



Artículo: Cantares cristianos: reacomodos y transformaciones de una tradición ritual nahua en el Siglo XVI

Autor(es): Alcántara Rojas, Berenice

Revista: Históricas. Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM

Número: 71

Año: 2004

ISSN edición impresa: 0187-182X

ISSN de pdf: [en trámite]

Forma sugerida de citar: Alcántara Rojas, Berenice. "Cantares cristianos: reacomodos y transformaciones de una tradición ritual nahua en el Siglo XVI" Históricas. Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 71 (2004): p. 2-10. Edición digital en PDF, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2018, Disponible en Repositorio Institucional Históricas UNAM <http://hdl.handle.net/20.500.12525/3627>

D.R. © 2018. Los derechos patrimoniales pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, Coyoacán, C.P. 04510, Ciudad de México

Entidad editora: Instituto de Investigaciones Históricas. Universidad Nacional Autónoma de México

Correo electrónico: departamento.editorial@historicas.unam.mx

"Excepto donde se indique lo contrario, esta obra está bajo una licencia Creative Commons (Atribución-No comercial-Compartir igual 4.0 Internacional, CC BY-NC-SA Internacional, <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>)"



Para usos con otros fines se requiere autorización expresa de la institución: departamento.editorial@historicas.unam.mx

Con la licencia CC-BY-NC-SA usted es libre de:

- **Compartir:** copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.
- **Adaptar:** remezclar, transformar y construir a partir del material.

Bajo los siguientes términos:

- **Atribución:** debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- **No comercial:** usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- **Compartir igual:** si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original.



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



REPOSITORIO
INSTITUCIONAL
HISTÓRICAS
UNAM

○ PROYECTOS DE INVESTIGACIÓN

Cantares cristianos. Reacomodos y transformaciones de una tradición ritual nahua en el siglo XVI

Berenice Alcántara Rojas

El fin primordial de esta investigación es realizar un análisis comparativo entre los cantares nahuas dedicados a figuras y fiestas cristianas que se encuentran en el manuscrito *Cantares mexicanos*¹ y algunos de los que se hallan en la *Psalmódia christiana* de fray Bernardino de Sahagún.² También intentaré mostrar que estos textos nos dan la oportunidad de acercarnos a dos de las vertientes de una práctica ritual más compleja, cristiana e indígena, a la que se abocaron las elites nahuas en la segunda mitad del siglo XVI, pues les permitían, en mi opinión, experimentar una relación más íntima con las entidades sagradas cristianas y reafirmar su dignidad de acuerdo con una ética político-militar propia en un ambiente de profunda inestabilidad social, política y demográfica. Por ello, el análisis de los cantos será cotejado con la revisión de otras fuentes documentales del periodo en las que aparecen descripciones de rituales indígenas de "canto-baile".³

El problema de los cantares cristianos

1567 [...] Y vinieron los señores de todos los pueblos,
todos vinieron a bailar y vinieron todas sus insignias.

Anales de Juan Bautista

En la mayoría de las fuentes escritas que se conservan del siglo XVI se destaca, o por lo menos se menciona, que una de las principales actividades

¹ Biblioteca Nacional de México, Fondo de Origen, n. 1628 bis. Véase *Cantares mexicanos*, edición facsimilar, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 1994.

² Bernardino de Sahagún, *Psalmódia christiana y sermonario de los santos del año en lengua mexicana*, México, Casa de Pedro de Ocharte, 1583. Varios autores han propuesto que existen relaciones entre estas dos fuentes; se piensa que los *Cantares* fueron recopilados por el círculo de Sahagún y que él y sus colaboradores nahuas debieron conocer algunos de estos cantos a la hora de componer los de la *Psalmódia*; sin embargo, no se han hecho exploraciones sistemáticas sobre las cercanías y las divergencias entre estos dos conjuntos de cantos que se bailaban.

