchas y diferentes lenguas particulares de cada provincia, y en partes de cada pueblo, porque son innumerables. Mas en todas partes hay intérpretes que entienden y hablan la mexicana, porque esta es la que por todas partes corre, como la latina por todos los reinos de Europa (Mendieta 1870 [1597], 552).

Mientras la esfera temporal se beneficiaba de la

castellanización de los indios nobles conversos, la esfera espiritual requería que los frailes aprendieran náhuatl para verificar la correcta transmisión del mensaje cristiano. En 1535 Carlos V impulsó la figura de los Colegios que tendrían la orden de formar a los hijos de los caciques indios en las buenas costumbres cristianas y en la lengua castellana. Simultáneamente, los frailes encontrarían en los Colegios un espacio para estudiar sistemáticamente las lenguas indígenas.

El desarrollo lexicográfico y gramatical misionero del Nuevo Mundo es complejo y se nutrió de distintas fuentes, entre las que se encuentra a Nebrija como una de las más importantes. La accesibilidad del “arte del Antonio” permitió que varios misioneros tomaran esta obra como un molde adaptable al estudio de las lenguas indígenas. Uno de los elementos metodológicos que los frailes retomaron de Nebrija fue lo que podríamos enunciar de la siguiente manera: arte (gramática) + vocabulario (diccionario). Esta fórmula fue presentada en 1492 cuando Nebrija publicó su vocabulario latino-español, el cual complementaba a su gramática latina de 1481. En el mismo sentido, la publicación del vocabulario español-latino de 1495 complementó a su gramática castellana de 1492. De esta manera, la obra de Nebrija propuso el modelo metodológico arte + vocabulario tanto para el latín como para el castellano.

Mencionaré superficialmente algunas de las obras sobre lenguas generales que fueron redactadas bajo el molde metodológico arte + vocabulario de Nebrija. Para el idioma quechua en el Virreinato del Perú, está la Gramática o Arte de la lengua general de los indios del Perú, y el Lexicón o Vocabulario de la lengua general del Perú, ambos de fray Domingo de Santo Tomás (1560) de la orden de Santo Domingo. Para lo que después se conformaría como virreinato de la Nueva Granada donde la lengua

general fue el chibcha o muisca, encontramos el Arte de Chibcha de fray Diego de Acuna (1602), y la Gramática de la lengua general del Nuevo Reino llamada Mosca con vn vocabulario de fray Bernardo de Lugo (1619). También tenemos el Arte de gramática que el jesuita José de Anchieta (1595) escribió sobre el tupí, lengua que se convertiría en general bajo la agrupación Tupí-Guaraní en el virreinato del Río de la Plata. Para la Nueva España donde el náhuatl fue la lengua general, encontramos por parte de los franciscanos el Arte de la lengua mexicana de fray Andrés de Olmos (1547), y el Vocabulario en lengua castellana / mexicana y mexicana / castellana de fray Alonso de Molina (1555/1571).

El Arte de la lengua mexicana de Olmos de 1547 es de peculiar importancia debido a que es la primer gramática completa sobre una lengua amerindia. En su primer capítulo, Olmos hace explícito el uso del Arte de Nebrija como guía, aunque aclara que tuvo que realizar modificaciones al molde para describir una lengua tan diferente:

En el arte de la lengua latina creo que la mejor manera y orden que se ha tenido es la que Antonio de Lebrixa sigue en la suya; pero porque en esta lengua [náhuatl] no se guardara la orden que el lleva por faltar muchas cosas de las que en el arte de gramatica se haze gran caudal como son declinationes, supinos y las especies de los verbos para denotar la diuersidad dellos, y lo que en el quinto libro se trata de acentos y otras materias que en esta lengua no se tocan, por tanto no sere reprehensible si en todo no siguiera la orden de la Arte de Antonio (Olmos 1547, 15).

