

RODRIGO GARCÍA DE LA SIENRA

Universidad Veracruzana

Instituto de Investigaciones Lingüístico-Literarias

rodrigo.delasienra@gmail.com

POÉTICA Y HERMENÉUTICA EN LOS *COLLOQUIOS* DE SAHAGÚN
Poetics and Hermeneutics in Sahagún's Colloquios

Este artículo retoma la discusión filológica que ha suscitado el manuscrito conocido como *Colloquios y doctrina cristiana*, atribuido a Bernardino de Sahagún, tanto en lo que concierne a las particularidades de su autoría, como a su historicidad y a su estatuto genérico. Con base en ello se propone contribuir al análisis de algunas categorías centrales del pensamiento hermenéutico, matizándolas a partir de las características de este texto, tan importante para la tradición discursiva hispanoamericana.

PALABRAS CLAVE: Bernardino de Sahagún, *Colloquios y doctrina cristiana*, dialogismo, poética y hermenéutica.

This article reassumes the philological discussion inspired by the manuscript Colloquios y doctrina Cristiana, attributed to Bernardino de Sahagún, in regard to both the particularities of his authorship and its historical character and genre adscription. Upon these grounds, it attempts to contribute to the analysis of some central categories of hermeneutical thought and to discern the nuances of these categories from the peculiarities of this text, so very important to the Latin-American discursive tradition.

KEYWORDS: Bernardino de Sahagún, *Colloquios y doctrina cristiana*, Dialogism, *Poetics and Hermeneutics*.

Fecha de recepción: 11 | VIII | 2017

Fecha de aceptación: 3 | X | 2017

I. Entre historia y literatura

El texto comúnmente conocido como *Colloquios y doctrina cristiana* aparece tardíamente al interior del corpus sahuntino; ya que, si bien

se tenía noticia de él gracias a diversas fuentes, no es sino hasta 1924 cuando es hallado en el Archivo Secreto Vaticano y dado a conocer parcialmente en una publicación especializada de la época. Posteriormente, la mexicanista Zelia Nuttal reproduce esa misma versión en la *Revista Mexicana de Estudios Históricos*, mientras que por su parte Walter Lehmann realiza una paleografía integral del manuscrito náhuatl, con la correspondiente traducción al alemán, en 1949. La versión más completa hoy en día es sin duda la edición facsimilar de Miguel León-Portilla, de 1986, ampliamente anotada y publicada con el sello de la Universidad Nacional bajo el título de *Los diálogos de 1524 según el texto de fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas*.

Al leer la descripción sumaria del proyecto hecha por el propio Sahagún, es fácil comprobar que el manuscrito está incompleto, y que probablemente las partes faltantes se encuentran irremisiblemente perdidas. Los *Colloquios* constan de un texto en náhuatl, escrito conjuntamente por Sahagún y algunos de sus principales discípulos en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco (en particular Antonio Valeriano, Alonso Vegerano, Martín Jacobita y Andrés Leonardo), con la asistencia de unos “viejos muy pláticos, entendidos así en su lengua como en todas sus antigüedades” (75), y una versión castellana que más bien resulta algo parecida a una paráfrasis del texto náhuatl. Como el título original deja entrever (*Colloquios y doctrina cristiana con que los doce frailes de San Francisco, enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España. En lengua mexicana y española*), el manuscrito pretende dar cuenta del diálogo que supuestamente sostuvieron los doce primeros franciscanos, en 1524, con un grupo de principales y *tlamatinimes* o sabios nahuas. En el primer libro se discuten sobre todo temas cosmogónicos, mientras que en el segundo encontramos una exposición doctrinal, manifiestamente destinada a la evangelización de las élites indígenas. Se puede inferir, a partir de la propia noticia de Sahagún, que en los capítulos faltantes se encontraban, tanto una confrontación de las respectivas creencias, como una descripción de la conversión que supuestamente sobrevino a resultas de la labor de convencimiento evangélico de los franciscanos.

El proceso de recepción de la obra permite constatar que su estatuto epistemológico ha generado una inquietud particular, expresada en el

debate acerca de la disyuntiva entre si se lo debe considerar de carácter histórico o más bien literario. Para Ángel María Garibay, por ejemplo, esta obra es de carácter edificante y netamente literario, a pesar de constituir una reelaboración, por así decir, arquetípica, de un núcleo histórico:

El núcleo histórico que habrá que retener es que los frailes conversaron con algunos principales, con algunos sacerdotes y lentamente, no en la estruendosa forma en que se pretende, casi teatral, fueron convirtiéndolos. De este núcleo sacan y sobre este fundamento construyen los indios redactores su libro en náhuatl [...] Partiendo de un concepto de la historia muy diferente del moderno, pero con raigambre en los autores clásicos y en los del Renacimiento, concepto desde luego mucho más humano que el de los zurcidores de textos sin alma, los indios de Tlatelolco rehacen los hechos y mucho más que narrar lo que se dijo y se hizo proponen lo que se debió hacer y decir. El adorno literario es a veces tal, que deja dudar de la objetividad misma de los hechos [...] Esto es literatura y no historia. No podían en esa fecha los misioneros, si alguna vez pudieron, tomar el modo de hablar de los indios (241, 243, 244).