³ En especial las crónicas de varios religiosos y los llamados *Anales de Juan Bautista* (*¿Cómo te confundes? ¿Acaso no somos conquistados?* *Anales de Juan Bautista*, edición de Luis Reyes, México, Centro

religiosas, o “idolátricas”, de los naturales, sobre todo de los nobles, era cantar y bailar en ceremonias públicas y privadas para rendir honores a sus divinidades. Muchas de estas historias registran también que los frailes evangelizadores (en especial Pedro de Gante y Bernardino de Sahagún) se esforzaron por difundir el canto y la música cristianos y por encaminar la práctica nativa hacia la adoración de Dios y de sus santos. Además de esto, estas mismas fuentes atestiguan y denuncian que durante todo el siglo XVI, por lo menos, los nahuas, entre otros pueblos, continuaron bailando y cantando en las plazas, los atrios de las iglesias y a escondidas sus cantares, los viejos y los nuevos.

Los cantares nahuas de raigambre prehispánica han sido objeto de una amplia difusión y estudio, sobre todo en la historia reciente de nuestro país, pues en ellos se han encontrado algunas de las formas de expresión más elevadas que poseyeron los antiguos nahuas y han sido utilizados como valiosas fuentes para el conocimiento del pensamiento de estos hombres.⁴ Sin embargo, los cantares compuestos en tiempos coloniales por frailes y por naturales para ser bailados en las fiestas cristianas no han llamado tanto la atención. En primer lugar porque durante mucho tiempo los textos de evangelización en lengua náhuatl fueron considerados traducciones poco interesantes de materiales europeos, porque solía pensarse que los nahuas que colaboraron con los frailes fueron receptores pasivos y porque estos documentos fueron vistos como muestras contaminadas en las que ya no podía observarse la antigua grandeza.⁵

de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Biblioteca Lorenzo Boturini/Insigne y Nacional Basílica de Guadalupe, 2001).

⁴ En el estudio de los “veinte himnos” rituales que fueron consignados por los colaboradores de Sahagún y que se conservan en los *Primeros memoriales* y en el libro II del *Códice florentino* sobresalen los trabajos de Eduard Seler, “The religious songs of the ancient Mexicans”, en *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology, Labyrinthos*, 1992, v. III, p. 231-301; Ángel M. Garibay K., en *Veinte himnos sacros de los nahuas*, versión, introducción y notas de Ángel María Garibay K., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1958, y Patrick Saurin, *Teocuicatl. Chants sacrés des anciens mexicains*, Paris, Publications Scientifiques du Museum, 1999. En el análisis de los cantares recopilados en las colecciones de *Cantares mexicanos* y *Romances de los Señores de la Nueva España* destacan varios estudios de Garibay y de Miguel León-Portilla; entre ellos: Ángel M. Garibay, *Historia de la literatura náhuatl*, 2 v., México, Porrúa, 1954; *Poesía náhuatl I. Romances de los señores de la Nueva España*. Manuscrito de Juan Bautista Pomar, paleografía, versión, introd. y notas de Ángel M. Garibay K., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1964; *Poesía náhuatl II y III. Cantares mexicanos*. Manuscrito de la Biblioteca Nacional de México, paleografía, versión, introd. y notas de Ángel M. Garibay K., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1965, y de Miguel León-Portilla, *El destino de la palabra: de la oralidad y los códices mesoamericanos a la escritura alfabética*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996; *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1993, y *Quince poetas del mundo náhuatl*, México, Diana, 2003.

⁵ Una visión del proceso de evangelización en la Nueva España en este sentido puede consultarse en Robert Ricard, *La conquista espiritual de México* (1947), México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

A pesar de la exploración pionera de estos materiales en la *Historia de la literatura náhuatl* de Garibay,⁶ no fue sino hasta las últimas décadas del siglo XX cuando los textos de evangelización captaron el interés de algunos estudiosos, la mayoría de ellos norteamericanos, como un sitio privilegiado para explorar la creación de un náhuatl doctrinal, la interacción y negociación intelectual que se llevó a cabo entre los religiosos y los letrados indígenas por ellos educados y el carácter “ambivalente” de estos materiales, que pudo dar pie a distintas interpretaciones y a formas alternativas de religiosidad indígena.⁷

En este nuevo ambiente los cantares cristianos que se encuentran en los *Cantares mexicanos* han recibido un tratamiento analítico escaso; sólo John Bierhorst y Serge Gruzinski han tratado de saldar este vacío con resultados enteramente diversos. Bierhorst analizó todos los cantares de este manuscrito como si se tratara de un mismo género, todos como producciones coloniales y todos con la finalidad de atraer los “espíritus” de afamados nahuas,⁸ mientras que Gruzinski exploró únicamente el *Atequilizcuicatl*, o “canto del tributo del agua”, partiendo de la traducción de Bierhorst, y destacó los elementos con múltiples referentes que lo integran (cristianos, indígenas, políticos, sociales, históricos y literarios), para demostrar así la emergencia de pensadores mestizos, indígenas que mezclaron de manera indisoluble, y a veces poco

⁶ Véase el tomo II.

