

Tlatelolco, espacio de ciencia mestiza, 1521-1579.

José Pardo-Tomás

INTRODUCCIÓN

Una gran parte de los estudiosos de la ciencia han asumido ya algo que los historiadores de la ciencia llevan afirmando desde hace décadas: que el conocimiento se elabora en un lugar y un momento específicos, y que, por lo tanto, el tiempo local y el espacio local marcan una dinámica que no es comprensible desde los supuestos universalistas en los que se movía la historia de la ciencia hace treinta o cuarenta años.¹

De forma consecuente, hay que asimilar la idea de que una vez el conocimiento se comunica, es decir, se pone en circulación –cosa que hace desde su mismo proceso de elaboración–, ese conocimiento se transforma y cambia.² La recepción misma del conocimiento científico por parte de los públicos de la ciencia da pie, inevitablemente, a transformaciones, interpretaciones y apropiaciones. Y ese proceso tiene lugar en unos espacios específicos, que no solo condicionan todo el proceso, sino que en realidad lo configuran.

Por eso hace ya un tiempo que las cuestiones relativas a los espacios de producción y comunicación científica han dejado sentir su peso en las reflexiones y las perspectivas de los historiadores de la ciencia.³ Aunque es mucho todavía lo que cabe discutir sobre esa multiplicidad de espacios implicados en los procesos de comunicación.

Al ser invitados a participar en el ciclo de conferencias sobre “Naturaleza y modernidad en Nueva España” me pareció que podía elegir un caso que, además de ilustrar esta interpretación historiográfica sobre la producción local de todo nuevo conocimiento científico, sirviera para situar esa dualidad entre naturaleza y modernidad en el México colonial del siglo XVI, convencido de que modernidad y colonialidad son procesos inseparables o, en realidad, las dos caras del mismo proceso, como mostró hace ya más de veinte años Walter Mignolo. En concreto, me pareció oportuno tratar de lo ocurrido en Tlatelolco en las décadas centrales del siglo XVI. Entre otras cosas de las que no será posible tratar aquí,⁴ Tlatelolco fue un espacio fundamental en la elaboración y la circulación de un conocimiento médico y de unas prácticas sanadoras dirigidas a afrontar los enormes problemas relativos a la salud de la población en esos primeros decenios de la colonización europea. Unos problemas que eran acuciantes y nuevos, originados por el llamado ‘encuentro’ entre el mundo europeo y mesoamericano en tierra de este último.

Como es sabido, las consecuencias de este encuentro entre conquistadores y los pobladores preexistentes fueron especialmente dramáticas para éstos por la violencia de la conquista, los trabajos forzosos y los azotes epidémicos.⁵ Pero también fueron un desafío para los nuevos pobladores (tanto europeos como africanos y, algo más tarde y en menor cuantía, asiáticos) y sus respectivas formas de entender la salud y combatir la enfermedad.

TLATELOLCO: ARQUITECTURA Y MEDICINA DE LA CONVERSIÓN

En el imperio de la triple alianza que gobernaba buena parte del espacio mexicano antes de la llegada de los españoles, Mexico-Tlatelolco era la ciudad gemela de Mexico-Tenochtitlan. Situada al norte de ésta, fue conquistada y destruida por las tropas de Cortés

⁽¹⁾ Las bases conceptuales proceden de la antropología de Clifford Geertz, *Local knowledge: further essays in interpretive anthropology*, New York: Basic Books, 1983. Véase también: Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994. Para una asimilación de los conceptos de ambas aportaciones en el debate historiográfico en la historia de la ciencia: Jan Golinski, *Making natural knowledge: constructivism and the History of Science*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998. Para la cuestión colonial: Walter D. Mignolo, *Local Histories, Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*, Princeton, Princeton University Press, 2000; Alix Cooper, *Inventing the indigenous: local knowledge and natural history in early modern Europe*, Cambridge-New York: Cambridge University Press, 2007.

⁽²⁾ James L. Secord, “Knowledge in Transit”, *Isis*, 95 (2004): 654-672; Pamela H. Smith, “Science on the Move: Recent Trends in the History of Early Modern Science”, *Renaissance Quarterly*, 62 (2009): 345-375; Neil Safier, “Global Knowledge on the Move: Itineraries, Amerindian Narratives, and Deep Histories of Science”, *Isis*, 101 (2010): 133-145.

⁽³⁾ Una revisión del asunto, en: David A. Finnegan, “The Spatial Turn: Geographical Approaches in the History of Science”, *Journal of the History of Biology*, 41 (2008): 369-388. Ver también: Adi Ophir; Steven Shapin (eds.) “The Place of Knowledge: The Spatial Setting and its Relation to the Production of Knowledge”, *Science in Context*, 4 (1993); Crosbie Smith; Jon Agar (eds.), *Making Space for Science. Territorial Themes in the Shaping of Knowledge*, Basingstoke, Macmillan Press, 1998; Peter Galison; Emily Thompson (eds.), *The Architecture of Science*, Cambridge, MIT Press, 1999; David N. Livingstone, *Putting Science in its Place. Geographies of Scientific Knowledge*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 2003; Helmar Schramm; Luedger Schwarte; Jan Lazardzig (eds.), *Collection, Laboratory, Theater. Scenes of Knowledge in the 17th Century*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2005; José Pardo-Tomás, *Un lugar para la ciencia. Escenarios de práctica científica en la sociedad hispana del siglo XVI*, La Orotava, Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia, 2006; Jacob, Christian (ed.), *Lieux de savoir*, Paris, Albin Michel, 2007; Seth Suman, “Putting knowledge in its place: science, colonialism, and the postcolonial”, *Postcolonial Studies*, 12 (2009): 373-388.

