



**De la utopía franciscana a la utopía dialógica en *Cielos de la Tierra***

***From the Franciscan to the Dialogic Utopia in Cielos de la Tierra***

**Carmen Dolores Carrillo Juárez**

En-claves del Pensamiento, vol. IX, núm. 17, enero - junio, 2015, pp. 51-68  
Publicación de la Escuela de Educación, Humanidades y Ciencias Sociales  
Rectoría del Tecnológico de Monterrey

*En-claves del Pensamiento,*  
ISSN (Versión impresa): 1870-879X  
dora.garcia@itesm.mx  
en-claves.ccm@servicios.itesm.mx  
Escuela de Educación, Humanidades y  
Ciencias Sociales  
México

## DE LA UTOPIA FRANCISCANA A LA UTOPIA DIALÓGICA EN *CIELOS DE LA TIERRA*

CARMEN DOLORES CARRILLO JUÁREZ\*

**Resumen:** *Cielos de la Tierra* es una narración que realiza cruces entre realidad histórica y ficción literaria, entre novela histórica y novela de ciencia ficción, entre utopía histórica, distopía y utopía textual. Como no basta incluir esta novela en el listado de una nueva novela histórica, ya que no toma a ningún héroe o acontecimiento que se plantee como central en la historia oficial para ironizar o distorsionarla, se revisan los acontecimientos referidos al Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco para descubrir la razón que lleva a Carmen Boullosa a tomar como asunto de su novela la historia de don Hernando de Rivas, indígena traductor formado por los franciscanos, quienes en sus afanes iniciales por conformar una iglesia prístina crean ese proyecto educativo. Se realiza una exploración histórica para trazar el referente histórico que permita observar los manejos ficcionales que la autora hace. Así, se abre la posibilidad de explicar el entramado de tres historias como una estrategia metaficcional que le facilita concebir el encuentro entre tres personajes de diferentes tiempos en el texto narrativo traducido y editado para generar una utopía dialógica.

**Palabras clave:** nueva novela histórica, metaficción, cruce genérico, utopía textual.

---

\* Profesora investigadora de tiempo completo en la Universidad Autónoma de Querétaro en la Facultad de Lenguas y Letras, México, carrillojuarez.carmen@gmail.com

## FROM THE FRANCISCAN TO THE DIALOGIC UTOPIA IN *CIELOS DE LA TIERRA*

CARMEN DOLORES CARRILLO JUÁREZ\*

**Abstract:** *Cielos de la Tierra* is a narrative that moves between historical reality and literary fiction, between historical novel and science fiction, and between historical utopia, dystopia and textual utopia. While it would be insufficient to include this novel among those considered the new historical novel, given that it does not satirize or distort any hero or event central to the official story, this article reviews the events surrounding the Real Colegio de Santa Cruz in Tlatelolco in order to discover the reasons why Carmen Boullosa chooses to structure her novel around Don Hernando de Rivas, an indigenous translator educated by the Franciscans missionaries, who in their initial eagerness to shape a pristine church created this educational project. The historical references are examined from an historical perspective in order to trace the fictional recreations of the author. This opens the possibility of explaining the framework of the three stories of the novel as a metafictional strategy that makes it easier to conceive the meeting of three characters from different times in the narrative text translated and edited to create a dialogical utopia.

**Key Words:** New Historical Novel, Metafiction, Genre Crossover, Textual Utopia.

---

\* Research Professor, Universidad Autónoma de Querétaro en la Facultad de Lenguas y Letras, México, carrillojuarez.carmen@gmail.com

El lenguaje es el instrumento privilegiado gracias al cual el hombre se niega a aceptar el mundo tal como es.

GEORGE STEINER,  
*Después de Babel*

*Cielos de la Tierra* es una narración que realiza cruces entre realidad histórica y ficción literaria, entre novela histórica y novela de ciencia ficción, entre utopía histórica, distopía y utopía textual. Está conformada por tres historias reunidas en “cestos”. Una funciona como un palimpsesto que reúne la autobiografía traducida y anotada del manuscrito de Hernando de Rivas, uno de los primeros indígenas educados por los franciscanos en el Colegio Imperial de Santa Cruz de Tlatelolco; otra es la explicación y la justificación de Estela Ruiz, mexicana de cuarenta años que se ubica en la década de los noventa, que paleografía, traduce y anota el manuscrito del siglo XVI que le regalaron; y la tercera, la historia de Learo, una arqueóloga que vive en una sociedad que se afana en olvidar lo relacionado con el tiempo histórico después de la devastación terrestre. Carmen Boullosa amalgama en el manuscrito de don Hernando no sólo fragmentos textuales que muestran a los autores leídos por el indígena, sino también las expectativas de las traductoras que, desde diversos tiempos, se ocupan de él.

En este trabajo me interesa discurrir primero sobre la propuesta que hace como novela histórica y, después, analizarla desde las estrategias metaficcionales para comprender su propuesta narrativa. Se trata de mostrar cómo está elaborada la representación literaria a partir de un personaje y la creación de una institución que se pueden ubicar históricamente; y cómo a partir de ella se genera una propuesta utópica de carácter metaficcional.