Podemos resaltar del comentario de Olmos un intento de justificación sobre las modificaciones a la estructura de Nebrija, lo cual muestra el alto reconocimiento que se le daba a este autor en

aquella época, y por tanto seguir su molde implicaba cierta garantía de aceptación. Sobre este punto en la obra de Olmos, León Portilla aclara lo siguiente:

Seguir el esquema de Nebrija tenía una doble intención. Por una parte se obraba así porque él había puesto ya el ejemplo de una aplicación de la gramática latina a una lengua romance. Por otra, se percibía que, adoptando una parecida estructura, se tendrían puntos de referencia claros y firmes al ir describiendo las diversas partes de la oración en el caso del idioma indígena (Hernández y León Portilla 1993, L).

En forma complementaria a su Arte, Olmos elaboró un breve vocabulario. También sabemos que años después elaboró un Arte de la Lengua Totonaca con su respectivo Vocabulario, y por último un Arte de la Lengua Huasteca con Vocabulario. Ninguna de estas obras en totonaco y huasteco llegaron hasta nuestros días, pero es de suponer que al igual que en su primer arte mexicana, Olmos continuó utilizando el molde metodológico de Nebrija.

En lo que respecta a Alonso de Molina, el vocabulario náhuatl tuvo un fuerte impacto en su época que de hecho se mantiene en la actualidad por la amplia recopilación lexical. En su prólogo a la versión español-náhuatl, Molina aclaró que la inclusión de términos latinos se debía al modo utilizado por Nebrija:

Algunos destos avisos y de otros que se ponen en el segundo Vocabulario, que comienza en la lengua Mexicana, no entenderán los que no saben latín, porque van fundados sobre el arte de la Gramática. Pero ponense porque a los que la entienden les sea luz para saber bien usar de los verbos y de lo que de ellos se deriva y sale (Molina 1571, Prólogo).

En el prólogo de la versión náhuatl-español

terminada 16 años después, Molina reitera que utilizó como molde metodológico a Nebrija:

Han pasado algunos años y en este tiempo se me han ido ofreciendo otros vocablos de nuevo (de los muchos que quedan y quedarán siempre por poner) y juntamente con esto he considerado que el otro Vocabulario que comenzase en la lengua Mexicana, conforme al proceder del Antonio de Lebrixa, no sería de menos utilidad que el que comienza en nuestro romance (Molina 1571, Prólogo).

El Arte de Olmos y el Vocabulario de Molina muestran claramente la presencia metodológica de Nebrija en la Nueva España. A mediados del siglo XVI, las artes gramaticales y vocabularios de náhuatl se convirtieron en obras requeridas por religiosos españoles que tenían la urgencia de aprender la lengua general con fines de evangelización. Así, encontramos una clara influencia de la gramática latina y el diccionario español-latín de Nebrija como molde metodológico (arte + vocabulario) en varias obras sobre lenguas amerindias. Ascensión Hernández de León Portilla concibe este binomio como “un instrumento que facilitó la codificación gramatical y léxica de las lenguas americanas y su aprendizaje. Este instrumento fueron las obras de Nebrija, en particular las Introducciones latinas y el Vocabulario español - latino” (Hernández 1993, 207).

Con esta suerte, la gramática latina y no la castellana fue el molde que los misioneros tomarían para redactar sus gramáticas en lenguas indígenas. Por su parte, los diccionarios de Nebrija fueron presentados en forma bidireccional en las subsecuentes ediciones, es decir, fueron juntados el vocabulario español-latín y el latín-español en una misma publicación. La estructura y orden lexical propuestos por Nebrija tuvieron influencia

en varios misioneros quienes organizaron sus vocabularios bajo la siguiente presentación: español - lengua indígena / lengua indígena - español. Como resultado de la utilización de la fórmula arte-vocabulario, varias de las gramáticas de lenguas indígenas fueron complementadas por un diccionario. La premisa imperial de Nebrija había logrado incrustarse en la colonización lingüística de las Américas.