⁽⁴⁾ Para algunos de esos procesos de comunicación y de creación, tanto artística como lingüística, véanse los estudios reunidos por Esther Hernández y Pilar Maynez (coords.), *El Colegio de Tlatelolco. Síntesis de historias, lenguas y culturas*, México: Editorial Grupo Destiempos, 2016.

⁽⁵⁾ Noble David Cook, *Born to Die: Disease and New World Conquest, 1492-1650*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998; Elsa Malvido, "La epidemiología, una propuesta para explicar la despoblación americana", *Revista de Indias*, 63 (2003): 35-55; George W. Lovell; Noble David Cook, (coords.), *Juicios secretos de Dios: epidemias y despoblación indígena en Hispanoamérica colonial*, Quito: Ediciones Abya-Yala, 2000; Angélica Mandujano Sánchez; Luis Camarillo Solache; Mario A. Mandujano, "Historia de las epidemias en el México antiguo. Algunos aspectos biológicos y sociales", *Casa del Tiempo*, 5 (2003): 9-21.

⁽⁶⁾ Espinosa Spínola, Gloria. *Arquitectura de la Conversión y Evangelización en la Nueva España durante el siglo XVI*. Almería, Universidad de Almería, 1999; Edgerton, Samuel Y. The Sixteenth-Century Mexican Missionary Convent as 'Theatre of Conversion'. In: Helmar Schramm; Ludger Schwarte & Jan Lazardzig (eds.), *Collection, Laboratory, Theater. Scenes of Knowledge in the 17th Century*, Berlin & New York, Walter de Gruyter: 394-426; Jiménez Muñoz, Víctor; González Medina, Rogelio. *Inquisición y arquitectura. La "evangelización" y el ex-obispado de Oaxaca*, México, Editorial RM, 2009.

⁽⁷⁾ El gran estudioso de la arquitectura mexicana colonial, George Kubler, si bien incluyó, por razones puramente formales, los hospitales en su capítulo sobre arquitectura civil, afirmaba tajantemente: "el cuidado de los enfermos estaba a tal grado ligado con el culto, que parecería razonable tratar este tema bajo el rubro de la arquitectura religiosa": George Kubler, *Mexican Architecture of the Sixteenth Century*, New Haven, Yale University Press, 1948 [edición española: México, Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 193].

⁽⁸⁾ Existe abundante bibliografía sobre este asunto, especialmente en relación con los jesuitas: Marina Massimi, *Palavras, almas e corpos no Brasil colonial*, Sao Paulo, Loyola, 2005; Ch. de Castelnaud, A. Maldavsky and M.L. Copete. I. G. Zupanov (eds.), *Circulation des savoirs et missions d'évangélisation (XVIe-XVIIIe siècles)*, Madrid, Casa de Velázquez/ EHESS, 2011; Guillermo Wilde, *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la Cristiandad*, Buenos Aires, SB, 2011. Sobre los franciscanos, véase Federico Palomo, ed. "Written Empires: Franciscans, texts and the making of early modern Iberian Empires", *Culture and History Digital Journal*, 5 (2), 2016: v5.i2.

y de sus aliados a la vez que Tenochtitlan. La nueva traza de la que iba a ser la capital de la Nueva España se asentó sobre las ruinas de Tenochtitlan; en cambio, el espacio ocupado por Mexico-Tlatelolco no fue en principio sometido a una urbanización con nueva traza geométrica para ser poblada por los españoles, sino que fue rebautizado con el nombre de Santiago y destinado a ser poblado por los supervivientes de la comunidad indígena que lo había habitado hasta entonces. Eso sí, el centro ceremonial, donde se ubicaban los templos y edificios principales fue arrasado y con sus piedras y elementos constructivos se levantó un recinto de evangelización ocupado por los franciscanos.

Los historiadores del arte han hablado de una "arquitectura de la conversión" para denominar el complejo de edificios y estructuras arquitectónicas creadas para la puesta en marcha del programa de conversión masiva y rápida de la población indígena aliada o vencida en la Conquista. La arquitectura de la conversión se desplegó por el territorio novohispano de la mano de las tres órdenes de frailes que, en un principio, protagonizaron la ofensiva evangelizadora: franciscanos, dominicos y agustinos. Su enorme despliegue constructivo se plasmó en el complejo iglesia-atrío-capillas abiertas, junto a los conventos y a los colegios, cuando los hubo. Desde el principio, también formó parte de ese despliegue edilicio en todo el territorio la creación de enfermerías y hospitales, en función del objetivo evangelizador.⁷ Por dos motivos: en primer lugar, por la necesidad de asegurar la salud de los evangelizadores y de las tropas y colonos que, eventualmente, les acompañaban; y en segundo lugar, porque bien pronto se hizo patente para los evangelizadores que la posibilidad de albergar a los enfermos desposeídos y ofrecerles atención y cuidado para sus cuerpos era una excelente ocasión para intentar también sanar sus almas.⁸

En Tlatelolco, los franciscanos organizaron un espacio de conversión siguiendo estas pautas. Además del atrio, las capillas abiertas, las posas, el convento y una iglesia de una sola nave, abierta al culto ya en 1527, el conjunto de Santiago-Tlatelolco incluyó también un colegio destinado a la formación cristiana de los jóvenes de las élites indígenas supervivientes de las comunidades de la cuenca del valle de México. Este es el espacio que nos interesa porque en él tuvieron lugar experiencias de producción del conocimiento en torno a la medicina que consideramos son fundamentales para entender la producción de saberes en los primeros espacios coloniales extra-europeos.

Si, como ha sido señalado por Kapil Raj, cualquier análisis dinámico de los espacios de circulación del conocimiento debe tomar en consideración la naturaleza problemática de la circulación y debe atender a cómo interactúan los significados locales y la configuración del espacio,⁹ en el caso que nos ocupa, el efecto del encuentro de prácticas, instrumentos y conocimientos médicos diferentes estuvo fuertemente condicionado por el programa de conversión al cristianismo impuesto por los franciscanos sobre la población mesoamericana.