Ningún acercamiento crítico a *Cielos de la Tierra* ha pasado por alto su relación con la utopía,<sup>1</sup> en este trabajo me interesa mostrar es que hay el plan-

---

<sup>1</sup> Como ejemplos cito los artículos de Erna Pfeiffer, “Nadar en los intersticios del discurso: la escritura histórico-utópica de Carmen Boullosa”, y de Alejandro Morales “*Cielos de la Tierra* por Carmen Boullosa: Escribiendo la utopía mexicana a través del eterno apocalipsis mexicano”, incluidos en la edición de Bárbara Dröscher y Carlos Rincón (eds.), *Acercamientos a Carmen Boullosa*.

teamiento de otra utopía: la utopía dialógica de un texto literario. Para hablar de ésta me remitiré a Mijail Bajtín, teórico ruso, que habló del dialogismo como espacio de intersubjetividad que se generaba en un texto. A diferencia de Julia Kristeva que supuso con el término intertextualidad la relación entre textos, Bajtín pensaba que realmente se podía llevar a cabo un diálogo entre dos sujetos en el texto. El posformalista reflexionó sobre cómo el texto implicaba la existencia del otro, el lector, e incluso habló de un destinatario superior que sería capaz de dialogar con el autor desde otro tiempo-espacio diverso.<sup>2</sup> En este trabajo se pretende mostrar cómo Boullosa va de la utopía y distopía a una propuesta metaficcional en la que representa como un ideal el encuentro con el otro en la novela.

Para ello, primero me detendré en las utopías evidentes descritas en la novela: la utopía franciscana y la que ideó la sociedad futura llamada L'Atlántide, que tiende una clara relación con aquella sociedad legendaria. Aunque ésta, como afirma Christopher Domínguez, realmente sería una distopía porque se describe una comunidad que al anular el lenguaje se aniquila a ella misma,<sup>3</sup> finalmente se trata de una sociedad que busca evitar la destrucción. Me propongo revisar ambas, la histórica y la de ciencia ficción, porque, además de ver cómo funcionan en la novela, me permitirán mostrar una hibridación genérica que se incorpora como estrategia metaficcional en esta nueva novela histórica.

Llama la atención que, aunque *Cielos de la Tierra* se puede clasificar como nueva novela histórica por algunos de sus procedimientos —evidencia el carácter textual y el cruce de modelos genéricos—,<sup>4</sup> no se ajusta a la característica de la deconstrucción de los héroes o de los villanos de acuerdo con una versión oficial de la historia de México, como por ejemplo Iturbide en *La corte de los ilusos* o Santa Anna en *El seductor de la patria*. A diferencia, la novela que me ocupa ni toma a un personaje heroico ni a un acontecimiento que se haya estimado como central en la historia de México. Cuando hablamos del Virreinato de la Nueva España inmediatamente pensamos en su inicio y término: la Conquista y el inicio del movimiento independentista, o se mueve en nosotros el recuerdo que Vicente Riva Palacio creó sobre la Inquisición desde su postura

---

*Actas del Simposio "Conjugarse en infinitivo: la escritora Carmen Boullosa"* (Berlín: Tranvía, 1999) pp. 107-119 y 193-201, respectivamente.

<sup>2</sup> Véase M. Bajtín, *Estética de la creación verbal* (México: Editorial XXI, 1999).

<sup>3</sup> Christopher Domínguez Michael, "Cielos de la Tierra: nuevo 'criollismo'", en Dröscher y Rincón, *Acercamientos a Carmen Boullosa*, pp. 41 y 42.

<sup>4</sup> Cecilia Fernández Prieto, *Historia y novela: poética de la novela histórica* (Navarra: Ediciones Eunsa, 1998), pp. 155-160.

liberal en el siglo XIX. Carmen Boullosa no recurre a ninguno de esos acontecimientos, sino al primer momento de conformación de la Nueva España, cuando se están estableciendo las bases para forjar un orden político-social hacia los dos últimos tercios del siglo XVI. Tampoco Boullosa toma a un personaje de trascendencia histórica política, como podría ser Fernando de Alva Ixtlilóxhiti,<sup>5</sup> sino a un indígena traductor del que no se suele hablar, Hernando de Ribas, que se caracterizó por su estupendo dominio del latín, y del que se tiene noticia porque el fraile Juan Bautista lo menciona en el prólogo de su *Sermonario*: “Heme ayudado en esta obra de algunos naturales muy ladinos<sup>6</sup> y hábiles, especialmente de un Hernando de Ribas (de los primeros hijos del Colegio Real de Santa Cruz)”.<sup>7</sup>

Así pues, don Hernando no es el testigo de las batallas de la Conquista sino uno de los involucrados en algunos acontecimientos sociopolítico-culturales iniciales de la Nueva España. Ante las preguntas sobre la razón que lleva a Boullosa a inspirarse en Hernando de Ribas y si al hacerlo se persiste en la mitificación del pasado indígena manipulado por el criollismo, como acusa Domínguez, habría que empezar por considerar que Hernando no fue el indígena prehispánico testigo ni víctima directa de la Conquista; sino aquel que creció en un mundo que apenas estaba en el proceso de definición político-económico y social. El personaje de la novela insiste en autodefinirse, y lo que encuentra para ello es la no pertenencia:

Mi fiesta de mi nacimiento no fue para mí. Mi padre no fue mío [...] Mi Tezcoco no era mío, porque yo era tlatelolca. Tlatelolco, mi tierra, no me perteneció. Pasé a formar parte de los alumnos del Colegio con un nombre que no era el mío; otro que no era yo había sido elegido para ocupar el lugar, y yo ocupaba el lugar de uno que no tenía que ver conmigo. Mi mamá fue quitada de toda mi compañía sin saber que la que ellos creían mi madre no era la mía. Mi primer pecado memorable entre los franciscanos no fue cometido por mi cuerpo, aunque un gesto aparentara que yo merecía el castigo. Mi primera penitencia corpórea no fue sino un acto de arrogancia y fatuidad. ¡Qué sucesión de no míos, de míos ajenos, le fueron asignados en sus primeros años a mi torpe vida.<sup>8</sup>

---

<sup>5</sup> Historiador de origen indígena, descendiente de Nezahualcóyotl que escribió la *Historia chichimeca* y fue gobernador de Texcoco.

<sup>6</sup> De acuerdo con Sebastián de Covarrubias en el *Tesoro de la lengua castellana o española* se le llama así al “al morisco y al extranjero que aprendió nuestra lengua, con tanto cuidado que apenas le diferenciamos de nosotros también le llamamos ladino”. Sebastián de Covarrubias Orozco, *Tesoro de la lengua castellana o española* (Barcelona: Alta Fulla, 1993), p. 747.