El Colegio de Tlatelolco como espacio discursivo

En México, el proceso temprano de colonización del lenguaje se desplegó sobre una interrelación de tres lenguas. La primera sería el latín, lengua que acarreaba un prestigio triple (político, ideológico y religioso): heredera del imperio romano, vehículo del conocimiento europeo y transmisor del pensamiento cristiano. La segunda sería el castellano, cuyo poder radicaba en ser el vehículo colonial del reino de Castilla, el cual se posicionó en el lugar del nuevo imperio. En su expansión cristiana al Nuevo Mundo, las lenguas indígenas utilizadas para la evangelización serían las llamadas generales, aquellas que ya contaban con una expansión considerable previa a la Colonia. En la Nueva España, el náhuatl sería la lengua general que sería marcada como el receptor pasivo del contenido cristiano, y por tanto formaría parte del espacio conflictivo trilingüe constituido por:

- i) La lengua imperial: el latín.
- ii) La lengua colonial: el castellano.
- iii) La lengua general: el náhuatl.

En este espacio lingüístico surgió la necesidad de crear indios que supieran latín. Los frailes requerían del apoyo de nahuas alfabetizados en lengua latina para lograr un mayor alcance en la

evangelización de la población indígena. Shirley Brice explica la lógica de esta necesidad:

[...] aquellos jóvenes eruditos que sabían náhuatl y latín podrían incrementar grandemente la eficacia de los muchos frailes de la Nueva España que no podían enseñar ni predicar puesto que ignoraban el náhuatl. Si se enseñaba a los indios a comprender la gramática latina, los frailes que no hablaban náhuatl podrían leer a los estudiantes libros en latín, especialmente la Biblia y demás obras religiosas. Así, una vez que los indios supieran latín, podrían acudir directamente a las escrituras, ya fuera leyendo para sí o escuchando cuando les leyeran la Biblia. También podrían predicar bajo la vigilancia de los frailes, traducir las escrituras al náhuatl y ayudar a los frailes a traducir las interpretaciones de las escrituras para sus propios sermones pronunciados en náhuatl. De ahí que el enseñar a unos cuantos electos, ayudara a los frailes a difundir el náhuatl como lengua básica de la campaña de conversión (Brice 1972, 57).

Los intereses lingüísticos de las esferas espiritual y temporal coincidieron bajo dos figuras: la del obispo Juan de Zumárraga y la del virrey Antonio de Mendoza. El obispo Zumárraga tenía la aspiración de que los nahuas cristianizados tomaran un compromiso activo con el proceso de evangelización. Por su parte, el virrey Mendoza requería la cristianización de la nobleza indígena para que ocupara cargos políticos en la nueva estructura colonial. Fue así que en la fundación del Colegio de Tlatelolco en 1536 convergerían los objetivos tanto de Zumárraga como de Mendoza.

El Colegio de Tlatelolco fue un espacio de negociación intercultural. Por una parte, los nobles indígenas verían la posibilidad de mantener

en el poder a su descendencia, razón por la cual el Colegio sólo admitió a los hijos de la nobleza nahua. En forma complementaria, la corona requería crear nuevos funcionarios en todos los niveles de la Nueva España, por lo que concibió que los hijos de los nobles indígenas serían quienes tendrían el acceso a los gobiernos locales. En esta dirección visualizada por el virrey Mendoza, la enseñanza del latín y la retórica serían parte integral de la educación de élite de los "príncipes indígenas". Aunada a esta convergencia de intereses, también se encontraría el interés del obispo Zumárraga de que una parte de los hijos de los nobles nahuas se inclinaran por una vocación sacerdotal, razón por la cual el aprendizaje del latín se ubicaba en un primer orden de importancia.

Sin embargo, la intención de ordenar a los nahuas fue cuestionada desde el inicio del funcionamiento del Colegio de Tlatelolco, alcanzando niveles críticos a partir de 1540. La enseñanza del latín a los indios se convirtió en uno de los puntos críticos más cuestionados por varios religiosos, tal como da testimonio fray Gerónimo de Mendieta:

Tampoco faltaron religiosos que les fueron contrarios. Y serían los no muy letrados, o por mejor decir, poco latinos, temiendo que en las misas y oficios de la iglesia les notasen los indios sus faltas. Pero no tenían razón de impedir el bien de sus prójimos por su descuido y negligencia: como no la tuvo un padre clérigo que se puso a riesgo de quedar confuso, por tener en poco y hacer burla (como dicen) de los mal vestidos. Y fue que este sacerdote, no entendiendo palabra de latín, tenía (como otros muchos) siniestra opinión de los indios, y no podía creer de ellos que sabían la doctrina cristiana, ni aún el Pater noster, aunque algunos españoles le decían y afirmaban que sí sabían. Él, todavía incrédulo, quiso solo probar en algún indio, y fue su ventura que

para ello hubo de topar con uno de los colegiales, sin saber que era latino, y preguntóle si sabía el Pater noster; y respondióle el indio que sí. Hízoselo decir, y díjolo bien. Y no contento con esto, mandóle decir el Credo. Y diciéndolo bien, el clérigo arguyóle una palabra que el indio dijo, Natus ex Maria Virgine, y enmendóle el clérigo, Nato ex Maria Virgine. Como el indio se afirmase en decir natus, y el clérigo que nato, tuvo el estudiante necesidad de probar por su gramática cómo no tenía razón de enmendarle así. Y preguntóle, hablando en latín: Reverende pater, nato, cujus casus est? y como el clérigo no supiese tanto como esto, ni cómo responder, hubo de ir afrentado y confuso, pensando de afrentar al prójimo (Mendieta 1597, 417).

Este nuevo sector intelectual de nahuas latinizados, o nahualatinos del Colegio de Tlatelolco, ayudaría a los franciscanos con una labor particularmente delicada y compleja: elaborar textos en lengua indígena con el mensaje cristiano. La dificultad se conectaba con el problema de erradicar el paganismo, puesto que la lengua indígena constantemente redirigía el mensaje cristiano hacia los referentes indígenas, incluso de forma inconsciente.

Un ejemplo ilustrativo es la referencia en náhuatl a la virgen María como Tonantzin, cuya traducción literal es "nuestra madre", pero la connotación semántica trasladaba a una referencia simbólica prehispánica. Este tipo de conflictos surgidos en la traducción, pasaba continuamente al introducir los conceptos cristianos en el mundo cultural náhuatl. Baudot agrega algunos ejemplos:

Se adivina bastante bien la dificultad para traducir al náhuatl o al tarasco nociones básicas de la doctrina católica como Trinidad, Redención, etc., y que resultaba enormemente delicado al

trasladar el propio nombre de Dios a las lenguas de México. Veremos a lo largo de sus textos, los religiosos franciscanos escogieron el conservar los términos españoles para evitar todo peligro de sincretismo y que un fray Andrés de Olmos escribirá por este motivo Angelome, diablome, Sanctome, apostolome, etc., además del nombre de Dios que se prefiere al náhuatl Teotl (Baudot 1983, 108-109).

Una de las salidas a estos conflictos semánticos en la etapa temprana de evangelización, se manifestó como la evasión de la traducción al náhuatl de conceptos relativos a los pecados y la salvación, optando por insertarlos bajo la forma de préstamo lexical del español. Pero resolver a profundidad los conflictos que se suscitaban al traducir los conceptos cristianos a la lengua mexicana, requería de los religiosos la construcción de puentes epistémicos mediante la colaboración con los indígenas.

Un objetivo explícito de los frailes en el proceso de traducción de las obras de evangelización, fue que la producción textual reflejara fielmente el mensaje cristiano en náhuatl. Así se gestó una estrategia de transición en la cual permanecería la lengua latina en diferente forma y grado de incorporación al texto náhuatl. La permanencia de conceptos clave en latín, o en su caso en castellano, permitiría un control semántico sobre una posible interpretación pagana náhuatl.

Tal es el caso de la permanencia del término dios en los textos nahuas. La diversidad semántica de teotl dentro de la cosmovisión náhuatl generaba una imprecisión en la traducción. Cuando los frailes exploraron la utilización del término teotl, agregaron adjetivos para aclarar que se trataba del dios cristiano y no alguno relacionado con los prehispánicos. Un ejemplo lo encontramos en el Libro de los Coloquios de Sahagún, en el cual

aparece: in zan iceltzin nelli teotl [el único dios verdadero]. Pero encontramos una tendencia a incluir dios y no teotl en muchos de los textos cristianos en náhuatl elaborados por los franciscanos en el siglo XVI.