A diferencia de su maestro, y aunque ciertamente reconozca que se trata de una reelaboración, Miguel León-Portilla juzga como garantía de historicidad la precisión estilística y cosmogónica del texto náhuatl:

De este modo, no ya sólo la amplia participación que tienen los doce primeros franciscanos en los *Colloquios* corresponde a sus formas de enseñanza y doctrina, sino que también lo afirmado por los *tlamatinime*, sabios y sacerdotes de la religión prehispánica, constituye un estructurado rescate de lo que en diversas circunstancias manifestaron, como informantes o haciendo defensa de su pensamiento [...] Cosa probable es que justamente la percepción de que en tal manuscrito hubiera auténticas disertaciones de los sacerdotes indígenas, fuera lo que impidió su publicación [...] E]s obvio que hubo reelaboración y —como lo expresó Klor de Alva— el rescate se hizo para anteponer una “base histórica” a la introducción de las enseñanzas de la doctrina entre los indígenas. Ello, sin embargo, no invalida que el meollo de lo que en los coloquios expresan frailes y sabios nativos corresponda a lo que en varias circunstancias ocurrió en la realidad [...] nos hallamos no ante una ficción literaria sino frente a la recordación de un suceso histórico (25).

Si bien las apreciaciones de uno y otro estudiosos acerca del estatuto del texto se contradicen categóricamente (para uno es literatura y para el otro historia), ambos comparten un mismo horizonte histórico-conceptual, al interior del cual historia y literatura se hallan tajantemente separadas.

Sahagún manifiesta que el trabajo de edición realizado 40 años después de la celebración de los diálogos, en 1564 —año del que data el manuscrito—, consistió en ordenar y “conuertir en lengua mexicana bien congrua y limada” una serie de “papeles y memorias” (75) que, suponen algunos, él mismo habría encontrado en la biblioteca del Colegio de Santa Cruz. No es difícil entender que el pulimento y la ordenación conferidos a dichos materiales por los filólogos de Tlatelolco viene a colmar la falla referente por ejemplo a la imposibilidad, bien señalada por Garibay, de que los doce frailes pudieran expresarse tan correcta y elegantemente en náhuatl, siendo su desembarco de Europa algo tan reciente. Esa falla corre transversalmente, y remite al lugar de mediación sobre el que, necesariamente, se elaboraron los “papeles y memorias” que sirvieron de base al manuscrito de los *Colloquios*: pues es empíricamente imposible obviar la labor de sutura que incluso en una situación de captura efectiva de un diálogo vivo habrían desempeñado figuras de terceros como el escriba y el intérprete.

No sorprende entonces que los *Colloquios* mantengan estrecho parentesco con un género como el diálogo renacentista, en el cual, tempranamente en el siglo XVI se observan ya algunas estrategias discursivas para colmar esta falla de la escritura. Recordemos por ejemplo cómo el *Diálogo de la lengua* de Juan de Valdés, de 1535, plantea que habrían sido los discípulos del humanista quienes, sorteando los escrúpulos del humilde maestro —reacio a disertar por escrito sobre el tema—, propiciaron la conversación, sin que éste fuera consciente de que, desde un escondite, alguien no sólo escuchaba, sino fungía además como escriba. Es sabido que este rasgo responde a una estrategia genérica mediante la cual el diálogo apela a la mimesis, es decir a una modelización verosímil de la conversación, con el fin de arrogarse una mayor soltura epistemológica, sobre todo en relación a un género “concurrente”, más acendradamente monológico y netamente escriturario, como podría llegar a ser el tratado; y que en ese intento, el diálogo opera una fragmentación

y un desplazamiento enunciativos en relación a la instancia autorial, a la que claramente podríamos calificar de literaria. Lo que el análisis demuestra, sin embargo, es que la verosimilitud literaria no se opone a la historicidad de la escritura dialógica, sino que, por el contrario, al tiempo que encubre discursivamente su falla constitutiva, *señala y desvela el fundamento de su posibilidad empírica*. Entonces, aun cuando resulte evidente que tanto el título *Colloquios y doctrina cristiana* como la estructura del texto remiten a la tradición del diálogo magistral (en su vertiente polémica), ello no desmiente su historicidad, y más bien incita a abandonar la disyuntiva entre literatura e historia, y a considerar *literariamente su historicidad e históricamente su literariedad*.