⁷ Véanse, en particular, los trabajos de Louise M. Burkhart; entre ellos, señalo los más relevantes para este estudio: “A doctrine for dancing: the prologue to the *Psalmody christiana*”, en *Latin American Indian Literatures Journal*, McKeesport, Pennsylvania State University, v. 11, n. 1, Spring, 1995; “The amanuenses have appropriated the text: interpreting a nahuatl song of Santiago”, en Brian Swan (editor), *On the translation of Native American literatures*, Washington, Smithsonian Institution Press, 1992, p. 339-355; *Before Guadalupe. The Virgin Mary in early colonial Nahuatl literature*, Austin, University of Texas Press, 2000; “Flowery heaven. The aesthetic of paradise in Nahuatl devotional literature”, en *Res: Anthropology and Aesthetics*, n. 21, 1992, p. 89-109; “On the margins of legitimacy: Sahagún’s *Psalmody* and the Latin liturgy”, en John Frederick Schwaller (editor), *Sahagún at 500: essays on the quincentenary of the birth of fray Bernardino de Sahagún*, Berkeley, Academy of American Franciscan History, 2003, p. 103-116; “Sahagún’s *Tlauculicatl*, a Nahuatl lament”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, v. 18, 1986, p. 181-218; *The slippery earth: Nahuatl-Christian moral dialogue in sixteenth-century Mexico*, Tucson, University of Arizona Press, 1989, y “The Solar Christ in Nahuatl doctrinal texts of Early Colonial Mexico”, *Ethnohistory*, v. 35, n. 3, 1988, p. 234-256.

⁸ *Cantares mexicanos. Songs of the Aztecs*, traducción, introducción y comentario de John Bierhorst, Stanford, Stanford University Press, 1985. Si bien en el trabajo de Bierhorst existen sugerencias que conviene retomar, como la necesidad de volver a situar estos cantos en su contexto ritual y la pertinencia de voltear a las tradiciones ceremoniales y musicales de otros pueblos de indígenas de América para buscar datos que nos ayuden a comprender mejor este fenómeno, las premisas que sostienen todo su análisis y traducción han sido severamente debatidas y cuestionadas (véase Miguel León-Portilla, “¿Una nueva interpretación de los *Cantares mexicanos*? La obra de John Bierhorst”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, v. XVIII, p. 385-400, y James Lockhart, “Care, ingenuity and irresponsibility: the Bierhorst edition of the *Cantares mexicanos*”, *Nahuas and Spaniards. Postconquest Central Mexican history and philology*, Stanford, Stanford University Press, 1991, p. 141-157).

reconocible, elementos de muy distintas fuentes.⁹ Actualmente un equipo de especialistas coordinado por Miguel León-Portilla y Guadalupe Curiel prepara una nueva edición y traducción del manuscrito *Cantares mexicanos*; sin embargo, por desgracia, sus resultados aún no pueden ser consultados.

La *Psalmodia christiana*, en cambio, al ser el único trabajo suyo que Sahagún logró ver publicado, ha sido tomada en cuenta por casi todos los estudiosos de la obra de este afamado franciscano. Y si bien durante algún tiempo se consideró que era el “menos valioso” de sus escritos y que en él sólo podía hallarse la voz del fraile,¹⁰ acercamientos recientes han mostrado que en muchos de los cantos que la conforman pueden encontrarse distintos elementos simbólicos y rituales mesoamericanos que sería difícil atribuir por entero a Sahagún.¹¹ No obstante, hasta la fecha continúa la discrepancia acerca del grado de participación de letrados nahuas en esta obra y sobre el carácter de esas inclusiones de elementos nativos; para Burkhart estos elementos se hallan articulados de tal manera que constituyen una interpretación indígena del cristianismo; para Suárez Roca son “adornos”, bellas figuras del discurso indígena que Sahagún retomó para simular el estilo de los antiguos cantares y para atraer al público nativo, ya que le parecieron metáforas inofensivas.¹²