<sup>7</sup> Prólogo de Juan Bautista a su *Sermonario*, copiado por Joaquín García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI* (México: FCE, 1954), p. 474.

<sup>8</sup> Carmen Boullosa, *Cielos de la Tierra* (México: Alfaguara, 1997), p. 268.

A Hernando le toca padecer las indefiniciones y acomodamientos histórico-sociales que repercuten en su identidad. El que escribe este texto con cariz de subversivo es el Hernando viejo y desilusionado que quiere expresar sentimientos, molestias y dar testimonio de lo que él sabía de la aprehensión de don Carlos Chichimecatecuhtli, conocido también como Carlos Ometochtzin,<sup>9</sup> y cómo fue el inicio de la caída en desgracia del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, que en su primera fase fue un proyecto para encarnar parte de la utopía franciscana.

Para observar las implicaciones de la representación ficcional del caso de don Hernando, me parece conveniente trazar el referente histórico en el apartado siguiente. Por ello, a continuación se habla de Hernando de Ribas, el indio traductor del Colegio de Tlatelolco.<sup>10</sup>

## 1. El Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco

Históricamente, el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco comenzó como un proyecto que respondió al intento de encarnar parte de la utopía franciscana. Como se recordará, la primera orden en llegar a tierras continentales fue ésta, la franciscana. Primero se adelantaron tres franciscos flamencos —Pedro de Gante, Juan de Tecto y Juan a Ora— que llegaron el 13 de agosto de 1523, día de San Hipólito, y luego llegaron los famosos “doce” en 1524. Estos doce religiosos estaban convencidos que se les abría la posibilidad de construir una iglesia prístina, es decir, una que regresara a las intenciones de pobreza y perfección que debió tener el primer cristianismo. Esto, que se habían esforzado por lograr sin resultados en Europa desde el Medievo, se tornaba viable en esta nueva tierra de misión. Así, en sus escritos comenzaron a identificar una Iglesia indiana con la Iglesia originaria. Toribio de Benavente describió a los indios como pobres, mansos y humildes, cualidades que los predisponía a ser no sólo buenos cristianos sino varones perfectos. Al respecto, el historiador Antonio Rubial explica: “Con base en el libro del Éxodo y teniendo en mente la *Ciudad de Dios* de san Agustín, Motolinía identificaba a los indios mexicanos con un nuevo Israel, sometido a la idolatría en Egipto, diezmado por las plagas de la conquista, la epidemia y los trabajos forzados”.<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> Véase Martín Lienhard, “Los indios novohispanos y la primera Inquisición: el juicio contra don Carlos Chichimecatecuhtli, principal de Tezcoco (1939)”, en Mariana Masera (ed.), *La otra Nueva España. La palabra marginada en la Colonia* (Barcelona: UNAM-Azul, 2002), pp. 191-210.

<sup>10</sup> Ayudó a escribir manuales a los franciscanos fray Alonso de Molina y a fray Juan de Gona. Véase Robert Picard, *La conquista espiritual de México* (México: FCE, 1986), p. 341.

<sup>11</sup> Antonio Rubial, *La hermana pobreza. El franciscanismo de la Edad Media a la evangelización novohispana* (México: UNAM, 1996), p. 121.

Como había que preservar esta comunidad de la corrupción europea, decidieron no enseñar español a los indígenas. Prefirieron darse a la tarea de aprender las lenguas autóctonas para después enseñarles latín, idioma para las cosas relacionadas con Dios. Los colegiales de Tlatelolco fueron instruidos en el *trivium* y el *cuadrivium*.<sup>12</sup> La utopía franciscana empezó a fraguar en un *topos*. Comenzó a generarse la idea de crear una iglesia superior y preparar a los hijos de nobles indígenas para que se convirtieran en los futuros sacerdotes. La emoción y el aporte económico del virrey Antonio de Mendoza, así como el entusiasmo de fray Juan de Zumárraga, primer inquisidor apostólico, permitieron fundar el Imperial Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco el 6 de enero de 1536. Allí formaron a los primeros traductores que ayudaron, a su vez, a los frailes a escribir sus libros. Hernando de Ribas —escrito así en documentos históricos— ayudó, según asienta Robert Picard, a fray Alonso de Molina a escribir en náhuatl su *Arte y vocabulario* y a fray Juan de Gaona en la redacción de sus diálogos sobre la paz del alma<sup>13</sup> y, de acuerdo con lo compilado por García Icazbalceta, a fray Juan Bautista, su *Sermonario*.

Como propongo hacer un estudio sobre la representación de un aspecto del mundo virreinal en la novela de Boullosa, reviso cuáles son las circunstancias que rodearon su fundación y aquellas que explican la deserción de los propósitos de los personajes centrales de esta orden mendicante.

La educación jugó un papel fundamental, en especial la educación misionera, para el “amplio programa civilizador de la política indiana” de la Corona española.<sup>14</sup> Generalmente, se insiste en pensar que únicamente consistió en catequizar a los niños y a los adultos de una manera rudimentaria e impositiva. Si bien esto sí ocurrió, también se proyectó una educación superior para los nobles indígenas en el siglo XVI. Me refiero, por supuesto, a la de Colegios e, incluso, la universitaria.

Comencemos por decir que se volvió importante formar seglares indígenas poseedores de una fe cristiana firme que se constituyeran a su vez en catequistas de todos los demás indígenas.

La primera ordenanza de educación, lanzada por Cortés el 1º de marzo de 1524, obligaba a que los hijos varones fueran llevados al cacique o a los monasterios para su instrucción. Para ese momento, sólo se contaba con los tres franciscanos llegados el año anterior. Pedro de Gante, por ejemplo, tomó a su

---

<sup>12</sup> El *trivium* estaba formado por las materias de gramática, retórica y dialéctica y el *cuadrivium* por música, álgebra, astrología y astronomía.