Para entender cómo se configuró ese espacio de circulación y comunicación que vamos a analizar resulta esencial dejar establecidas tres ideas. En primer lugar, que dicho espacio respondía a una concreta y específica relación de poder establecida por los colonizadores sobre los colonizados. En segundo lugar, que el programa de conversión al cristianismo de estos últimos era parte consustancial de esa relación de poder. Finalmente, que esa relación de poder llevaba aparejada una negociación constante con la población indígena, un juego de tensiones y de gestos de conciliación por parte de ambos lados, en cuyo desenlace siempre jugaban un papel las profundas desigualdades sociales existentes tanto en el seno de las comunidades indígenas como en el de los nuevos pobladores europeos.

Por eso hablamos de una "medicina de la conversión", ya que la medicina jugó un papel fundamental en el largo y complejo proceso de la conversión de la población indígena. Un papel que, desde luego, no fue unidireccional; la medicina fue instrumental para la llamada "conquista espiritual de México",¹⁰ no sólo para los conquistadores, sino también para los indígenas, fueran resistentes, rebeldes o acomodaticios al nuevo y radicalmente distinto *statu quo* que se les vino encima a partir de 1519-1521. Fue la interacción de ambos lo

que dio lugar a una auténtica y original cultura médica novohispana, como propusimos hace ahora ya una década, en ocasión del lanzamiento de un programa de investigación impulsado generosamente por la Fundación Orotava y que ha dado numerosos frutos, pese a las adversidades impuestas por los recortes en los recursos públicos amparados en la llamada crisis económica.¹¹

Conventos, colegios y hospitales (no solo en Tlatelolco, aunque aquí de forma destacada) se constituyeron en espacios de elaboración y circulación del conocimiento acerca de la salud y de la enfermedad; y también del intercambio del arsenal terapéutico que, desde muy pronto, se configuró con prácticas y productos de origen bien diverso, en paralelo al no menos diverso origen de la población novohispana: mesoamericano, europeo, africano y asiático.

Tlatelolco se convirtió muy pronto en un lugar emblemático para la estrategia franciscana de conversión al cristianismo de la élite indígena mexicana,¹² especialmente a partir de 1533 -apenas diez años después de la conquista de la ciudad- cuando se puso en marcha el proyecto de colegio para los jóvenes miembros de la élite indígena. Y sobre todo, a partir de enero de 1536, el Colegio de Santa Cruz comenzó a funcionar, adosado al edificio del Convento de Santiago.¹³

Entre sesenta y setenta colegiales con edades entre los diez y los doce años ingresaron en el convento en esos primeros años de funcionamiento. Todos ellos, hijos de familias principales de las ciudades del entorno del valle de México. La idea era preparar un grupo de conversos indígenas de las familias principales para influir en la evangelización del resto de la población. En el espacio de tres años, se les pretendía dotar de una educación cristiana de alto nivel, basada en la tradición escolástica europea: la lengua latina en sus tres vertientes (gramática, retórica y dialéctica: el *Trivium* de las artes liberales latinas), seguida de la lógica, la filosofía, la música y la teología.¹⁴ No hay ninguna evidencia de que la medicina formara parte de las materias impartidas en los estudios reglados, pese a que la idea se viene repitiendo por parte de algunos autores desde los tiempos de la obra de Fernando Ocaranza, en los años treinta del siglo pasado.¹⁵ Pero el que no se impartiera de forma reglada medicina a los colegiales en Tlatelolco no quiere decir, ni mucho menos, que la medicina (lo médico, en toda su extensión) no figurara entre los conocimientos y las prácticas que en Tlatelolco confluyeron en diversos momentos de su andadura. Comenzando por el que, probablemente, es el más conocido de esos 'momentos médicos' de Tlatelolco: la elaboración del *Libellus de medicinalibus Indorum herbis*, en 1552.

LA PRODUCCIÓN DEL "LIBRITO SOBRE LAS HIERBAS MEDICINALES DE LOS INDIOS"

Siete años antes de esa fecha, el Colegio de Santa Cruz había sido duramente atacado por el *cocoliztle* de 1545, la segunda gran oleada de epidemia y muertes masivas en la población indígena, que en este caso abrió un período de serio deterioro de la marcha de la institución; deterioro que se prolongó hasta que llegó una ayuda financiera providencial por parte del virrey saliente, don Antonio de Mendoza, quien había sido desde el principio uno de los sostenedores del colegio. La ayuda, en concreto, llegó a Tlatelolco el 9 de enero de 1552. La recibió el rector Pablo Nazareno, *tlatoani* de Xaltocan, descendiente de Moctezuma y uno de esos "indios principales" que llegaron a asumir responsabilidades directas en la gestión del Colegio, fruto directo de la empresa educadora y conversora del mismo. No fue casual que esta ayuda salvadora llegara de manos de Antonio de Mendoza y que lo hiciera en enero de 1552. A esas alturas, sin duda, el virrey saliente y su familia ya albergaban un proyecto directamente relacionado con el saber médico que se había creado en el colegio gracias a la circulación y comunicación entre frailes y colegiales indígenas, y sus entornos respectivos. De hecho, para ese proyecto iban a necesitar utilizar recursos humanos y materiales que se habían creado durante catorce años de aventura educativa en el Colegio.

⁽⁹⁾ Kapil Raj, "Introduction" al número especial "Circulation and locality in early modern science", *The British Journal for the History of Science*, 43 (4), 2010: 513-517, aquí p. 515.

⁽¹⁰⁾ Robert Ricard, *La conquête spirituelle du Mexique. Essai sur l'apostolat et les methods missionnaires des ordres mendiants en Nouvelle-Espagne de 1523-24 a 1572*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1933.