2. El diálogo resquebrajado

Jorge Klor de Alva, mencionado en la cita anterior por su maestro León-Portilla, prolonga la reflexión crítico-filológica acerca de la historicidad del texto, ahondando en la problemática de sus fallas y desfases. La primera contradicción que observa este autor tiene que ver con la facticidad y las condiciones de posibilidad de la mediación sahumantina. Klor de Alva coteja un pasaje de la *Historia general* donde el franciscano dice haber sido testigo ocular —cabría decir auricular— de las conversaciones consignadas en los *Colloquios*, con la fecha en la que, según consta en varias crónicas y documentos, tuvo lugar la llegada del franciscano a la Nueva España, a saber el año de 1529. Para Klor de Alva este desfase de cinco años no corresponde a una inexactitud histórica, sino a un rasgo discursivo propio de los *Colloquios*: pues en la medida en la que éstos constituyen el rescate arquetípico de una situación histórica, la participación testimonial de Sahagún debe ser enmarcada en el proceso global de evangelización de las élites indígenas, realizado por los franciscanos a lo largo de la primera década de su presencia en América. A partir de este hecho, Klor procederá a situar la contradicción en otro plano.

Es claro cómo lo expresado en el título, y seguramente en los capítulos faltantes de los *Colloquios* —en donde al parecer se muestra a los *tlamatinime* sucumbir ante las dotes “persuasivas”, o más bien

catequísticas, de quienes se presentan como emisarios del papado y de la monarquía—, responde al optimismo mostrado al inicio de la evangelización por los primeros misioneros. Optimismo que Sahagún mismo echará por tierra más tarde, con base en la constatación empírica de que la conversión de los indígenas era superficial, y de cuán necesario resultaba conocer sus prácticas, costumbres y creencias en sus propios términos, si se las quería erradicar efectivamente. Klor hace ver lo sorprendente —por no decir lo contradictorio— que resulta que en 1564, momento en el que Sahagún estaba completamente inmerso en la empresa etnográfica derivada de su radical cambio de percepción respecto al proceso evangélico, se mantuviera en el ámbito del diálogo magistral, en el que la infalible preeminencia de la enseñanza del maestro reposa sobre la unidad profunda que existe entre el horizonte de éste y el del alumno: horizonte genérico en el que las respuestas dogmáticas anteceden a las preguntas del discípulo, prefigurándolas en función de una estrategia textual didáctica. La contradicción se reflejaría, además, en la estructura bilingüe de los *Colloquios*: porque evidentemente la preeminencia del texto náhuatl no podría tener otro sentido que el de hacer de él un instrumento para la evangelización de la población indígena; es decir, un instrumento dirigido a los catecúmenos indígenas, basado en la referencia histórico-literaria del diálogo magistral, cuyo acendrado carácter arquetípico y ejemplar debía contrastar necesariamente con la aguda conciencia etnográfica de Sahagún. Con base en sólidos argumentos filológicos, Klor aduce que este texto debía publicarse en 1583, junto con la *Psalmodia Christiana*, y que el hecho de que no haya sido así implica un reconocimiento implícito, por parte de Sahagún, de que la conversión de los indígenas mediante la persuasión magistral, proclamada en el título de los *Colloquios*, había fracasado. Klor de Alva sugiere entonces que, “en vez de culpar a sus supuestos censores, la Inquisición, el Consejo de Indias o Felipe II por su fracaso para publicar los *Colloquios*”, como de hecho parece desprenderse del comentario de León-Portilla, debemos considerar

que el hecho de que Sahagún haya rechazado categóricamente el mensaje optimista encarnado en los *Colloquios* podría explicar no sólo porqué no los publicó, sino incluso porqué no existe mención alguna de ellos en

el prólogo que precede a la *Psalmodia christiana*, aun cuando tanto el Virrey, el Conde de la Coruña, y el examinador religioso, el Doctor Ortiz de Hinojosa, mencionan por su nombre elogiosamente a los *Colloquios* y conceden el permiso para su publicación. Consecuentemente, el fracaso del proyecto de los *Colloquios* señala el momento en el que la introducción equívoca de Sahagún en la etnografía llega a su fin, poniéndolo firmemente en el camino de realizar, por vez primera en cualquier lugar, lo que podemos concebir como etnografía moderna, debido a su intención autoconsciente de comprender y registrar (en la medida de lo posible), objetiva, comprensiva y sistemáticamente, el mundo de los otros en sus propios términos (1988b: 92; mi traducción).

Lo que aquí podemos vislumbrar es la dislocación del horizonte al que pertenece el diálogo magistral, y el tránsito de Sahagún hacia la disciplina hermenéutica de la alteridad radical que es precisamente la etnología dialógica a la que dedicará los años más fructíferos de su vida intelectual. Ahora bien, a diferencia del antropólogo estadounidense, quien mediante su hipótesis filológica pareciera invalidar el texto de los *Colloquios* en su conjunto, creo que la emergencia de dicho horizonte etnográfico se manifiesta ya *al interior* de esa obra, a través de la tensión entre su estructura catequística y la eficacia poética que llegan a tener los pasajes en donde se escucha la reivindicación de la sabiduría antigua por parte de los *tlamatinime*. Como ejemplo, leamos en la traducción de León-Portilla el pasaje en el que los últimos esgrimen esta bella y rotunda respuesta, ante la pretensión de los franciscanos de que sus dioses eran falsos:

Vosotros dijisteis/que nosotros no conocíamos/ al Dueño del cerca y del junto,/ a aquél de quien son el cielo y la tierra./ Habéis dicho/que no son verdaderos dioses los nuestros./ Nueva palabra es ésta,/ la que habláis/y por ella estamos perturbados,/por ella estamos espantados./Porque nuestros progenitores,/ los que vinieron a ser, a vivir en la tierra,/no hablaban así./ En verdad ellos nos dieron su norma de vida,/tenían por verdaderos,/ servían,/ reverenciaban a los dioses./ [...] ¿Y cuándo, dónde, fueron invocados, fueron suplicados, fueron tenidos por dioses,/ fueron reverenciados?/ De esto hace ya mucho tiempo,/ fue allá en Tula,/fue allá en Huapalcalco,/fue allá en Xuchatlapan,/ fue allá en Tlamohuanchan./Ya fue allá en Yohualichan./ Fue allá en Teotihuacan./ Porque ellos, por todas

partes, en el mundo,/ les dieron el fundamento/ de su estera, de su sitial./ Ellos dieron/ el señorío, el mando, la gloria, la fama./ Y ahora, nosotros,/ ¿destruiremos/la antigua regla de vida?/ ¿la regla de vida de los chichimecas?/ ¿la regla de vida de los toltecas?/ ¿la regla de vida de los colhuas?/ ¿la regla de vida de los tecpanecas?/ Porque así en nuestro corazón [entendemos]/ a quién se debe la vida,/ a quién se debe el nacer,/ quién se debe el crecer, a quién se debe el desarrollarse./ Por esto [los dioses] son invocados,/ son suplicados (Sahagún: 151, 153).

En ese sentido, sería pertinente recuperar también el análisis de Louise Burkhart, para quien resulta claro que la influencia indígena permea este texto, en la medida en que “más allá de la confianza depositada por Sahagún en asistentes autóctonos, el mero proceso de presentación de materiales cristianos en náhuatl forzó una reconfiguración de los conceptos cristianos conforme a las categorías nahuas” (65; traducción mía). El documento sahumaguntino daría entonces testimonio de un bilingüismo incipiente, inserto dentro de un proceso lingüístico que más adelante desembocará en una disgloria cultural, pero que en su primera etapa se caracteriza por la incorporación de préstamos léxicos y por un intenso cambio semántico en las lenguas de los grupos en contacto. Conforme a la explicación de Claudia Parodi, esta primera etapa se caracteriza por la incorporación de préstamos léxicos y por un intenso cambio semántico en las lenguas de los grupos en contacto. Desde esa perspectiva, a pesar de la proveniencia netamente europea de la praxis socio-discursiva que enmarca el conjunto, en los *Colloquios* se observaría un flujo hasta cierto punto bidireccional, derivado de su anclaje en el espacio semántico del náhuatl. Burkhart no tendrá dificultad para constatar en su análisis cómo, en razón del avecindamiento propiciado por el bilingüismo, en este intercambio cultural los conceptos cristianos conocen una ampliación de sus linderos, entrando incluso en una zona de “inestabilidad teológica”, como lo prueba el ejemplo de la oscilación que los propios frailes se vieron obligados a conferir al nombre de Dios, en su intento por presentar su concepción religiosa de una manera inteligible para sus interlocutores. En el texto náhuatl, el préstamo lingüístico del castellano “dios”, utilizado directamente por los frailes en ciertas ocasiones, alterna con conceptos nahuas dotados de una profunda raíz en el universo cultural mexicana, como *ipalnemohuani* (“el Dador

de la vida”), *tloque nahuaque* (“el Dueño del cerca y del junto”) o *il-huicahua tlalticpaque* (“Dueño del cielo y de la tierra”), y por supuesto con *teotl*, término que a través de todo el corpus sahumaguntino aparece acompañado de locuciones como *totecuyo*, *tlatoani*, o bien *oquichtli*, ya sea para distinguir el carácter único del dios cristiano de la pluralidad del panteón nahua, ya para subrayar su autoridad, ya para designar mediante un signo bicultural una noción teológica compleja como la que se refiere al carácter humano de Jesucristo, según el caso (cfr. Burkhart).