En este punto podemos notar que las diversas técnicas textuales y bilingües desarrolladas por los frailes coincidieron en una constante: la lengua náhuatl se concibió como un receptor pasivo del mensaje latino-castellano-cristiano. Los márgenes de acción que los frailes le permitieron a la lógica gramatical náhuatl, fueron únicamente aquellos útiles para explicar conceptos cristianos conflictivos en la semántica náhuatl.

Entre el latín como punto de partida y el náhuatl como puerto de llegada, se insertaría el castellano como un intermediario de la colonialidad española. Una vez vertido el pensamiento cristiano en el náhuatl, el siguiente paso lógico sería trasladarlo a los hablantes de otras lenguas indígenas como parte de un trayecto expansivo de evangelización. De esta manera, el proceso de traducción se convertiría en una tecnología del poder colonial.

En este sentido, la dirección latín-náhuatl o latín-castellano-náhuatl fue determinada por un discurso colonial, no sólo en lo que respecta a la cristianización de los paganos, sino también en el control, apropiación y sistematización de la lengua indígena a través de moldes latinos. Para referirme a esta relación discursiva en su dirección latín-náhuatl utilizaré la categoría *loci enuntiationis*, que permite identificar y enfatizar el lugar de enunciación desde el cual se construye el discurso colonial (cfr Mignolo 1995).

Así, la dirección latín-náhuatl devela dos elementos discursivos inmersos en el *loci enuntiationis* en su contexto colonial: el espiritual y el textual. Lo que denomino *locus*

enuntiationis spiritualis enfatiza la perspectiva catolocéntrica que ocupa el lugar imperial de subyugación de los pueblos bárbaros mediante la cristianización y "salvación espiritual" de los paganos. Por su parte, el locus enuntiationis textualis enfatiza la perspectiva latinocéntrica, la cual concibe al latín como el espacio textual que hospeda tanto al pensamiento cristiano (católico) así como a la regulación jurídica. Por tanto, las lenguas de los pueblos subyugados ocuparían un lugar inferior en este esquema. En este espacio colonial, el Colegio de Tlatelolco sería testigo de un giro discursivo elaborado por los intelectuales nahuas que subvertiría la colonización lingüística latina y la convertiría en una apropiación náhuatl.

Apropiación lingüística y discurso decolonial

Hasta aquí he relacionado la dirección textual latín-náhuatl con una intención discursiva imperial y colonial. Pero ¿qué pasaría si se invirtiera la dirección textual hacia una náhuatl-latín? ¿Se invertiría también el discurso colonial?

El aprendizaje del latín como lengua de prestigio imperial y del castellano como lengua colonial abrió a los nobles nahuas el acceso no sólo de las fuentes espirituales e intelectuales, sino también de las jurídicas. El conocimiento del derecho romano, derecho de Castilla y de las Leyes de Indias permitió a los nobles nahuas defenderse jurídicamente de los abusos de españoles, del despojo de tierras y de las altas tasas de tributos. También les permitió exigir beneficios que tenían derecho como nobles, por ejemplo el reconocimiento de su estatus social y político, así como la reivindicación de su linaje prehispánico.

Considerando este contexto de privilegios, ¿es posible hablar de un discurso colonial náhuatl?

Antes de responder, es necesario aclarar mi concepción de discurso colonial que deriva de la propuesta de Klor de Alva:

By colonial discourse I mean the ways of talking, writing, painting, and communicating that permitted ideas to pass from one discourse (or bounded register of signs, codes, and meanings) to another in order to authorize and make possible the ends of colonial control and the strategies of resistance and accomodation to it (Klor de Alva 1992, 16).

Retomo de la definición de Klor de Alva la base de estrategias y resistencias, pero enfatizo las diferencias de poder internas que derivarían en un discurso colonial latino y un discurso decolonial náhuatl. El discurso náhuatl tendría dos espacios de movimiento, uno que se apropia del discurso latino pero se desenvuelve bajo él, lo que le da carácter sub-discursivo. Por otra parte, genera puntos de tensión que subvierten la episteme latina, generando así su carácter decolonial. Louise Burkhart plantea una apropiación textual y subversión del discurso colonial - cristiano - español desde un modo náhuatl: “it subverts its source’s message and masks its own messages behind the façade of legitimacy furnished by the act of translation” (Burkhart 1996, 6). En este proceso de apropiación, el discurso nahualatino sería colonial por su contexto, pero decolonial por su estrategia.