⁽¹¹⁾ José Pardo-Tomás, "Saberes y prácticas médicas en Nueva España. Textos, objetos e imágenes (siglos XVI y XVII). Una propuesta de investigación", en: José Montesinos (coord.), *Ciencia y cultura entre dos mundos. Nueva España y Canarias como ejemplos de 'knowledge in transit'*, La Orotava, Tenerife, Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia, 2010.

⁽¹²⁾ El volumen de Esther Hernández y Pilar Maynez, eds. *El Colegio de Tlatelolco. Síntesis de historias, lenguas y culturas*, México: Editorial Grupo Destiempos, 2016.

⁽¹³⁾ F. Borgia Steck: *El primer colegio de América. Santa Cruz de Tlatelolco*, México: Centro de Estudios Franciscanos, 1946; J. M. Kobayashi: *La educación como conquista (empresa franciscana en México)*, México: El Colegio de México, 1974; M. Mathes: *Santa Cruz de Tlatelolco, la primera biblioteca académica de las Américas*, México: Secretaría de Relaciones Exteriores, 1982.

⁽¹⁴⁾ Nada en la muy escasa documentación del Colegio que ha sobrevivido, ni en los testimonios de los coetáneos (mucho más abundantes) hace pensar que en el plan inicial figuraran, con la notable excepción de la música las otras tres disciplinas matemáticas del *Quadrivium* (aritmética, geometría, astronomía).

⁽¹⁵⁾ F. Ocaranza: *El Imperial Colegio de la Santa Cruz de Santiago Tlatelolco*, México: el autor, 1934.

Así, en mayo de 1552, Francisco de Mendoza, hijo de quien hasta hacía pocos meses había sido el primer virrey de Nueva España y ahora lo era del Perú, se disponía a viajar desde México a la corte, para seguir negociando los intereses de su familia. Uno de esos intereses era el de participar en los beneficios que daba el comercio de especias y plantas medicinales de procedencia no europea. Por eso, entre las muchas cosas que el hijo del virrey preparaba para llevar en su equipaje hacia España figuraban algunas muestras de jengibre y de raíz de China, dos productos de origen asiático, que se había conseguido cultivar con éxito en Nueva España. Eso ofrecía unas perspectivas halagüeñas para su intención de comercializar esos productos de origen asiático pero cultivados ahora en el Nuevo Mundo. Como remate de esta operación de promoción —dirigida básicamente a obtener del Emperador los necesarios privilegios para el tráfico comercial que se proponían— los Mendoza pensaron que sería una gran idea regalarle a Carlos V una muestra más amplia de las producciones medicinales autóctonas de Nueva España, pues había entre ellas muchas candidatas a ser comercializadas hacia el otro lado del Atlántico y abrirse camino en el arsenal terapéutico de los europeos. Esa muestra de la capacidad de las tierras mesoamericanas para criar plantas con útiles y provechosas propiedades medicinales tomaría la forma de un *libro* en donde se dibujaran las plantas y se acompañaran del texto correspondiente que especificase sus virtudes curativas.

Subrayemos la elección de la forma: el libro, ese peculiar objeto europeo utilizado para la comunicación de conocimiento, como señaló en su día el ya mencionado Walter Mignolo.¹⁶ El libro, en este caso, pretendía comunicar la riqueza de la naturaleza mexicana en remedios medicinales y hacerla comprensible para un lector europeo, conocedor o, cuanto menos, habituado a los patrones cognitivos sobre la salud y la enfermedad derivados de la medicina galénico-hipocrática. Por otro lado, las prisas del hijo del virrey eran grandes contando cuando se materializó el encargo: el libro debía estar listo en pocos meses, ya que el viaje estaba ya previsto para julio. En estas circunstancias, la elección de las personas y del lugar donde esa obra podía llevarse a cabo resultaba crucial para el éxito del proyecto.

Y aquí fue donde el convento y colegio franciscano de Tlatelolco apareció como el espacio adecuado para llevar a cabo la empresa. Un espacio que condicionó el cómo y de qué manera se iba a producir ese particular proceso de comunicación entre los conocimientos médicos de mesoamericanos y europeos, así como de las prácticas sanadoras desarrolladas por indios y españoles en las tres primeras décadas de la colonización.

Éste fue, pues, el contexto de producción del manuscrito titulado *Libellus de medicinalibus Indorum herbis*. Una obra que adoptó la forma europea del herbario ilustrado. Dividido en trece capítulos, comienza con el que agrupa los remedios contra los males de la cabeza. Adoptaba así, en principio, la estructura típica de los antidotarios medievales y renacentistas europeos *a capite ad calcem*, aunque al final se hace evidente que esta estructura no se considera algo rígido, ya que el recorrido ordenado anatómicamente ha terminado mediado el capítulo octavo, con los remedios para las lesiones de los pies y el cansancio. El epílogo de ese capítulo ocho se dedica a un singular despliegue de casi treinta plantas que pueden servir de remedio para aliviar la fatiga de los mandatarios y dirigentes de la *res publica*. Los cinco capítulos restantes ya no se atienen a este orden, sino que se dedican a exponer los remedios para una serie de males agrupados por criterios que, en el caso de los capítulos noveno y décimo, resultan más difíciles de discernir: fiebres, lepra, psora, heridas por rayo, mal olor de axilas, piojos, etc. Más claro es el criterio de agrupación en los capítulos undécimo y duodécimo, que se dedican a los remedios para la parturienta, la recién parida y la criatura recién nacida. Finalmente, el capítulo decimotercero y último está dedicado a *quibusdam signis morituri*. En total, un centenar de males para los que se desplegaba un arsenal terapéutico de más de tres centenares de productos de origen animal, mineral y vegetal, que eran la inmensa mayoría. Como también son mayoría aplastante los nombres en náhuatl utilizados para designar esos productos; aunque conviven con ellos nombres de raíz grecolatina y aun alguno de origen etimológico árabe.