Por su parte, Dennis Tedlock —quien estuvo cercanamente vinculado al proyecto etnopoético de la revista *Alcheringa*, y quien reivindica como puntales teóricos de lo que él denomina “antropología dialógica” a Clifford Geertz y a Mijaíl Bajtín—, también repara en el tema de la designación de las entidades divinas en los *Colloquios*; pero su perspectiva contrasta con la de Burkhart, en tanto que él minimiza la ocurrencia de estos signos biculturales, y más bien resalta la diferencia de actitud ante el lenguaje manifestada por los frailes y los principales nahuas, desde el punto de vista de la expresión cosmogónica implícita en las estructuras poéticas consolidadas en el lenguaje de unos y otros, respectivamente. Tedlock observa que los frailes tienden a designar tanto a los personajes de su universo religioso como a las divinidades mexicas mediante un solo nombre, mientras que los sacerdotes indígenas lo hacen mediante estructuras paralelísticas que actúan “constantemente contra la idea de que puede haber un isomorfismo entre palabras individuales y objetos individuales en el mundo, o la idea de que las palabras podrían asemejarse, incluso, a los objetos” (471). En consecuencia, se puede afirmar que mientras el nivel léxico nos ofrece la imagen bidireccional de un bilingüismo incipiente, el nivel fraseológico permite en cambio avistar el entrecuchamiento de estructuras culturales más profundas y difícilmente reductibles entre sí.

Walter Mignolo profundiza la brecha, al estudiar con detenimiento filológico la diferencia que separa el horizonte de esos hombres del Renacimiento que eran los frailes, del de los principales nahuas que estaban a cargo de descifrar e interpretar las pinturas contenidas en los códices, sobre todo en lo que se refiere a los aspectos materiales de la lectura, así como al entramado de prácticas sociales asociadas a esta última. El diálogo de los *Colloquios* da pie para que Mignolo encare

lo que él mismo considera como “el problema general de la fusión de horizontes o la fusión de expresiones culturales” (82), el cual se vuelve particularmente tangible cuando el pensador argentino se interroga acerca de la traducción de la palabra *amoxтли* como “libro”, deteniéndose en las conceptualizaciones culturales que subyacen a cada uno de estos respectivos signos. Es notorio cómo en los *Colloquios*, cuando los frailes intentan persuadir a los principales o *tlatoani* de convertirse al cristianismo apelando a la autoridad del Libro Divino, para darles respuesta, estos últimos hacen venir a los *tlamatimime*, designados en el texto como los “Sabios de la palabra/ [...] los que miran, los que se afanan con/el curso y el proceder ordenado el cielo,/ cómo se divide la noche./ Los que están mirando [leyendo],/ los que cuentan [o refieren lo que leen], los que despliegan [las hojas de] los libros, la tinta negra, la tinta roja,/ los que tienen a su cargo las pinturas” (Sahagún: 139-141). Ante lo cual, Mignolo se pregunta:

¿Cómo podrían los mexicas haber entendido que las escrituras sagradas y el Libro Divino eran la prueba de la existencia de Dios y la garantía de la Verdad, cuando no sólo eran ajenos a esa configuración del libro y de Dios, sino también a la noción occidental de verdad? Sencillamente, los mexicas no eran capaces de entenderlo porque en vez de leer la Letra del Libro estaban acostumbrados a escuchar a los sabios de la Palabra, así como a mirar, contar y desplegar las pinturas de sus *amoxтли*. ¿Cómo podían los españoles entender y aceptar la postura expresada por los Sabios de la Palabra, cuando ellos creían que la falta de escritura alfabética no sólo era un signo de barbarie civil sino también de marginalidad religiosa? ¿Cómo podría entender un grupo de hombres de letras cuyo papel suponía el concepto de letra entender a los Sabios de la Palabra, cuyo rol social suponía la transmisión oral del conocimiento? “Leer” significaba actividades dispares para los españoles y para los mexicas, así como para otras comunidades amerindias (108).

Aquí lo importante no es tanto el inevitable diferendo relacionado con los “contenidos” de la tradición, como la serie de presupuestos en los que se apoya todo un conjunto de regulaciones y metáforas que, por ejemplo, en el caso de los españoles, otorga un estatus especial a la Verdad y al Conocimiento, así como a la sacralización del objeto Libro, y que me parece legítimo asimilar a lo que la hermenéutica considera

los prejuicios propios de un determinado horizonte. Como se verá, la reconstitución de los horizontes entrelazados en el contexto de los *Colloquios*, y más aún, la agrimensura de la grieta que los separa, puede contribuir a los debates de la hermenéutica contemporánea, al matizar algunas de sus categorías fundamentales.

3. Diálogo hermenéutico, dispersión poética

En *Verdad y método*, Gadamer escribe:

Toda conversación presupone un lenguaje común, o mejor dicho, constituye desde sí un lenguaje común. Como dicen los griegos, algo aparece puesto en medio, y los interlocutores participan en ello y se participan entre sí sobre ello. El acuerdo sobre el tema, que debe llegar a producirse en la conversación, significa necesariamente que en la conversación se elabora un lenguaje común. Este no es un proceso externo de ajustamiento de herramientas, y ni siquiera es correcto decir que los compañeros de diálogo se adaptan unos a otros, sino que ambos van entrando, a medida que se logra la conversación, bajo la verdad de la cosa misma, y es ésta la que los reúne en una nueva comunidad. El acuerdo en la conversación no es un mero exponerse e imponer el propio punto de vista, sino una transformación hacia lo común, donde ya no se sigue siendo lo que se era (457-458).