<sup>13</sup> Picard, *La conquista espiritual*, op. cit., p. 341.

<sup>14</sup> José María Kobayashi, *La educación como conquista* (México: El Colegio de México, 2002), p. 11.



cargo la educación de los hijos de caciques y principales en Tezcoco. Para ese mismo año llegaron los doce y se dividieron en grupos de cuatro por México, Tezcoco, Tlaxcala y Huejotzingo. En 1526 arribaron los primeros dominicos y en 1536, los agustinos, monjes de buenas intenciones que buscaban sembrar en los indios virtudes y conocimientos que los redimieran.

Paulatinamente, los franciscanos alimentaron la idea de que la docilidad de los indios que ellos percibían les permitiría construir una Iglesia primigenia. Algunos personajes coincidirán en esta idea. El humanista Sebastián Ramírez de Fuenleal, llegado a la Nueva España en 1531, convencido de las capacidades morales y especulativas de los indios propuso enseñar a los jóvenes indios el latín, “lo que equivalía en aquel tiempo a ponerlos en el umbral de las demás ciencias superiores en los mismos términos que a los jóvenes europeos”, explica Kobayashi.<sup>15</sup> En 1535 fue elegido como primer provincial el franciscano García de Cisneros en 1535, quien también es partidario de la enseñanza superior de los indios. A la idea de promover ésta se sumarán fray Juan de Zumárraga, obispo de la Nueva España, y don Antonio de Mendoza, el primer virrey de la Nueva España. De hecho, don Antonio de Mendoza traía consigo la consigna de establecer un nuevo orden político social.

Fray Jacobo de Tastera, que ya había enviado a dos franciscanos para que se dedicaran a la docencia en Tlatlelolco, barrio de población predominantemente indígena, propone la creación del Colegio de Santa Cruz en este momento en que coinciden las intenciones de autoridades civiles y eclesiásticas. Los indios, seres inmaculados, serían preservados de la corrupción europea y preparados para constituir la Iglesia indiana a imagen de la Iglesia originaria.<sup>16</sup>

El Colegio de Santa Cruz de Tlatlelolco se inaugura el 6 de enero de 1536 y oficialmente recibe la aprobación de la Corona mediante la cédula real del 3 de septiembre de ese año. La propuesta consistía en dar una educación esmerada y disciplinada a los hijos de nobles indígenas. Esto no nos debe extrañar, pues los franciscanos, españoles de su tiempo, eran fieles al pensamiento socioeconómico medieval en el que la jerarquía social respondía a la voluntad de Dios, así que tenían que distinguir a los plebeyos de los nobles. Además, era muy conveniente para la suerte de sus misiones conservar el orden social.

Jerónimo de Mendieta reporta cien alumnos en su *Historia eclesiástica indiana* (1596); en tanto que de acuerdo con otros documentos, Kobayashi señala que se recibieron inicialmente sólo ochenta niños de entre diez y doce años. Las materias que se les impartió fueron: gramática, latín, retórica, lógica, filosofía, teología y, en algún momento, algo de medicina. Los logros fueron eviden-

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 207.

<sup>16</sup> Véase Rubial, *La hermana pobreza*, *op. cit.*

tes. No sólo porque encontraron en sus alumnos un gran aprovechamiento de los conocimientos, principalmente, por lo que toca al uso del latín, sino también porque algunos de sus egresados desempeñaron a su vez una función docente en el Colegio o al volver a sus comunidades se encargaron de que se diera catequesis. Como ejemplo de los primeros, según el Códice de Tlatelolco, mencionaré a Pablo Nazareno (rector del Colegio), Martín Jacobita (rector y quien también colaboró con Bernardino de Sahagún), Antonio Valeriano y Hernando de Ribas, quienes colaboraron en la traducción de sermonarios y elaboración de libros.

No sólo se trataba de educar y convertir a los naturales, sino de crear una Iglesia prístina. De acuerdo con Kobayashi, Richard Picard, David A. Brading, Antonio Rubial, Margarita Menegus y Rodolfo Aguirre, “Tlatelolco, además de proporcionar una educación occidental a la nobleza indígena, tenía como propósito último crear un clero indígena”.<sup>17</sup> Esta expectativa marcaría la apertura y el declive del Colegio.

Si nos guiamos por fray Toribio de Benavente, el famoso “Motolinía”, los indios son descritos como “pobres, mansos, simples y humildes que “no saben sino servir y trabajar”, afirma en el capítulo XIV del primer tratado de su *Historia de los indios de la Nueva España*, título otorgado en su trabajo de editor por Francisco Javier Clavijero. Vistos así, los indios contaban con las cualidades necesarias para rectificar el camino de la Iglesia católica que se había corrompido. Permitirían constituir una nueva comunidad en la que se realizarían los ideales evangélicos. Así, el historiador Antonio Rubial aprecia que: “No cabía por tanto duda alguna de que la divina Providencia tenía preparada esta tierra para un destino glorioso”.<sup>18</sup>

Esto llevaría a los franciscanos a tratar de preservar a los indios de la contaminación europea. La disciplina que les impusieron a sus estudiantes fue la que se exigía en la vida monacal, a saber, austeridad, ascetismo y celibato.

Esta intención fue evidente en su propio momento y, si estamos hablando de una época en la que la religión se vuelve razón de Estado y es el factor que jerarquiza y ordena a la sociedad española, permitir que los indios llegaran al sacerdocio inquietaba a varios grupos y personajes históricos. No se trataba de un egoísmo racista exclusivamente; en todo caso, el racismo que se deja ver era una manera de evitar que llegaran a ejercer ese poder; también, se estaba viviendo un momento histórico de horror a la apostasía y a la herejía, como reacción a los movimientos reformistas.