Por mi parte, dentro de la investigación doctoral “Cantos para bailar un cristianismo reinventado. La nahuatlización del discurso de evangelización en la *Psalmodia christiana* de fray Bernardino de Sahagún”¹³ me dedico al análisis de esta obra. Mi aproximación a la *Psalmodia* intenta mostrar cómo se entrelazan en ella, a nivel de discurso y de contenidos, los referentes cristianos y los nativos, cómo se relacionan estos materiales entre sí y en qué medida distintas formas de organizar estos elementos se hallan vinculadas con la utilización de diversas fuentes y tradiciones por parte de los autores (textos

⁹ Serge Gruzinski, *El pensamiento mestizo*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 240-293.

¹⁰ Véanse, por ejemplo, los comentarios poco afortunados de Garibay acerca de esta obra (Garibay, *Historia...*, t. II, p. 99).

¹¹ Véanse los trabajos arriba señalados de Burkhart (nota 7) a los que deben sumarse las aproximaciones que dedicó a esta obra Arthur J. O. Anderson (“The ‘San Bernardino’ of Sahagún’s *Psalmodia*”, *Indiana. Contributions to Ethnology and Linguistics, Archaeology and Physical Anthropology of Indian America*, Berlin, Gebr. Mann Verlag, n. 9, 1984; “La *Psalmodia* de Sahagún”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1990, v. 20, p. 19-38, y su introducción en Bernardino de Sahagún, *Psalmodia christiana: Christian psalms*, trad. de Arthur J. O. Anderson, Salt Lake City, University of Utah, 1993).

¹² José Luis Suárez Roca, “Aspectos doctrinales de la *Psalmodia christiana* de Bernardino de Sahagún”, en Jesús Paniagua Pérez y María Isabel Viforcós Marinas, *Fray Bernardino de Sahagún y su tiempo*, León, Universidad de León/Diputación de León/Instituto Leonés de Cultura, 2000, p. 675-687, y José Luis Suárez Roca, “Introducción” a fray Bernardino Sahagún, *Psalmodia christiana y sermonario de los santos del año, en lengua mexicana*, edición, introducción, versión y notas de José Luis Suárez Roca, León, Instituto Leonés de Cultura, 1999.

¹³ Dentro del Programa de Doctorado en Estudios Mesoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México.

bíblicos, cantos litúrgicos, narrativa hagiográfica y recursos discursivos e informaciones nativas), como un medio de demostrar que en los cantos que integran este libro se encuentran presentes las voces de Sahagún y las de varios letrados nahuas. Cabe señalar que en la mayoría de los cantos de la *Psalmodia* predomina un horizonte de valores cristiano y que son pocos los cantos que se hallan estructurados de acuerdo con premisas espacio-temporales y discursivas indígenas. Curiosamente estos pocos cantos son aquellos que fueron compuestos para las fiestas más importantes y los que guardan similitudes con los cantares cristianos que se hallan en los *Cantares mexicanos*.

Por ello considero que una de las formas de continuar avanzando en el conocimiento de los géneros rituales y de discurso “ambivalentes” que se produjeron en el siglo XVI, gracias a la negociación intelectual entre frailes y naturales, es explorar con detalle las diferencias y similitudes que se han detectado entre estos dos grupos de cantares, ya que esta comparación permitirá establecer con más claridad las conexiones entre los textos producidos bajo la constante vigilancia de un celoso religioso y aquellos que se desarrollaron en un ambiente más “libre” y que eran precisamente los que Sahagún llegó a considerar “heréticos”.