¹⁶ W. D. Mignolo: "On the Colonization of Amerindian Languages and Memories: Renaissance Theories of Writing and the Discontinuity of the Classical Tradition", *Comparative Studies in Society and History*, 34 (1992), pp. 301-330.



Libellus-de-medicinalibus-Indorum-herbis-ff-8v-9r.

Esta misma hibridación es aún más visible en el aparato iconográfico del *Libellus*. En efecto, el manuscrito incluía ciento ochenta y cuatro ‘pinturas’ de plantas, dibujadas y coloreadas de forma individualizada, que son representadas -siguiendo, en principio, los criterios de los herbarios europeos de esa época- con las raíces visibles y los detalles de tallos, hojas y flores. Lo cierto es, sin embargo, que la factura de esas imágenes de plantas son un maravilloso ejemplo de hibridación de técnicas de producción y representación mesoamericanas y europeas.

No podemos extendernos mucho en esto, pero tanto la cuestión de por qué las plantas dibujadas en el *Libellus* parecen como aplastadas tras un vidrio¹⁷ como la cuestión de los glifos de suelo que aparecen representados en muchas plantas del *Libellus* entremezclados con los dibujos de sus raíces es digna de un estudio más pormenorizado del que hasta ahora se le ha dedicado.¹⁸ Estas cuestiones sobre la iconografía del *Libellus* nos ponen directamente en relación con el espacio en el que la obra fue ejecutada y el tipo de comunicación de conocimiento que condicionaba el espacio del convento-colegio. Desde luego, resulta muy difícil encontrar una respuesta, dada la escasez de evidencias documentales con las que contamos; de hecho, el propio manuscrito del *Libellus* sigue siendo la principal y casi única fuente para tratar de comprender la actuación de unos u otros elementos en la producción de la obra y en la determinación de las características de la comunicación de conocimiento que la hizo posible. El caso es que los *tlacuiloque* autores de las pinturas (pues es indiscutible la presencia de varias manos) aparecen así como actores que intervinieron de forma activa en el proceso de comunicación de conocimientos que hay detrás de la producción del *Libellus*.

⁽¹⁷⁾ Como ya señalara D. Robertson: *Mexican Manuscripts Painting of the Early Colonial Period. The Metropolitan Schools*, New Haven: Yale University Press, 1959.

⁽¹⁸⁾ El más reciente, el de Salvador Reyes “El scriptorium del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco a través de los códices florentino y De la Cruz Badiano”, en el ya citado libro coordinado por Esther Hernández y Pilar Maynez, *El Colegio de Tlatelolco. Síntesis de historias, lenguas y culturas*, México: Editorial Grupo Destiempos, 2016, pp. 26-38. Ver también: M^a J. Afanador: “Nombrar y representar: escritura y naturaleza en el Códice de la Cruz-Badiano, 1552”, *Fronteras de la Historia*, 16 (2011), pp. 13-41; M. Gimmel: “Reading Medicine in the Codex de la Cruz Badiano”, *Journal of the History of Ideas*, 69 (2008): 169-192.



Nopal en el Libellus

A ellos hay que sumarle otros actores. Comenzando por los dos más conocidos: Juan Badiano y Martín de la Cruz. Juan Badiano, *natione Indus patria Xuchimilcanus eiusdem Collegii praelector*, como él mismo se define en el colofón: “Indio de nación, Xochimilcano de patria e instructor en el dicho Colegio”, formado desde pequeño en el Colegio de Santa Cruz, donde ahora estaba enseñando latín. A Badiano se le encargó traducir el *Libellus*. Y el encargo le llegó directamente del guardián del convento, fray Jacobo de Grado como él mismo nos dice al final del texto. El papel de fray Jacobo de Grado nos permite insistir, de nuevo, en la dualidad convento-colegio resuelta siempre en preeminencia clara por parte de los frailes que rigen el convento y supervisan siempre el colegio, y defender el *Libellus*

⁽¹⁹⁾ C. Viesca: "Martín de la Cruz, autor del códice de la Cruz-Badiano, era un médico tlatelolca de carne y hueso", *Estudios de Cultura Náhuatl*, 25 (1995), pp. 479-498; del mismo autor, véase también: "El Códice de la Cruz-Badiano, primer ejemplo de una medicina mestizo", en: J. Comas et al.: *El mestizaje cultural y la medicina novohispana del siglo XVI*, Valencia: IEDHC, 1994, pp. 71-90; y A. Aranda, C. Viesca et al.: "La materia médica en el 'Libellus de medicinalibus indorum herbis'", *Revista de la Facultad de Medicina. Universidad Nacional Autónoma de México*, 46 (2003), pp. 12-17.

como una producción cultural del espacio convento-colegio considerado como un todo. Sin embargo, la elección clave en la génesis del *Libellus* fue Martín de la Cruz, ese "médico tlatelolca de carne y hueso", como lo llamó Carlos Viesca hace ya casi 20 años.¹⁹ Bien conocido de los Mendoza desde mucho antes de 1552, todo apunta a que la elección de Martín de la Cruz vino de la mano del mismo comitente de la obra, Francisco de Mendoza. De todos modos, Martín de la Cruz no era, ni mucho menos, un desconocido para los frailes, empezando por el hecho de que se llama en el texto "médico del colegio" y de que era natural del mismo Tlatelolco. Es más, en la comunidad de Santiago-Tlatelolco —es decir, la resultante de la conquista— Martín de la Cruz seguía disfrutando de la condición de "indio principal", como consta documentalmente. Y en Tlatelolco había desarrollado su carrera de sanador indígena atendiendo a indios y a españoles desde hacía largos años, incluyendo entre sus pacientes a frailes, colegiales y al mismísimo virrey y sus familiares. Martín de la Cruz, pues, fue el encargado de la tarea esencial de establecer los contenidos de la obra. Badiano se encargó de ponerla en latín, desde luego, pero a partir un texto en náhuatl, obra enteramente de Martín de la Cruz.