---

<sup>17</sup> Margarita Menegus y Rodolfo Aguirre, *Los indios, el sacerdocio y la Universidad en Nueva España: siglos XVI-XVIII* (México: Plaza y Valdés-UNAM, 2006), p. 21.

<sup>18</sup> Rubial, *La hermana pobreza*, op. cit., p. 125.

De entre los dominicos, fray Domingo de Betanzos es el que describe a los indios como seres vicios, incapaces de reconocer jerarquías, carentes de “habilidad para entender cierta y rectamente las cosas de la fe ni las razones de ellas, ni su lenguaje es tal ni tan copioso que se pueda por él explicar sin grandes impropiedades que fácilmente puedan llevar a grandes errores”.<sup>19</sup>

El ambiente social poco benévolo y lleno de envidias contra la élite indígena se puede corroborar en la relación que hace don Antonio de Mendoza al nuevo virrey, don Luis de Velasco.

## 2. Cambio de circunstancias: el declive

Si las circunstancias anteriormente mencionadas llevaron a la fundación del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco y todavía en noviembre de 1537 escribieron una carta firmada por Zumárraga y los obispos de Oaxaca y Guatemala al rey para certificar que “era cosa importante y de mucha calidad” para la entender la fe y darla a saber a otros,<sup>20</sup> diez años después los franciscanos abandonaron el Colegio y éste se convirtió en una casa de altos estudios de Gramática administrado por los “egresados” del propio Colegio. Concluyen esos tiempos en que los maestros fueron, por ejemplo, fray Bernardino de Sahagún, fray Andrés de Olmos y fray Juan de Torquemada.

El caso de don Carlos Ometochtzin, señor de Tezcoco, tuvo graves repercusiones en la percepción franciscana sobre los indígenas. El proceso inquisitorial se puede seguir en la edición de Luis González Obregón.<sup>21</sup> Hay que comenzar por asentar que la primera Inquisición estuvo destinada a reprimir idolatrías indígenas y será hasta la segunda (1572) que se perseguirán disidencias de la población no indígena. El 27 de junio de 1535 fray Juan de Zumárraga es nombrado inquisidor apostólico y esto dará la trascendencia mencionada de un caso particular a las implicaciones para el Colegio de Tlatelolco. Don Carlos Chichimecatecutli, nombre correcto de este señor de Tezcoco que Jerónimo López dijo se formó en el Colegio —para Kobayashi este es un dato incorrecto—, fue acusado de encabezar un movimiento disidente que rechazaba la nueva manera de pensar y propagaba las herejías. Sin ser oídas sus explicaciones, don Carlos fue acusado de hereje dogmatizante y concubinato y llevado

---

<sup>19</sup> Citado por Kobayashi, *La educación, op. cit.*, p. 233.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 213.

<sup>21</sup> Luis González Obregón (ed.), *Proceso inquisitorial del cacique de Tezcoco Don Carlos Ometochtzin (Chichimecatecotl)* (México, Archivo General de la Nación-Secretaría de Relaciones Exteriores, 1910).

al cadalso el 30 de noviembre de 1539. Esto, como se dijo antes, apoyaba la preocupación por dar ocasión a los indios para decir herejías si se les permitía la ordenación.

En 1539 surgió una acusación que apoyó la idea de que los indígenas eran viciosos e incapaces de perfecciones. Prendieron a un noble indígena, don Carlos Ometochtzin, acusado de concubinato y de herejía dogmatizante. Aunque, de acuerdo con las testificaciones que constan en actas de la Inquisición, tales acusaciones no eran ciertas, se le condena a morir ajusticiado.<sup>22</sup> Los dominicos acudieron entonces al emperador para oponerse a la ordenación de los indios porque no tenían la pureza moral necesaria.

Desilusionado por la falta de perfección de los indígenas que continuaban con algunas de sus prácticas rituales, se embriagaban y caían en la promiscuidad, Zumárraga claudica y los franciscanos pierden su ideal de formar sacerdotes indígenas. No sentían que sus estudiantes aprovecharan los estudios teológicos ni filosóficos que se les impartían, así que convierten el Colegio en una “casa de adiestramiento técnico-profesional para la minoría dirigente de las comunidades indígenas”, describe Kobayashi.<sup>23</sup> Se continuará dando estudios de Gramática, y del Colegio de Santa Cruz egresarán personas eminentes en conocimientos lingüísticos como Fernando de Alva Ixtlixóchitl.

Además, en un decreto del 7 de junio de 1550 se ordena evangelizar en castellano y ya no en las lenguas naturales. A esto, se debe añadir que se inaugura la Universidad en 1553, abierta a otros sectores sociales y que marcaba el encumbramiento de lo criollo.

El cambio de contexto político tuvo repercusiones en el Colegio; pero no solamente. Mientras Carlos V otorgó privilegios a las órdenes mendicantes para llevar a cabo su labor misionera. Secundándolo, los dos primeros virreyes, don Antonio de Mendoza y don Luis de Velasco, hicieron de estas órdenes agentes de evangelización sino también “guardianes políticos de la comunidad indígena”.<sup>24</sup> Felipe II favoreció a las órdenes seculares. Una intención fundamental del Concilio de Trento (1545-1563) fue homogenizar las interpretaciones. Se constituyeron concilios provinciales que se ocuparon en elaborar una sola doctrina para la conversión y evangelización de los naturales. Habrá una intromisión directa del Rey en asuntos internos de las órdenes misioneras con el propósito de reorganizar la Iglesia americana. Para tal efecto, Felipe II convocó una Junta Magna en 1568 que se encargó de elaborar un nuevo proyecto de

---

<sup>22</sup> Véase Lienhard, “Los indios novohispanos”, *op. cit.*

<sup>23</sup> Kobayashi, *La educación*, *op. cit.*, p. 228.