Planteamiento y objetivos

Me parece que la forma más pertinente de abordar este estudio comparativo es partir de una nueva traducción de estos materiales y un análisis filológico y temático que haga posible distinguir, en un primer momento, los elementos nativos y los cristiano-europeos, para dar paso a la exploración de cómo se entrelazan esos contenidos y formas de discurso desde distintos horizontes y con distintos fines.¹⁴

Asimismo considero que para entender la importancia que tenían estos cantares para las elites indígenas que los actualizaban resulta fundamental acercarse a otras fuentes documentales del siglo XVI, en la búsqueda de mayores datos sobre las formas y los contextos en que estos cantos eran ejecutados. No debe olvidarse que los textos que conservamos son un pálido reflejo de lo que fue una actividad ritual muy compleja, pues estas palabras desprovistas de música, sonido, movimientos, atavíos, colores, texturas y olores son sólo un fragmento de una totalidad a la que difícilmente podremos acceder, pero que conviene recuperar en la medida de lo posible.¹⁵

¹⁴ Se ha definido ya un corpus primario de doce cantos.

¹⁵ Debe mencionarse que, a pesar de la existencia de varias fuentes que mencionan el fenómeno, no contamos con información suficiente para rearmar un solo ritual de “canto baile” con todos sus elementos. Los fragmentos dispares a los que tenemos acceso restringen, aunque no anulan, cualquier

Este acercamiento a otras fuentes del periodo permitirá también indagar los móviles que tuvieron los nobles nativos para dedicarse con tanto fervor a la composición y ejecución de estos cantos que se bailaban, pues dichas creaciones no fueron un quehacer ocioso, sino una parte fundamental de la vivencia religiosa y la expresión identitaria de estos grupos.

Desde esta perspectiva el principal objetivo de esta investigación es definir las características de algunos de los cantares cristianos que se hallan en los *Cantares mexicanos* y en la *Psalmodia christiana*, señalando qué elementos los integran y desmenuzando cómo se entramaron las formas de expresión, los contenidos y los símbolos indígenas con los cristianos. A su vez esta operación permitirá llevar a cabo la comparación entre ambos grupos de cantos y mostrar cuáles son sus puntos de cercanía y de divergencia. Todo ello con la intención de demostrar que estos textos constituyen creaciones “ambivalentes” y que por lo tanto contienen interpretaciones y apropiaciones peculiares del mensaje cristiano por parte de los naturales que se dedicaron a su confección.

Como ya se ha señalado, otro de los objetivos, al intentar vincular los resultados de este análisis con la información que arrojen otras fuentes, es insertar estos textos dentro del género ritual nativo, con dos o más vertientes, del que formaban parte. Esos rituales, por lo poco que se sabe, hacían posible una vinculación directa con las entidades sagradas, propiciaban su manifestación en este mundo y reafirmaban las identidades étnicas. De ser así, estos textos al haber sido activados dentro de estos complejos rituales pudieron permitir a los nahuas refuncionalizar el cristianismo dentro de una añeja tradición de “canto-baile” en la cual se establecían relaciones distintas con la divinidad de aquellas que mantenían los europeos a través del canto litúrgico.

De esta forma espero poder contribuir un poco a mejorar nuestro conocimiento de los caminos que siguió esta tradición ritual nahua para permanecer y transformarse en esa segunda mitad del siglo XVI llena de desventajas para sus practicantes.

Ubicación espacio-temporal

Como ya se ha mencionado, este análisis gira alrededor de un corpus de textos nahuas que se compusieron, en su mayoría, en la segunda mitad del siglo XVI y algunos de ellos fueron interpretados con certeza en varios *altepetl* de la cuenca de México. La segunda mitad del siglo XVI se caracteriza por un cambio en las políticas de la Corona hacia sus súbditos indígenas que poco a poco fue minando las garantías que los nobles habían podido conservar y las

intento de reconstrucción de esos complejos contextos de enunciación y ejecución. Y esto vale tanto para los cantares antiguos como para aquellos que fueron interpretados después de la Conquista.

posibilidades de subsistencia de los macehuales. En este periodo el clero secular empezó a reclamar más espacios entre la población nativa en detrimento del dominio de los mendicantes; dos grandes epidemias (1545 y 1576) arrasaron con buena parte de la población nativa y algunos frailes de segunda y tercera generación, como Sahagún y Diego Durán, empezaron a desconfiar con insistencia del cristianismo de los naturales y se dedicaron a indagar sus “idolatrías”, las presentes y las pasadas, legándonos los testimonios documentales más completos que poseemos sobre las sociedades nahuas antes de la Conquista.