He dicho un texto, pero hay que subrayar que el que nos ha llegado presupone la circulación e intercambio de 'textos' anteriores, tanto escritos como orales, comenzando por los 'originales' de Martín de la Cruz, indudablemente elaborados en náhuatl y transmitidos —quizá de forma oral— a Juan Badiano. No acaba de explicarse muy bien la poca relevancia que esta cuestión tiene en la historiografía acerca del *Libellus*. La cuestión de oralidad *versus* escritura no es nunca baladí para determinar las condiciones en las que se establece un proceso concreto de comunicación del conocimiento. Mucho menos en este caso, en donde la escritura supone un proceso previo de aceptación y aprendizaje de la alfabetización del náhuatl, una creación de los mismos frailes como instrumento (otro más) de conversión.



Plantas del Libellus

Sea como sea, la formación, experiencia y saber de Martín de la Cruz es lo que explica por qué un contenido tan complejo como el del *Libellus* pudo reunirse en tan poco tiempo. Como acertadamente señalara Carlos Viesca, el *Libellus* es, ante todo, el resultado del saber y la práctica médica de Martín de la Cruz, adquiridos a partir de la tradición indígena, pero desarrollado durante las primeras décadas de la colonización, por lo que no le es ajeno el saber médico de los conquistadores.

Estamos ante una obra compleja, depositaria de un conocimiento científico que debía ser recopilado, elaborado y pensado para el público europeo que debía leerlo, que además se escribía en lengua latina y que, por si fuera poco, debía ser ejecutada en tiempo récord. Pero, sobre todo, estamos ante el resultado de un complejo proceso de comunicación establecido entre el viejo *tiçitl* mexica de Tlatelolco, el indígena latinista de Xochimilco formado desde joven con los frailes, los distintos pintores encargados de dibujar las plantas y, sin duda, los mismos comitentes, comenzando por Francisco de Mendoza y acabando por fray Jacobo de Grado, el guardián del convento y el regulador del espacio en el que todo el proceso tuvo lugar.

LA FASE TLATELOLCA EN LA ELABORACIÓN DE LA *HISTORIA GENERAL DE LAS COSAS DE NUEVA ESPAÑA*

Por otro lado, Tlatelolco fue también el espacio donde cabe ubicar otro episodio importante de comunicación, apropiación e hibridación de conocimiento médico mesoamericano y europeo: una de las fases decisivas en la elaboración de la *Historia general de las cosas de Nueva España*, de fray Bernardino de Sahagún.

En efecto, Bernardino de Sahagún jugó un papel protagonista principal en el desarrollo de la medicina de la conversión. De hecho, la conservación de una buena parte de los materiales de la obra titulada *Historia general de las cosas de la Nueva España* nos permite poder aproximarnos a lo que fue la circulación del conocimiento médico entre los evangelizadores franciscanos y los sanadores indígenas de Tlatelolco en el primer medio siglo del 'encuentro', de modo que enriquece lo que el análisis del *Libellus* puede ofrecer.

Los libros X y XI de la *Historia general* en su versión final – el llamado *Códice Florentino*, por conservarse en esta ciudad italiana–recogieron los materiales reunidos por el fraile a partir de los interrogatorios a los expertos indígenas en los conocimientos mesoamericanos sobre los seres y los fenómenos naturales (los animales, las plantas, los minerales, pero también el cuerpo humano y la salud), así como sus prácticas para hacer frente a las dolencias y enfermedades.²⁰

Sahagún había enseñado en el Colegio de Santa Cruz, en Tlatelolco, desde su apertura hasta 1540. No regresó allí de manera estable hasta 1560, cuando inició la revisión de la *Historia general* que hoy conocemos con el nombre de "Segundos memoriales".²¹

Es decir, el *Libellus* se llevó a cabo precisamente durante una de las ausencias de Sahagún de Tlatelolco. Algo que él no podía ignorar cuando se encontró de regreso en el convento de Santiago y en el Colegio de Santa Cruz ocho años después de ese episodio, aunque nada en sus escritos se dice sobre eso. Un silencio que sigue siendo elocuente, aunque inexplicable.

En Tlatelolco, Sahagún planteó la continuidad del trabajo de la *Historia general* con los mismos métodos que había empleado en Tepepulco, lugar donde había iniciado el trabajo con informantes locales, pero con ayudantes que procedían todos del Colegio de Tlatelolco:

Fui a morar a Santiago de Tlatelolco, donde juntando a los principales, les propuse el negocio de mis escrituras, y les mandé me señalaran algunos principales hábiles con quienes examinar y platicase las escrituras que de Tepepulco traía escritas. El gobernador y los alcaldes me señalaron hasta ocho o diez principales, escogidos entre todos, muy hábiles en su lengua y en las cosas de sus antiguallas, con los cuales y con cuatro o cinco colegiales todos trilingües, por espacio de un año y algo más, encerrados en el Colegio, se enmendó, declaró y añadió todo lo que de Tepepulco truje escrito [...]el que más trabajó de todos los colegiales fue Martín Jacobita, que entonces era rector del Colegio, vecino de Tlatelolco.²²

"Encerrados en el Colegio": son las propias palabras de Sahagún las que plantean con claridad cómo y dónde se produjo la comunicación entre informantes, ayudantes excolegiales y el fraile. Esta fase de Tlatelolco es para León-Portilla la de la "reordenación más precisa" de los materiales de los primeros memoriales (los redactados en Tepepulco), enriqueciéndolos con los testimonios de los nuevos informantes locales.²³



⁽²⁰⁾ Hemos manejado las ediciones siguientes: *Florentine codex; general history of the things of New Spain; translated from the Aztec into English, with notes and illustrations*, by Arthur J. O. Anderson [and] Charles E. Dibble. 13 vols. Santa Fe, N. M., School of American Research, 1950-1982; e *Historia General de las cosas de Nueva, primera versión íntegra del texto castellano del manuscrito conocido como códice florentino. Introducción, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana*, México, CONACULTA, 20003 (1ª ed. México, Banamex, 1982).