El discurso decolonial nahualatino se articularía bajo la lógica del nepantla, categoría derivada de la metáfora recogida por Durán en 1581:

Reprendiendo yo a un indio (con motivo) de ciertas cosas, y en particular, de que había andado arrastrado, recogiendo dineros, con malas noches y peores días y, al cabo de haber allegado tanto dinero y con tanto trabajo, hace una boda y convida al pueblo todo y gástalo todo, y así, riñéndole el mal que había hecho, me respondió: Padre, no te

espantes, pues todavía estamos nepantla. Y como entendiese lo que quería decir por aquel vocablo y metáfora, que quiere decir "estar en medio", torné a insistir me dijese qué medio era aquel en que estaban. Me dijo que como no estaban aún bien arraigados en la fe, que no me espantase; de manera que aun estaban neutros, que ni bien acudían a la una ley ni a la otra, o por mejor decir, que creían en Dios y que juntamente acudían a sus costumbres antiguas y ritos del demonio, y esto quiso decir aquel en su abominable excusa de que aún permanecían en medio y eran neutros (Durán 1984 [1581], 237).

El Colegio de Tlatelolco implicó para los nobles nahuas un enclaustramiento que derivó en el desarrollo intelectual en diversas áreas del mundo clásico grecolatino, medieval y humanista, pero también en la reflexión sobre la cultura náhuatl y su situación dentro del orden colonial. A este espacio intelectual situado en medio de diferentes tradiciones de pensamiento europeas y mesoamericanas se le puede considerar un nepantla epistémico.

Los nahualatinos utilizaron el pensamiento cristiano y las epistemes europeas para articular su producción intelectual propia. La muestra más representativa es el *Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis*, también conocido por *Código Badiano*, en el cual encontramos una apropiación náhuatl de una tradición dioscorideana-morisca-medieval-renacentista. Otro ejemplo es el *Dictionarium ex hispaniensi in latinum sermonem*, clasificado como manuscrito 1478 en Newberry Library. Se trata de una copia del Vocabulario de Nebrija a la cual se agregó una columna de traducción al náhuatl, que en muchos casos se convierte en un puente de comprensión intercultural desde una mirada náhuatl. Además de estos dos ejemplos representativos, contamos

también con cartas escritas en latín por profesores nahuas del Colegio de Tlatelolco, tales como Pablo Nazáreo y Antonio Valeriano, quienes utilizando recursos retóricos medievales, alcanzaron a articular un discurso crítico decolonial.[1]

Los ejemplos anteriores implican un punto crítico para el estudio histórico del periodo, pues existe la tendencia a interpretar la presencia de métodos europeos en los colegiales nahuas como una muestra de la dirección intelectual de algún fraile. En cambio, la hipótesis que sostengo considera que la presencia de los métodos europeos en la obra de los nahualatinos es un reflejo de la apropiación epistémica de su trabajo intelectual autogestivo.

Así, la producción intelectual nahualatina del Colegio de Tlatelolco constituye un espacio de apropiación discursiva de moldes textuales clásico-medievales por una matriz epistémica náhuatl. Su manifestación textual es bilingüe (náhuatl-latín) o trilingüe (náhuatl-castellano-latín), modulada por una conciencia del cambio semántico, simbólico y epistémico entre una y otra lengua. El lugar de enunciación está situado en el campo de en-medio (nepantla), lo que permite el acto consciente de entrar y salir del discurso colonial.

Las estrategias textuales nahualatinas nos muestran una articulación del discurso náhuatl que se aleja del otro construido por la razón colonial, para acercarse a un nosotros que se (re)inventa a sí mismo desde un espacio situado en el medio. Es en este sentido que considero al espacio epistémico nahualatino como constituyente de un discurso sub-alterno enunciado desde el nepantla. En otras palabras, un espacio de en-medio que deja de ser una frontera pasiva de transición, para convertirse en un campo de subversión intelectual, que paradójicamente se ubica al interior de un espacio

colonial.