Al mismo tiempo, en esos años, a pesar de los poderes mermados, la carestía y la muerte masiva, se produjeron cientos de obras elaboradas por los naturales que recibieron instrucción cristiana en las escuelas de los frailes. De esta época provienen las historias que escribieron y pintaron para pelear por sus privilegios, las construcciones conventuales que alzaron y cubrieron de color y las miles de páginas que escribieron ayudando a los frailes a traducir la nueva doctrina, con la intención de cimentar un orden que fuera cristiano pero no ajeno. Estos hombres asumieron la tarea de hacer, más o menos, comprensibles varios elementos de su cultura materna para sus dominadores y de traducir el orden legal castellano, el urbanismo renacentista y el cristianismo en términos que fueran inteligibles y compatibles con las tradiciones indígenas. Una labor en extremo complicada y hasta hoy poco entendida de la que los cantares cristianos en lengua náhuatl son una de las mejores muestras.

Hipótesis de trabajo y metodología

La hipótesis inicial de esta investigación es que algunos de los cantares cristianos incluidos en la colección *Cantares mexicanos* y en la *Psalmodia christiana* son textos “ambivalentes”, es decir, que en ellos los elementos cristianos y los indígenas se integran en distintos niveles produciendo discursos en los que a veces los referentes cristiano-europeos refuncionalizan a los nativos, en ocasiones los nativos resemantizan a los nativos y a veces ambos procesos se hallan a medio camino; por ello, pudieron dar pie a múltiples interpretaciones según fuera el contexto de su ejecución y la pertenencia étnica y social de los practicantes o receptores.

Como consecuencia de esta hipótesis resulta necesario tomar distancia de las concepciones reduccionistas que consideran la aculturación de los nahuas como un proceso unidireccional e irreversible y llevar a cabo un cuidadoso análisis de los elementos que integran estos cantos a la luz de las dos tradiciones culturales y rituales de las que formaban parte. De ahí la importancia de la recopilación de información sobre sus posibles contextos de actualización, ya que no sólo los componentes aparentemente “prehispánicos”

podían todavía guardar significados indígenas, sino que elementos compartidos en ambas tradiciones, como el carácter sagrado de la luz, las flores, las gemas y las aves, podían contener sentidos divergentes para los frailes y para los “indios” pues, además de aludir a sobreentendidos culturales que cada tradición había generado, estos cantos debían actualizarse, de manera primordial, dentro de un ritual nativo que permitía reactivar las valoraciones indígenas. Considero que en estos cantos bailables se conjuntaban diversos lenguajes simbólicos que estaban más allá de la oralidad y entre los cuales imperaba una “referencialidad mutua”.¹⁶ Por ello, los cantos del corpus seleccionado que llegaron a ser bailados y cantados pudieron hacer posible la construcción de un espacio-tiempo sacralizado, en términos indígenas, en el que los intérpretes pudieron relacionarse de un modo más sólido con los númenes cristianos y reafirmar así su poder político.

Para llevar a cabo esta investigación parto de las consideraciones de Mijail Bajtin en torno al “dialogismo”, o dicho en otras palabras, los distintos tipos de relaciones que se establecen entre “lo propio” y “lo ajeno” al momento de la construcción del discurso. Este autor produjo importantes análisis literarios en los que mostró cómo, en la producción del discurso, dependiendo de la esfera de praxis social, del horizonte del “autor” y de las relaciones de poder en las que se halla inscrito, se retoman, de diversas maneras, los elementos de principio ajenos.¹⁷ Estas cuestiones, en mi opinión, resultan relevantes para el estudio de los textos indo-cristianos.

Asimismo tomaré en cuenta las aplicaciones del concepto de “ambivalencia” o “bivocalidad”, también generado por Bajtin, en los estudios de William Hanks sobre textos mayas coloniales¹⁸ y recuperaré muchas de las aportaciones que ha hecho Louise Burkhart sobre el estudio de la *Psalmodia* y cómo se vincularon las nociones cristianas e indígenas en los textos nahuas de evangelización.