⁽²¹⁾ Hoy conservados, junto a los "Primeros memoriales", en los llamados "Códices matritenses", de la Biblioteca Real y de la Academia de la Historia, en Madrid. Los "primeros memoriales" se elaboraron entre 1557 y 1560, durante la estancia de Sahagún en el convento de Tepepulco (hoy Tepeapulco, en el estado de Hidalgo). El código conservado en la Biblioteca Real (II-3280), puede consultarse a través de la *Biblioteca Digital Mexicana*: <http://bdmx.mx> (última consulta: 5 de agosto de 2012). La primera edición contemporánea fue la de Francisco del Paso y Troncoso en el tomo 6 de sus *Papeles de Nueva España*, en 4 vols. (Madrid, 1905-1907) y que existe también una edición dirigida por Manuel Ballesteros-Gaibros: *Códices matritenses de la Historia General de las Cosas de la Nueva España de Fr. Bernardino de Sahagún*, 2 vols. Madrid, José Porrúa Turanzas, 1964. Para una edición en inglés, véase: *Primeros memoriales; paleography of Nahuatl text and English translation by Thelma D. Sullivan; completed and rev. with additions, by H.B. Nicholson et al.*, Madrid, in cooperation with the Patrimonio Nacional and the Real Academia de la Historia, 1997. Véase también: Charles E. Dibble, "Los Manuscritos de Tlatelolco y México y el Códice Florentino", *Estudios de Cultura Náhuatl*, 29 (1999): 27-64.

⁽²²⁾ El resto de los colegiales que contribuyeron con su trabajo en esta fase de la obra son citados un poco más adelante del texto reproducido arriba: "El principal y más sabio fue Antonio Valeriano, vecino de Cuauhtitlán; otro fue Martín Jacobita de que arriba hice mención; otro, Pedro de San Buenaventura, vecino de Cuauhtitlán: todos expertos en tres lenguas, latina, española e indiana. Los escribanos que sacaron de buena letra todas las obras son Diego de Grado, vecino de Tlatelolco, del barrio de la Concepción; Bonifacio Maximiliano, vecino de Tlatelolco, del barrio de San Martín; Mateo Severino, vecino de Xochimilco, de la parte de Utlac": Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, ms. *Códice Florentino*, lib. II, prologo.

⁽²³⁾ León Portilla (1999), p. 113.

⁽²⁴⁾ Dibble (1999), p. 60.

Pero lo que aquí nos interesa destacar es que precisamente la parte médica en lengua náhuatl de la *Historia general* fue redactada en ese "año y algo más" de trabajo intensivo. Como han señalado Dibble y otros expertos en la obra,²⁴ en Tlatelolco se produce la reelaboración del texto náhuatl de los libros I a V y VII a XI. Es decir, la mayor parte del texto náhuatl definitivo (excepto los libros VI y XII) se debe a esta etapa, aunque después se copiara en limpio para el *Códice Florentino*, que contenía en una columna ese texto náhuatl elaborado en Tlatelolco y en la otra columna la traducción al castellano hecha por Sahagún con posterioridad. Al final de los contenidos médicos reunidos en Tlatelolco, Sahagún colocó un reconocimiento explícito de la autoría de los médicos indígenas locales:

Esta relación arriba puesta de las yerbas medicinales y de las otras cosas medicinales arriba contenidas dieron los médicos de Tlatelulco Santiago viejos y muy experimentados en las cosas de la medicina, y que todo[s] ellos curan públicamente, los nombres de los quales y del escribano que lo escribió se siguen. Y porque no saben escribir rogaron al escribano que pusiese sus nombres; Gaspar Mathias, vecino de la Concepción; Pedro de Santiago, vecino de Santa Inés; Francisco Simón, vecino de Santo Toribio; Miguel Damián, vecino de Santo Toribio; Felipe Hernández, vecino de Santa Ana; Pedro de Requena, vecino de la Concepción; Miguel García, vecino de Santo Toribio; Miguel Motolinía, vecino de Santa Inés.²⁵

⁽²⁵⁾ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, ms. Códice Florentino, lib. XI, párrafo 5º "de las yerbas medicinales" (ff. 139v-181r), la cita en ff. 180v-181r



Tlatelolco actual

Así pues, aunque Sahagún se erige como uno de los actores principales en la elaboración del texto sobre el acervo médico indígena, resulta imposible limitar a él la mirada, si se quiere tener una idea cabal de la autoría del texto náhuatl de la *Historia general*. Al contrario, ésta debe englobar todos los actores movilizados en el proceso de creación de la *Historia*, trabajando encerrados en el Colegio. Tlatelolco está indisolublemente unido a la *Historia general* de diversas maneras. Por un lado, porque algunos de los estudiantes indígenas educados en el Colegio de Santa Cruz participaron de forma activa y continua en la elaboración de la obra, tanto en Tepepulco como en Tlatelolco. Por otro lado, porque Sahagún residió en el convento de Santiago diversos periodos a lo largo de los veinte años de elaboración de la *Historia general de las cosas de la Nueva España* (1557-1577). Y, en tercer lugar, porque los contenidos dedicados a la medicina practicada por los indígenas fueron redactados en Tlatelolco y en base a los testimonios de informantes tlatelolcas.