<sup>24</sup> David A. Brading, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la República criolla 1492-1867* (México: FCE, 1991), p. 122.

educación de los naturales encargado a los jesuitas, que arriban a Nueva España en 1571.

### 3. Ficción histórica

El discurso desde el cual Hernán, personaje ficcional basado en el histórico, busca entender su situación existencial es el cristiano. Se supone que don Hernando escribe su manuscrito en latín con algunos fragmentos en español, lenguas que adquiere en el Colegio, donde es educado en la verdad de la perfección espiritual y la negación del cuerpo. Su educación europeizante lo desvincula en gran medida de la que debió ser su cultura-raíz, lo que lleva a apenas reconocerse entre los indígenas y a tampoco coincidir del todo con los valores enarbolados por los franciscanos: “Yo no suplanté a nadie cuando vestí los hábitos franciscos. Pero este punto exacto de única congruencia, éste en que yo fui lo mismo que mi historia, éste en que se derrotaba al destino de suplantaciones y de no míos al que parecía yo condenado, éste era imposible”.<sup>25</sup> El personaje cree que sólo puede pertenecer a esa sociedad asumiéndose como un otro, como alguien de menor valía, sin poner en entredicho la verdad del discurso. El Colegio de Tlatelolco, de acuerdo con lo que narra en su manuscrito, lo conduce a aceptar como suyo el discurso cristiano que le exige obediencia y renuncia y que, a su vez, entrafña la imposición de un discurso imperial de acuerdo con el cual él es siempre un ser incapaz y menor. De esta manera, lo convencieron de la verdad de salvación, pero lo excluyeron de la posibilidad de participar activamente como sacerdote. Ni aun el Hernando viejo se muestra capaz de cuestionar los valores en los que fue educado y asienta en este manuscrito imaginado por Boullosa que era por envidias que no alcanzó la ordenación.

Como se observa, Hernando pertenece a la etapa en la que entran en crisis los mitos fundadores, en su caso específico, el de la utopía evangelizadora en tierras americanas y, también, el desplazamiento paulatino de la nobleza indígena, a la que en un inicio se le había otorgado un lugar especial en la sociedad novohispana.

Cuando la autora implícita de la novela afirma en una carta inicial, al estilo del *Quijote*: “diré que la verdadera autoría no pertenece a ninguno de los que he dicho, sino al pulsar de una violencia destructiva que percibí en el aire”, se colige una violencia velada en la vida de Hernando que ha sido adoctrinado para repetir convencido un discurso dentro del cual está excluido.

---

<sup>25</sup> Boullosa, *Cielos...*, *op. cit.*, p. 274.

Boullosa representa en la novela dos discursos diferentes con campos de referencia específicos, a partir de los cuales se acercan las traductoras ficcionalizadas, Estela y Learo. La investigadora de los años noventa del siglo XX busca en el testimonio de Hernando la explicación del sistema cultural de minusvaloración a los indios, y dice en uno de sus “cestos” cuando intenta explicar la razón que la impulsa:

Porque soy mexicana y vivo como vivimos los mexicanos, respetuosa de un juego de castas azaroso e inflexible, a pesar de nuestra mencionadísima Revolución y de Benito Juárez y de la demagogia alabando a nuestros ancestros indios. Y porque, creo, nuestra historia habría sido distinta si el Colegio de la Santa Cruz de Santiago Tlatelolco no hubiera corrido la triste suerte que tuvo. El manuscrito me importa, me concierne como un asunto personal.<sup>26</sup>

Como comenté al inicio, leer a don Hernando es estar leyendo a Learo y Estela, que lo han traducido y anotado con la finalidad de conservar ese manuscrito. La historia de don Hernando sirve para mostrar las contradicciones de los franciscanos, quienes son rodeados de un halo de ingenuidad y buenas intenciones en su participación en la Nueva España. Don Hernando es el personaje indígena que cree en los valores enseñados por éstos, razón por la cual podríamos hablar de un mestizaje cultural.

Boullosa no representa a los franciscanos en bloque ni los convierte en villanos. Hay un nombre específico: fray Juan de Zumárraga, quien como inquisidor apostólico participa en el proceso contra don Carlos Chichimecatecutli, acusado de encabezar un movimiento disidente que rechazaba la nueva manera de pensar y propagaba las herejías y permite que sea llevado al cadalso el 30 de noviembre de 1539. Nos muestra un Zumárraga desilusionado por la falta de perfección de los indígenas que continuaban con algunas de sus prácticas rituales, se embriagaban y caían en la promiscuidad, y por las presiones políticas, lo que lo lleva a claudicar en el ideal e intención de formar sacerdotes indígenas.

Hace una cala en la historia sobre las instituciones educativas y trama la situación de este indígena noble educado en valores europeos y que vive después el desamparo. No hay mucha información histórica sobre don Hernando, sólo la suficiente sobre su excelente manejo del español y del latín, lo que abre un amplio margen para la imaginación de Carmen Boullosa.

Sí, de acuerdo con Ana Rosa Domenella, la novela histórica de fin de siglo va contra el discurso historiográfico oficial que crea sistemas coherentes de

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 64 y 65.

identidad nacional,<sup>27</sup> lo que hace Boullosa es mostrarnos una cara más de las situaciones conflictivas que se generaron en aquel periodo que no son sólo las de explotación por la encomienda sino que también permite captar las contradicciones de las “buenas intenciones” consabidas de los franciscanos.

La propuesta de Boullosa trasciende la intención de condenar o ensalzar. En todo caso, humaniza las situaciones históricas concretas para hacer una propuesta de índole metaliteraria, como se explica a continuación.

#### 4. Representación metaficcional

Carmen Boullosa representa varias de sus preocupaciones. Por un lado, recurre a la metaficción para recrear la memoria de un personaje histórico y, con ello, replantear la historia que homogeniza los acontecimientos desde una perspectiva objetiva, a partir de la perspectiva de alguien involucrado y afectado directamente por la utopía evangelizadora. Por otro lado, muestra los restos de Hernando como un texto que tiende relaciones intertextuales con textos literarios y que sólo a partir del diálogo de dos traductoras de diferentes épocas se actualiza y descubre una mayor riqueza intertextual.