En una primera aproximación a los *Colloquios* se pueden detectar varios de los elementos que el filósofo alemán considera como los componentes esenciales del diálogo genuino. Recordemos por ejemplo cómo, al entrar en el espacio semántico del náhuatl, los conceptos cristianos “dejan de ser lo que eran”, así sea fugazmente; y sobre todo, cómo la participación misma de los discípulos indígenas de Sahagún y latinizados, complementada por la de otros cuatro ancianos instruidos en la sabiduría antigua, representa un esfuerzo de forja de un espacio de entendimiento intercultural inusitado, en el que necesariamente aparece ese “algo puesto en medio” del que todos participan, y en el que todos “se participan entre sí”. Si bien, como señala más adelante el propio Gadamer:

Cuando es necesaria la traducción no hay más remedio que hacerse cargo de la distancia entre el espíritu de la literalidad originaria de lo dicho y el de su reproducción, distancia que nunca llega a superarse por completo. En estos casos el acuerdo se da menos entre los compañeros de diálogo que entre los intérpretes, que están capacitados realmente para salirse al encuentro en un mundo de comprensión compartida (es sabido que no hay nada más difícil que un diálogo en dos lenguas distintas en que cada uno emplea la suya porque entiende la del otro pero no puede hablarla [, pues e]n tales casos una de las lenguas intenta, como a través de un poder superior, imponerse a la otra como medio para la comprensión y el acuerdo) (462).

Como se ha hecho manifiesto, el espacio de mediación en el que los *Colloquios* se fundan está atravesado por una fractura hermenéutica que concita una inevitable indagación acerca del otro “en sus propios términos”; es decir, una indagación que emerge del resquebrajamiento de la tradición catequística y su argamasa de formas léxicas, fraseológicas y genéricas, para dirigirse hacia una reconstitución del mundo del otro en su dimensión más específica e intraducible, es decir, de su dimensión poética. El texto de los *Colloquios* se nos ofrece entonces como un testimonio único, a través del cual es posible vislumbrar el trasfondo de intraducibilidad en el que se asientan los presupuestos culturales de los participantes en ese diálogo, por lo que su análisis ofrece un ángulo privilegiado para problematizar las conceptualizaciones gadamerianas del diálogo y la fusión de horizontes.

En efecto, el análisis filológico hace que Sahagún y sus colaboradores aparezcan como *los primeros mediadores o intérpretes*, y por ende, como los primeros en prefigurar un espacio hermenéutico que, siglos después, prolongarán los comentaristas a los que aquí he citado. Tanto la antropología dialógica de Tedlock y Burckhart como la “hermenéutica pluritópica” propuesta por Mignolo comparten en efecto un componente que a través del cambio de horizontes alcanzó a fraguar metodológicamente, pero que León-Portilla había ya expresado en su edición de los *Colloquios* en forma de una pregunta hermenéutica con un claro fundamento ético-político:

Por mi parte, pienso que traer al contexto de nuestro propio tiempo testimonios como éste, tiene nuevas formas de sentido. También aho-

ra diferentes visiones del mundo, opuestas ideologías, continúan siendo motivos de conflictos. ¿Será posible encontrar caminos para lograr que tales confrontaciones puedan llevarse a cabo en un plano de igualdad y respeto mutuo? (29).

Desde el horizonte planteado por León-Portilla, el dialogismo se revela como una postura cognoscitiva que, a través del estudio de estrategias y relaciones discursivas específicas, pretende construir un andamiaje conceptual para encarar el problema ético planteado por la inaccesibilidad esencial del horizonte del otro. Es en esa misma medida en la que la hermenéutica no sólo ha incorporado al dialogismo como un principio constitutivo del ámbito que pretende estudiar, la interpretación, sino que también lo ha erigido en un principio rector de su propia actitud cognoscitiva, es decir en un principio deontológico —un “deber ser”— que ha de regir el ejercicio conducente a la comprensión. Quizás pudiéramos aclarar este punto diciendo que a partir de la conciencia que la hermenéutica ha cobrado acerca del hecho de que la comprensión siempre implica una negociación compleja con la alteridad o, lo que es lo mismo, del problema ético que plantea toda interpretación, esta disciplina ha enarbolado al diálogo como una aspiración, como la figura que tiene que regir y orientar al intérprete en su intento por comprender aquello que le resulta ajeno, obscuro, angustiante inclusive, y que en esa medida corre el riesgo de ser negado, encubierto o deformado.