¹⁶ Entiendo por “referencialidad mutua” el hecho de que en los cantos bailables del posclásico tardío, como en las “danzas de conquista” del México contemporáneo, la narración, las coreografías, el sonido, los ritmos, los olores y los atavíos, cada uno con significados importantes de por sí, lograban adquirir su cabal sentido en conjunto, no sólo como un reflejo de una cosmovisión más amplia, sino porque se complementaban unos a otros. A este respecto véase: Jesús Jáuregui y Carlo Bonfigliani (coords.), *Las danzas de conquista I. México contemporáneo*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Fondo de Cultura Económica, 1996 (en especial la introducción). Por ello también suelo emplear el término “canto-baile” para referirme a esta práctica ritual, pues esta expresión ayuda a no perder de vista los diversos elementos que la constituyen.

¹⁷ El “dialogismo” en Bajtin y su aplicación como herramienta hermenéutica en el análisis del discurso puede seguirse sobre todo en los trabajos recogidos en *Estética de la creación verbal* (México, Siglo XXI, 1999) y en *Teoría y estética de la novela. Trabajos de investigación* (Madrid, Taurus, 1989).

¹⁸ De los trabajos de William Hanks pueden mencionarse “Authenticity and ambivalence in the text. A colonial Maya case”, *American Ethnologist* 13 (4), 1986, p. 721-744, y “Language and discourse in Colonial Yucatan”, *Le Nouveau Monde, mondes nouveaux: l'expérience américaine*, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1996.

Finalmente considero que esta investigación participa de la percepción global acerca de las relaciones entre nahuas e hispanos en el siglo XVI propuesta por James Lockhart. Según este autor en muchos fenómenos de convivencia entre naturales y colonizadores se generaron acuerdos gracias a una “confusión”, pues cada parte del proceso pensó que la otra se regía por sus mismas premisas, sin darse cuenta de las divergencias,¹⁹ idea que, en algunos niveles, permite comprender cómo fue que los frailes y los nativos ante una misma práctica, el “canto-baile” por ejemplo, pudieron recurrir a su propia tradición para interpretarla sin percibir por entero las profundas diferencias que existían entre las experiencias rituales de unos y de otros. Así, los religiosos pudieron pensar que habían conservado sólo la forma pero no el sentido de los cantares indígenas, mientras que los practicantes nativos pudieron entender que con los santos cristianos se establecía la misma comunicación directa que había existido con las antiguas divinidades.²⁰

En primer lugar me ocuparé de la traducción de estos textos, su análisis filológico y la identificación de sus principales elementos. Después pasaré al examen de las significaciones cristianas e indígenas que éstos guardan y de la forma en que interactúan entre sí dentro de cada uno de los textos en los que se hallan inscritos.²¹ Posteriormente me concentraré en la comparación de los resultados de la primera etapa, mismos que luego conectaré con los frutos de la indagación en el resto de las fuentes elegidas sobre el modo en que solían actualizarse este tipo de textos y los intereses religiosos, políticos y sociales que las elites nahuas pudieron tener en relación con la composición y la promoción de esta práctica ritual.

Los cantares cristianos en náhuatl que conservamos del siglo XVI son casi lo único que nos queda de una tradición ritual viva y cambiante que se desarrolló en ese tiempo como una respuesta a la predicación cristiana. Conviene por lo tanto detenerse en su exploración para poder avanzar un poco en la reconstrucción histórica de las relaciones que se dieron entre los distintos componentes de la sociedad colonial, en un ambiente de amplia interacción entre ciertos nahuas y ciertos religiosos y sus formas de pensar lo humano y lo divino. En un entorno de carestía, declive y muerte muchos nahuas hicieron del “canto-baile” un quehacer ritual, transformado, a través del cual podían reafirmar su papel de señores de la tierra desde una perspectiva cristiana y nativa. En esta empresa cambiaron e hicieron cambiar el cristianismo que les inculcaron, adaptaron lo que parecía ser extranjero y reacomodaron su propia tradición. □

¹⁹ Lockhart elabora a fondo esta interpretación en *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII* (México, Fondo de Cultura Económica, 1999).

²⁰ Aunque esto, por supuesto, habría que demostrarse.

²¹ Pasos que ya he realizado en el caso de los cantos de la *Psalmodia*.