Además de reconstruir la memoria histórica de don Hernando, indígena que absorbió la cultura europea, mediante estrategias metaficcionales, se vale de la narración de Learo para representar su propia utopía.

El discurso que maneja Learo es diferente del de Estela, la primera traductora. Estela sabe de la posibilidad de subversión de la literatura y reconoce, en particular, la manera de sentir de su generación en *Cien años de soledad*: “A Rulfo sí lo leí en el libro, a García Márquez lo encontré escrito en nuestra piel” (p. 200) y, en general, la posibilidad de la literatura de crear realidades, por lo que no duda en prescindir de algunas partes del manuscrito y de completar con otros textos su versión. Como se comentó antes, Estela se siente identificada y quiere saber el porqué del racismo entre los mexicanos. A diferencia de ella, Learo es una arqueóloga interesada por preservar el lenguaje y su capacidad de contener la memoria, no sólo histórica, sino principalmente literaria. Por ello ruega: “Pero sobre todo debo escribir aquí lo que Hernando un día escribió. Debo hacerlo, porque estoy sujeta a él. Agárrame, indio, sujétame, dame un sentido, no me abandones, no me dejes irme desecha, como polvo arrastrada por el aire. Sólo tú puedes, Hernando, evitar que me disuelva”.<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> Véase el prólogo de Ana Rosa Domenella (ed.), *(Re) escribir la historia desde la novela de fin de siglo* (México: Universidad Autónoma Metropolitana-Miguel Ángel Porrúa, 2002).

<sup>28</sup> Boullosa, *Cielos...*, op. cit., p. 310.

Para Learo la traducción de este manuscrito se vuelve sentido de vida, se diluye el interés de una justificación histórica. Si fundamentalmente la metaficción es una estrategia narrativa que permite a Boullosa dar la palabra al indio excluido de la utopía evangelizadora para recobrar su memoria, aunque ésta sólo sea una recreación ficcional, y a partir de esto releer de nuevo el pasado; en lo que corresponde a Learo, el tema fundamental de sus cestos lo constituyen el lenguaje y la escritura como conservación de la memoria. De esta forma, la metaficción le facilita representar la autoconciencia de una perspectiva histórica relativa, y, tematizada, pondera la importancia del lenguaje en la creación de la realidad. Si bien l'Atlántide es la representación de una sociedad posapocalíptica, la actitud de Learo no es necesariamente la de la heroína porque no salva a su generación. Aunque defiende el lenguaje como el que posibilita los cambios en la sistematización de la realidad, eso no cambia la actitud de sus coetáneos.

Si para algunos autores la realidad rebasa a la ficción, para Boullosa “el poder de la imaginación va creando realidades”<sup>29</sup> y, por ello, no duda en imaginar y recurrir a la ciencia ficción como una estrategia metafictional que le permite afirmar un discurso que propone el espacio creado con el lenguaje como el que posibilita un estado ideal.

La utopía de la sociedad de Learo es el no-sufrimiento y por ello ejecuta la erradicación todo aquello que percibieron como origen de la catástrofe: toda construcción cultural del pasado. Learo explica: “Los atlántidos no son ya hijos del hombre y de la mujer. Ahora son lo que desearon, los hijos de sí mismos. Los seres sin dioses, sin padres, sin lenguaje, sin tierra, sin Natura, sin tiempo, sin dolor, sin sentido”.<sup>30</sup> De esta manera describe una sociedad que vive en el presente sin más, de manera cercana al *Mundo feliz* de Aldous Huxley.

La narración de los cestos de Learo, enmarcada en la ciencia ficción, franquea una esperanza para la proposición fatalista de la novela histórica, que no es lo común en la llamada metaficción posmoderna cargada de desilusión. Si, como explica Jaime Alejandro Rodríguez, la realidad es básicamente una construcción del lenguaje<sup>31</sup> y esta narradora personaje reconoce en el espacio de lectura creado por la intersección de la obra y el lector el espacio utópico en el que se abren las posibilidades, entonces la proyección al futuro que ficcionaliza Carmen Boullosa le sirve para representar la conciencia de que la literatura es ese *kesto* que reúne memorias y en el que se puede compartir y, más aún, dialogar.

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 202.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 306.

<sup>31</sup> Véase Jaime Alejandro Rodríguez, *Autoconciencia y posmodernidad: metaficción en la novela colombiana* (Santafé de Bogotá: Instituto de Investigación Signos e Imágenes, 1995).



La lengua con la que el viejo Hernando tejió su manuscrito fue principalmente el latín. Estela, que conoce este idioma ancestral europeo, traduce ese escrito al español. Learo ve en el nuevo texto la importancia de conservar otra manera de entender el mundo. En esta metaficción historiográfica, la autorreferencialidad está dada por la representación de las posibilidades del lenguaje que permite crear personajes, situaciones, entrecruzar tiempos sólo en un espacio, en un tejido de palabras que una y otra vez llamamos texto.

La propuesta que da Learo no sólo es didáctica —en cuanto que insiste en el reconocimiento de la importancia del lenguaje— sino que devela que son las palabras las que generan un espacio en el que los personajes se pueden encontrar y dialogar, a la manera de Elizondo y Enoch Soames en “Futuro imperfecto” en el que se acepta que la posibilidad de jugar con el tiempo les abierta por la ficcionalización. De esta manera, los cestos de Learo se convierten en la conciencia y propuesta de que de lo que es el manuscrito traducido y editado de Hernando de Rivas es siempre origen y representación de un diálogo en proceso:

Los tres pertenecemos a tres distintos tiempos, nuestras memorias serán de tres distintas épocas, pero yo conoceré la de Hernando, y Hernando conocerá la mía, y ganaremos un espacio común en el que nos miraremos a los ojos y formaremos una nueva comunidad.