Por eso es insoslayable atender a las peculiares características de la comunicación que el fraile y sus ex-colegiales ayudantes establecieron con los *tixici* locales de Tlatelolco. Estos informantes expertos eran, como se nos dice, "viejos", "experimentados" y en 1560-1562 (fechas en las que se produce el trabajo) "curaban públicamente" en los diversos barrios de la ciudad. Además, lo cual es profundamente significativo para reconstruir el proceso de comunicación del que resulta el texto de la *Historia* escrito en náhuatl alfabético, "no saben escribir". De nuevo, como hemos hipotizado que ocurrió en el caso de Martín de la Cruz (aunque aquí tenemos una evidencia más clara al respecto) es la oralidad –tan difícilmente aprehensible en la fuente histórica escrita o dibujada– la forma comunicativa que permitió la circulación de conocimiento entre el fraile, sus colegiales evangelizados e instruidos en la escritura alfabética en náhuatl y los sanadores locales que hablaron con ellos, respondiendo de forma más o menos estricta a un cuestionario elaborado previamente por Sahagún. Responder por cuestionario era una manera de trabajo propia de los colonizadores, pero sobre todo de los evangelizadores.²⁶

⁽²⁶⁾ Alfredo López Austin, "The Research Method of fray Bernardino de Sahagún: The Questionnaires". In: M. S. Edmonson (ed.), *Sixteenth Century Mexico. The Work of Sahagún*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1974: 119-149.

En efecto, no puede perderse de vista que la finalidad de la *Historia general* era dotar a los evangelizadores de un instrumento de conversión más eficaz que los que los frailes habían venido empleando hasta ese momento. Treinta y cinco años después de la Conquista, la constatación de que las creencias, ideas, ceremonias y ritos de los mesoamericanos no habían sido erradicados a satisfacción de los cristianizadores, convenció a Sahagún de la necesidad de recopilar de la manera lo más exhaustiva posible todo aquello que los indígenas creían y practicaban antes de la llegada de los españoles, para ayudar de esa manera a los evangelizadores a erradicar la "idolatría" de manera más eficaz. No es de extrañar por ello que la obra acabe por resultar ideal para presentar el juego de significados que hay detrás de la denominación "medicina de la conversión".

El prólogo al libro primero de la *Historia general*, es altamente significativo de la metáfora que encierra la expresión:

El médico no puede acertadamente aplicar las medicinas al enfermo sin que primero conozca de qué humor o de qué causa procede la enfermedad. De manera que el buen médico conviene sea docto en el conocimiento de las medicinas y en el de las enfermedades, para aplicar convenientemente a cada enfermedad la medicina contraria. Los predicadores y confesores médicos son de las ánimas; para curar las enfermedades espirituales conviene tengan esperitía [expertise] de las medicinas y enfermedades espirituales [...] ²⁷

La medicina de la conversión forma parte de la experiencia vivida por Sahagún en Tlatelolco de forma trágica y contundente, debido sobre todo a la vivencia directa de las dos enormes mortandades sobrevenidas a la población indígena en 1545 y en 1576. Ambas crisis demográficas las vivió Sahagún los vivió entre los muros del colegio y del convento de Tlatelolco. En 1545, había regresado tras cinco años de ausencia y le tocó experimentar directamente los efectos de la terrible epidemia. La experiencia de la mortandad entre los indígenas debió ser decisiva para el fraile, quien dejó escrito:

enterré más de diez mil cu erpos y al cabo de la pestilencia diome a mi la enfermedad y estuve muy al cabo ²⁸

Por aquel entonces, aunque aún no había recibido el encargo oficial de elaborar la *Historia general*, Sahagún debió preguntar a los médicos y otros maestros indígenas que había en el Colegio qué hacían en casos de epidemias o enfermedades tan terribles como aquella porque en los llamados *huehuehtlatolli* (testimonios de la antigua palabra) hay ya algunas respuestas al respecto. ²⁹ Tres décadas más tarde, en el verano de 1576, Sahagún tuvo que enfrentarse, de nuevo desde Tlatelolco, a los estragos de la enfermedad epidémica, esta vez el llamado *cocoliztli*, y fue entonces cuando escribió la "Relación del autor digna de ser notada" colocada en el capítulo 27 del libro X de la *Historia general*, lamentando no haber instruido en la medicina occidental europea a los colegiales de Tlatelolco. Pero este episodio final de la larga historia de la *Historia general* se sitúa ya en un contexto colonial muy diferente del que había comenzado: la creación de la Universidad, la consolidación del modelo virreinal, la llegada de los jesuitas, todo en el marco de una reconsideración profunda de la política colonial de la monarquía hispánica. La trascendencia que para mí tiene esa "Relación" que Sahagún redactó precisamente en Tlatelolco y en medio del azote del *cocoliztli* apenas queda planteada en estas breves páginas. Su visión sobre las razones del fracaso del proyecto educativo del Colegio, sus ambigüedades a la hora de enunciar algunas de ellas, su sensación del fracaso de la conversión creo que deben ser leídas también en clave médica. Una clave médica que pone de manifiesto el mismo Sahagún y que atañe tanto a la medicina de las almas como a la medicina de los cuerpos.

La experiencia de Tlatelolco de la mano de los misioneros franciscanos, fue exportada —aunque como es natural debidamente modificada por cada contexto espacial y cada grupo de agentes específico— a otros espacios de conversión en el territorio novohispano. Pese a que las fuentes textuales e iconográficas que han llegado hasta nosotros no son abundantes, nuestra propuesta es seguir adentrándose en esos espacios para acabar de elaborar una guía espacial de la *medicina de la conversión*.

(²⁷) Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, ms. Códice Florentino, lib. I, prólogo.

(²⁸) Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Conaculta, 2001: 1147. Cf. Joaquín Carral Cuevas, *Efectos institucionales del cocoliztli en la Nueva España, 1545-1548*, México, Tesis de Maestría Universidad Iberoamericana, 2008: 17.

(²⁹) Miguel León-Portilla, *Fray Bernardino de Sahagún en Tlatelolco*, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, 1999: 113. Una parte de ellos acabarían formando el libro VI de la *Historia general*.