Por otro lado, cabe recordar que aquí el término “coloquio”, sinónimo genérico de “diálogo”, se acompaña del término “doctrina”, derivado del latín *docere*, es decir “enseñar”, “instruir”, dado que nos hallamos frente a un diálogo magistral, es decir, a un género marcado por la teología que presupone la superioridad de la voz del maestro sobre la del discípulo, sobre todo en la medida en la que éste resulta siempre ser el intérprete de la situación y del texto, y finalmente, quien establece el acuerdo a través de una dádiva magistral que remedia las lagunas e incapacidades del discípulo. Hans Robert Jauss ha mostrado, sin embargo, que a pesar de que los rasgos genéricos descritos contraponen la discusión magistral y el ideal ético que organiza la concepción predominante del diálogo hoy en día —basada en una determinada interpretación del diálogo socrático—, aquélla presupone la participación de una tercera voz, de “una presencia ausente, la voz de una autoridad cuya

participación puede ser representada por un texto antiguo o por la enseñanza de Jesús” (210). La identificación de este tercero ausente permite a Jauss releer un aspecto clave del pensamiento dialógico con base en el planteamiento desarrollado por Bajtín en “El problema del texto en la lingüística, la filología y otras ciencias humanas”, con el fin de matizar la idea gadameriana según la cual la comprensión dialógica se sitúa en el espacio del entendimiento compartido por quienes conversan, y de desplazarla así hacia la zona inestable en donde lo que prima es el espesor irreductible de la alteridad.

Para Bajtín, el diálogo, que debe buscar su verdad en la comprensión del intercambio hablado, y que por ende resulta básicamente infinito, implica la existencia de una autoridad, un destinatario tercero o superior [...] Ya hemos encontrado a este tercero en la hermenéutica teológica; sin embargo, aquí no aparece como una autoridad sentenciosa, sino como un último destinatario superior cuya comprensión es “absolutamente apropiada”, y que aparentemente funge como un garante de que la comprensión tendrá lugar. Un aspecto problemático de la *Estética de la creación verbal* sale a la luz de esta [...] notable secularización. Bajtín, quien en un inicio desarrolló su teoría estética de la alteridad exclusivamente en términos de autoenajenación y autopercepción, [aquí] deja abierta la cuestión hermenéutica relacionada con la continuidad histórica de la comprensión dialógica (Jauss: 214).

Esto significa que, más allá del despliegue de la fenomenología del diálogo en la que decididamente se asienta la reflexión hermenéutica contemporánea, la posibilidad de la comprensión reposa en la existencia de un tercero ausente, de un “destinatario superior” situado en lo que Bajtín denomina el Gran Tiempo. Recordemos entonces cómo la autoridad a la que apelan los *Colloquios* sahaduntinos tiene que ver con el concepto del Libro Sagrado y su armazón de metáforas epistemológicas engastado en las estructuras fraseológicas del lenguaje, por lo que el espacio de la mediación resulta menos el lugar de una comunión que el de un diferendo inteligible y a la vez irreductible. Así, aunque el diálogo apela a la autoridad del libro para fundamentar, literariamente, el sistema que hace del maestro aquel que cierra el circuito dialógico, la tradición sobre la que se asienta la autoridad del libro vacila al enfrentar-

se con el cuerpo de estructuras poéticas, fraseológicas y míticas de una tradición radicalmente ajena. Razón por la cual, la comprensión no encuentra su resolución en el espacio genérico del diálogo magistral, y más bien bascula hacia el ámbito de una tradición sin rostro y sin autoridad, fundada sobre la base de la intraducibilidad y la diferencia.

Al comentar un célebre texto de Walter Benjamin acerca de la traducción —o quizás valga decir de la intraducibilidad—, Paul de Man considera que existe una abierta tensión entre poética y hermenéutica, y afirma que, o bien se hace hermenéutica y se atiende a la continuidad del sentido, o bien se hace poética y se atiende a la unicidad irrestricta de las formas del lenguaje. Esta tensión es análoga a la que el propio Jauss intuye en su crítica de los conceptos gadamerianos de “fusión de horizontes” y de “lo clásico”, los cuales sin duda presentan importantes limitaciones al ser referidos al problema de la alteridad radical. Al dar fundamento a la hermenéutica estético-literaria, Jauss se esfuerza por desligarla de otras hermenéuticas, en particular la teológica y la jurídica, de las cuales Gadamer resulta ciertamente subsidiario, y cuya praxis presupone una forma de vigencia de la tradición que mantiene su solidaridad histórica con los conceptos de autoridad y religión, conforme al modelo romano que en su momento describiera Hannah Arendt (1996).

Dado que en la metafórica gadameriana es el texto el que interpela, en la fusión de horizontes la mediación del intérprete se resuelve en un acrecentamiento de la autoridad de la tradición bajo la cual se revelan reminiscencias del *religare* latino. Para la hermenéutica que plantea Jauss, en cambio, no sólo es el intérprete quien empíricamente pregunta e interpela, sino que además, al ser la respuesta del otro, su horizonte, siempre único e intraducible —tanto como lo puede ser una poética—, resulta inadecuado hablar de una “fusión de horizontes”. Comprender la respuesta de la alteridad en su unicidad, es decir “en sus propios términos”, implica necesariamente un proceso en el que priman la negatividad y la fractura, por lo que el espacio de la mediación no es el de una fusión, sino el de una dispersión. Y esto es lo que demuestra la historicidad literaria de los *Colloquios*, es decir la complejidad poética e histórica que ese diálogo plantea desde un inicio a los mediadores, sean éstos los escribas e intérpretes que dieron a luz el primer manuscrito, los editores de Tlatelolco o los hermeneutas contemporáneos.