La nuestra se llamará *Los cielos de la Tierra*. L’Atlántide pertenecerá al pasado, como la vieja Tenochtitlan, como el México de Hernando y el país de Estela.<sup>32</sup>

Es entonces que la cancelación de dos utopías permite abrir una tercera. Por su fe en la escritura, esta novela se vuelve una excepción dentro de la metaficción posmoderna caracterizada por el escepticismo. La práctica discursiva de la autora mexicana no busca sólo descalificar sino revalorar la ficción dentro de la ficción.

Se vuelve una propuesta utópica de un encuentro dialógico en el texto. *Cielos de la Tierra* constituye en sí misma la comunidad en la que coinciden los tres narradores-personaje en un tiempo sin tiempo, en todo caso el recuerdo es el que salva el lenguaje y la memoria del hombre. Si volvemos al epígrafe tomado de Balbuena que dice: “Indias del mundo, cielos de la tierra”, entendemos que la promesa de llevar a cabo la utopía es la que signa esta novela, pero, aunque muestra el fracaso de la utopía franciscana y la de los atlántidas, no busca advertir que toda realización corrompe cualquier utopía sino asegurar que en el texto narrativo se puede jugar con los mundos posibles que crea y recrea la ficción, que en la recreación se puede dialogar y entender al otro. Así, la

---

<sup>32</sup> Boullosa, *Cielos...*, *op. cit.*, p. 369.

novela es la representación de la representación del diálogo intertextual e histórico que posibilitan los libros. La intertextualidad muestra la asimilación cultural y la potencialización de expresarse y entender el mundo. El complejo espacio narrativo en el que coinciden los autores ficcionales, narradores personajes y voces de fragmentos de textos literarios e históricos deviene, pues, espacio ideal de convergencia.

El *keston* de Hernando que el lector tiene frente a sí no es el manuscrito original en latín que escribió este indígena formado en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, sino el texto ya traducido al español por Estela y al que Learo añade otras anotaciones. De manera que lo que el lector tiene en las manos es la traducción y edición del manuscrito del indio latinista filtrado por la paleografía, la traducción y la edición anotada de ambas mujeres. Esto permite entender que se trata de una representación abismada de la utopía que crea en el cesto final de Learo, a saber, el espacio en el que realmente se establece un diálogo es el texto literario en el que se oyen las voces de Hernando y Estela para hablar con ella. Es decir, rompe con el entendido de que el texto va del pasado al tiempo actual y supone que corre en ambos sentidos. Boullosa representa en su novela, no sólo las contradicciones de la utopía franciscana y la distopía de L'Atlántide, sino la utopía que plantea Learo:

Los tres viviremos en un mismo territorio. Los tres perteneceremos a tres distintos tiempos, nuestras memorias serán de tres distintas épocas, pero yo conoceré la de Hernando y Hernando conocerá la mía, y ganaremos un espacio común en el que nos miraremos a los ojos y formaremos una nueva comunidad.

La nuestra se llamará Los cielos de la Tierra.<sup>33</sup>

La utopía que imagina Boullosa radica en formar una comunidad donde se pueda compartir, en la que realmente se escuchen y donde las palabras cobren vida en cuanto se lea la novela. Imaginar la frustración de uno de los indígenas del Colegio de Tlatelolco, proyecto franciscano abandonado, y la distopía de L'Atlántide, sociedad futura que anula el lenguaje para evadir el dolor que supone la memoria, sirve para abrir una utopía: el texto literario como lugar de encuentro por medio de la lengua. Como una oración, cada capítulo inicia y cierra con frases en esperanto, lenguaje que persigue el encuentro y el entendimiento.

Boullosa representa en su novela la utopía sobre la relación intersubjetiva de tres sujetos ubicados en tiempos históricos diferentes a los que el texto les da la oportunidad de hablar entre ellos. Learo se aferra a creer que en la novela

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 369.

oye las voces reales de Hernando y Estela y puede dialogar con ellos. Es sólo eso, una utopía, el mejor deseo de pensar la literatura como ese espacio, aunque sólo sea textual, del encuentro real con el otro, visto como un tú. Porque, como asentó Bajtín: “el sentido descubre sus profundidades al encontrarse y al tocarse con otro sentido, un sentido ajeno”.<sup>34</sup>

Si bien es cierto que en *Cielos de la Tierra* hay características de la nueva novela histórica, al hibridarla con la narrativa de ciencia ficción trasciende la idea de señalar sólo la importancia de la revisión histórica del proyecto que los franciscanos iniciaron motivados por el ideal de una iglesia primigenia, conformada por seres inmaculados e inocentes, a los que después abandonaron, desilusionados, dejando desamparados a los indígenas educados en un mundo de valores diferentes. El para qué retomar ese hecho histórico en la novela apunta no sólo a una revisión historiográfica que retoma la idealización criollista del indígena como un asunto siempre pendiente. Apunta, me parece, a aceptar que, a pesar de la situación de injusticia en la que los indios latinistas fueron dejados al garete, los habitantes de estas tierras comenzaron a apropiarse de una manera de ver y entender el mundo al recibir al latín como su lengua, tan importante como la materna, aunque con todas las contradicciones que supuso, y, posteriormente el español.

*Cielos de la Tierra* es una utopía, una representación de lo que se anhela, y en el centro está la ficción de esta creencia en el lenguaje. El Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco permite retomar el principio del entrecruce de lenguas en nuestras tierras. Así, la novela de Boulosa representa la fe en una comunicación dinámica mediante la literatura. Desarrolla la idea de la novela como *el cielo de la tierra* en el que realmente hay un diálogo entre sujetos.

---

<sup>34</sup> Bajtín, *Estética*, *op. cit.*, p. 352.