Una de las consecuencias que implica el abordaje de la producción intelectual nahualatina es (re)pensar la colonialidad lingüística desde una perspectiva discursiva náhuatl que supo apropiarse de los modelos epistémico-literarios occidentales. La obra de los indios latinistas muestra una propuesta de innovación y subversión epistémica que nos llevaría a (re)valorarlos históricamente como intelectuales autónomos y activos.

Notas

[1] Para profundizar en la comprensión crítica de estos ejemplos, véase Rosas Xelhuantzi, 2017.

Referencias

- Alba, Duque. 1952, Documentos inéditos para la historia de España. vol. 7. Madrid: Tipografía de Archivos, Imprenta Góngora.
- Baudot, Georges. 1983. Utopía e Historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569). Madrid: Espasa.
- Brice Heath, Shirley. 1972. La política del lenguaje en México. México: SEP-INI.
- Burkhart, Louise. 1996. Holy Wednesday. A Nahuatl Drama from Early Colonial Mexico. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- Calvo Pérez, Julio. 1994. Las gramáticas de Nebrija y las primeras gramáticas del Quechua. En Actas del Congreso Internacional de Historiografía Lingüística Nebrija V Centenario. Volumen II: Nebrija y las lenguas amerindias, comp. Ricardo Escavy, 63-80. Murcia: Universidad de Murcia.

- Durán, Diego. 1984. Historia de las Indias de Nueva España, tomo I. México: Porrúa.
- González Luis, Francisco. 1994. La gramática de lengua Tupí de José de Anchieta y su dependencia de la gramática latina. En Actas del Congreso Internacional de Historiografía Lingüística Nebrija V Centenario. Volumen II: Nebrija y las lenguas amerindias, eds. Ricardo Escavy, José Hernández e Isabel López, 229-244. Murcia: Universidad de Murcia.
- Hernández de León Portilla, Ascensión. 1993. "Nebrija y el inicio de la lingüística mesoamericana". Anuario de Letras 31: 205-223.
- Hernández, Ascensión y Miguel León Portilla, 1993. Estudio introductorio. En Arte de la lengua mexicana, Olmos, Fray Andrés de [Estudio introductorio, transliteración y notas por Ascensión y Miguel León Portilla], 11-95. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica.
- Klor de Alva, Jorge. 1992. "Nahua colonial discourse and the appropriation of the (european) other". Archives de sciences sociales des religions 77 (enero-marzo): 15-35.
- Mendieta, Fray Gerónimo de. 1870 [1597]. Historia Eclesiástica Indiana, libro IV. Editado por Joaquín García Icazbalceta, México: Antigua Librería Portal de Agustinos.
- Mignolo, Walter. 1995. The darker side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization, Michigan: University of Michigan Press.
- Molina, Fray Alonso de. 2001 [1571]. Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana y Mexicana y Castellana. México: Porrúa.

- Olmos, Fray Andrés de. 1993 [1547]. Arte de la lengua mexicana. Estudio introductorio, transliteración y notas por Ascensión y Miguel León Portilla. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica.
- Rivas Sacconi, Manuel. 1977. "La Gramática Mosca de Fray Bernardo de Lugo". Thesavrvs. Boletín del Instituto Caro y Cuervo 33 (septiembre-diciembre): 66-105.
- Romero Galván, José Rubén. 2003. Los privilegios perdidos. Hernando Alvarado Tezozómoc, su tiempo, su nobleza y su Crónica Mexicana. México: UNAM.
- Rosas Xelhuantzi, Tesiu. 2017. Nahuas que saben latín. Producción intelectual indígena en el Colegio de Tlatelolco (1546-1572). Tesis de doctorado en Historia. México: UNAM.
- Sahagún, Fray Bernardino. 1986 [1564]. Coloquios y Doctrina Cristiana. Con que los doce frailes de San Francisco enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España. En lengua mexicana y española. Editado por Miguel León Portilla, México: UNAM.
- Traslosheros, Jorge. 2006. "Orden judicial y herencia medieval en la Nueva España". Historia Mexicana 55 (abril-junio): 1105-1138.