En suma, la problemática histórica planteada por los *Colloquios* remite a una experiencia de la comprensión que no tiene que ver con el acuerdo sobre lo que se dice a propósito de un objeto, sino más bien con la necesidad de cuestionar el fundamento mismo de ese decir a través de la problemática de la mediación. Y esto equivale a decir que, al tener su asiento fundacional en la antropología dialógica fundada por los filólogos de Tlatelolco, la hermenéutica literaria americana no habrá de interesarse tanto por el contenido del lenguaje ajeno, *como por la posibilidad de elaborar una interrogación acerca de la intraducibilidad radical que ese mismo lenguaje nos opone.*

BIBLIOGRAFÍA

- ARENDET, HANNAH. *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Trad. Ana Luisa Poljak. Barcelona: Península, 1996.
- BAJTÍN, MIJÁIL. *Estética de la creación verbal*. Trad. Tatiana Bubnova. México: Siglo XXI, 1982.
- BURKHART, LOUISE. “The Doctrinal Aspects of Sahagún’s Colloquios”, en *The Work of Bernardino de Sahagún: Pioneer Ethnographer of Sixteenth-Century Mexico*. Klor de Alva, J.J., H.B. Nicholson y E.Q. Keber (eds.). Albany: Institut for Mesoamerican Studies, 1988.
- DE MAN, PAUL. *The Resistance to Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2006.
- GADAMER, HANS GEORG. *Verdad y método*, 2 vols. Trad. Ana Agud Aparicio y Rafael Agapito. Salamanca: Sígueme, 1977.
- GARIBAY, ÁNGEL MARÍA. *Historia de la literatura náhuatl*. México: Porrúa, 1971.
- JAUSS, HANS ROBERT. *Question and answer. Forms of Dialogic Understanding*. Trad. Michael Hays. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.
- KLOR DE ALVA, J. J. “Sahagún and the Birth of Modern Ethnography: Representing, Confessing and Inscribing the Other”, en *The Work of Bernardino de Sahagún: Pioneer Ethnographer of Sixteenth-Century Mexico*. Klor de Alva, J.J., H.B. Nicholson y E.Q. Keber (eds.). Albany: Institut for Mesoamerican Studies, 1988a. 31-52.
- KLOR DE ALVA, J. “Sahagún’s Misguided Introduction to Ethnography and the Failure of the *Colloquios* Project”, en *The Work of Bernardino de Sahagún: Pioneer Ethnographer of Sixteenth-Century Mexico*. Klor de Alva,

- J.J., H.B. Nicholson y E.Q. Keber (eds.). Albany: Institut for Mesoamerican Studies, 1988b. 83-92.
- LEÓN-PORTILLA, MIGUEL. “Estudio introductorio”, en Bernardino de Sahagún. *Colloquios y doctrina cristiana. Los Diálogos de 1524 según el texto de Fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas*. Versión y notas de Miguel León-Portilla. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1986. 13-29.
- MIGNOLO, WALTER. *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality, and Colonization*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995.
- PARODI, CLAUDIA. “Tensión lingüística en la colonia: diglosia y bilingüismo”, en *Historia sociolingüística de México*, vol. I. México: El Colegio de México, 2001.
- SAHAGÚN, BERNARDINO DE. *Colloquios y doctrina cristiana. Los Diálogos de 1524 según el texto de Fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas*. Versión y notas de Miguel León-Portilla. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.
- SEGALA, AMOS. *Literatura náhuatl. Fuentes, identidades, representaciones*. Trad. Mónica Mansour. México: Conaculta/Grijalbo, 1990.
- TEDLOCK, DENNIS. “El surgimiento de la antropología dialógica en las Américas”, en *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia*. Miguel León-Portilla (coord.). México: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- VALDÉS, JUAN DE. *Diálogo de la lengua [ca. 1535]*. Madrid: Castalia, 1969.

RODRIGO GARCÍA DE LA SIENRA

Doctor en Estudios románicos por la Sorbona, e investigador de tiempo completo en el Instituto de Investigaciones Lingüístico-Literarias de la Universidad Veracruzana. Sus principales líneas de investigación son la teoría literaria, la teoría crítica y el pensamiento teórico-literario en Hispanoamérica. Es autor de *L'univers carcéral dans l'oeuvre de José Revueltas. Écriture dystopique et discours social au Mexique, 1969-1975* (Éditions Universitaires Européennes, 2011), y ha editado colectivamente *La tradición teórico crítica en América Latina: mapas y perspectivas* (Bonilla Artigas editores, UNAM, UV, 2013) y *La migración y sus narraciones* (Literal Publishing, 2014). También es autor de capítulos de libro y artículos en revistas especializadas en México y el extranjero.