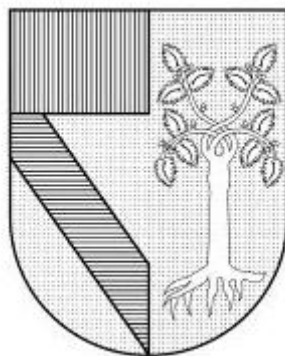


UNIVERSIDAD PANAMERICANA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES

Con reconocimiento de Validez Oficial ante
la Secretaría de Educación Pública



**RETÓRICA Y FILOSOFÍA MORAL EN LOS ANTIGUOS
MEXICANOS SEGÚN EL *CÓDICE FLORENTINO* DE
BERNARDINO DE SAHAGÚN**

TESIS PROFESIONAL

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

DOCTOR EN FILOSOFÍA

P R E S E N T A

SANDRA ANCHONDO PAVÓN

DIRECTORA DE TESIS:

DRA. VIRGINIA ASPE ARMELLA

MÉXICO, D. F.

2012

DEDICATORIA

Dedico este trabajo a la memoria de mi padre José Miguel Anchondo Adalid, médico, pensador, músico, campesino, charro, maestro... quien también recitaba la antigua palabra.

Con mi profundo agradecimiento por la libertad y el amor, por enseñarme a leer, a pensar, por amar las palabras y sembrar el maíz.

Tu muchachita.

AGRADECIMIENTOS

Esta tesis fue realizada gracias al apoyo del proyecto SEP-CONACYT U47463-H.

Gracias a la Facultad de Filosofía y Ciencias Sociales de la Universidad Panamericana, a nuestra directora, a la escuela de filosofía y sus directores, a mi familia, a mi directora de tesis, a mis maestros y a todos mis amigos.

CONTENIDO

<u>Dedicatoria.....</u>	<u>2</u>
Agradecimientos.....	3
Introducción.....	7
a) Objetivos del trabajo y estado de la cuestión.....	7
b) Método y estructura del trabajo.....	8
Capítulo I: Contexto y motivaciones del <i>Códice Florentino</i>	11
I.1 Biografía intelectual de fray Bernardino de Sahagún, O. F. M.....	11
I.2 Influencias y alcance filosófico en el pensamiento de Bernardino de Sahagún.....	23
I.3 Obras doctrinales de Sahagún.....	53
I.4 Estructura y composición del principal manuscrito sahoguntino.....	59
I.4.1 México, Tepepulco y Texcoco: la recopilación de los textos.....	60
I.4.2 Autor y editor inclusivo: el esfuerzo interpretativo de Sahagún.....	66
I.5 La Historia Universal y el uso de los términos en mexicano.....	70
I.5.1 El náhuatl, lingua franca de mesoamérica.....	73
I.6 La importancia de la pragmática en el encuentro entre indios y frailes.....	76
I.7 Los doce libros en romance y sus principales conceptos filosóficos.....	80
I.8 Motivación del <i>Códice Florentino</i>	84
I.8.1 Solución a los problemas franciscanos durante la evangelización.....	85
Capítulo II: Contenidos fundamentales del <i>Códice</i> y el paradigma de su elaboración.....	90
II.1 La salvación de las ánimas: la lucha contra las supersticiones y los agüeros.....	90
II.2 Los relatos de los indios y su uso para rescatar memoria y tradición.....	95

II.3 Lo natural y lo artificial en la astrología judicialia.....	97
II.4 El complejo entramado humano: destino y penitencia	100
II.5 Lenguaje y regimiento en los antiguos mexicanos	102
II.5.1 El libro VI.....	103
II.5.2 El libro VIII.....	105
II.6 Los vicios y virtudes de esta gente mexicana	107
II.7 Los primores de la lengua mexicana: el calepino de Sahagún.....	110
II.8 Los enciclopedistas europeos y la estructura del Florentino.....	111
II.8.1 Naturalismo sahguntino: influencia de Cayo Plinio.....	112
II.8.2 Isidoro de Sevilla: su paralelismo con el franciscano	119
II.8.3 El reestablecimiento de las propiedades de las cosas, importancia de la analogía y el <i>exemplum</i> para la cristianización indiana: influencia de Bartolomé Ánglico.....	129
Capítulo III: Los problemas epistemológicos y de estructura del propio <i>Códice</i>	133
III.1 El doble proyecto de Sahagún.....	133
III.2 La literatura indígena como base para la evangelización	136
III.3 El problema de la alfabetización y fijación de los discursos orales	141
III.4 La ambivalencia sahguntina	143
III.5 La reestructuración del <i>Códice Florentino</i> cara al <i>Códice Matritense</i>	147
III.6 La apologética traslación semántica.....	148
III.7 Los <i>huehuetlahtolli</i> : tradición prehispánica o interpretación novohispana	152
III.8 Sahagún y el tema de la idolatría en el <i>Códice Florentino</i>	171
Capítulo IV: Diálogo filosófico con el <i>Códice Florentino</i> . Retórica y filosofía moral	178
IV.1 Antropología y retórica en la evangelización sahguntina	178
IV.1.1 El vuelco sahguntino y su novedosa noción de hombre.....	179

IV.1.2 ¿Persuasión retórica o imposición de la fe?.....	185
IV.1.3 Naturalismo, teología, moral y retórica, claves de la obra sahumantina.....	189
IV.2 Retórica y filosofía moral en el proyecto evangelizador de Sahagún	192
IV.2.1 La retórica como medicina: los <i>huehuetlahtolli</i> como instrumento de evangelización	192
IV.2.2 La originalidad del proyecto apologético de Sahagún con respecto a sus contemporáneos	208
IV.2.3 Influencia de los discursos mexicanos.....	220
IV.3 La apropiación de los discursos indígenas como vehículo para la evangelización	224
IV.3.1 La educación afectiva: de los <i>huehuetlahtolli</i> a la moral cristiana.....	224
IV.3.2 La educación afectiva: de los <i>huehuetlahtolli</i> a la moral cristiana.....	228
Conclusiones	236
Fuentes de referencia.....	243

INTRODUCCIÓN

A) OBJETIVOS DEL TRABAJO Y ESTADO DE LA CUESTIÓN

Esta tesis es una invitación a la lectura filosófica de la obra de Bernardino de Sahagún y, en concreto, pretende ser una reflexión meta-teórica del trabajo que hace, con propósitos evangelizadores, con los discursos indígenas, y que supone una concepción filosóficamente relevante de las relaciones entre lenguaje, retórica y filosofía moral. Aun cuando esta investigación se da en una esfera de discurso donde los modelos historiográficos, el trabajo documental con las fuentes y la hermenéutica de los textos se intersectan, la idea de este trabajo es subrayar la fecundidad estrictamente filosófica e incluso la actualidad de algunos de sus planteamientos.

Tanto el trabajo de Sahagún como mi propuesta al respecto parten del reconocimiento de las dificultades para acceder teóricamente a la realidad indiana antes de la conquista española. La destrucción de las fuentes testimoniales y la necesaria imposición de categorías europeas en la aproximación filosófica —y, en general, teórica— pueden ser, y de hecho son para muchos estudiosos del tema, motivo suficiente para incluso renunciar a dicho acceso¹. El estado de la cuestión parece, por tanto, plantear un dilema negativo e irresoluble no sólo respecto al conocimiento del pasado precolombino, sino que representa una aporía para el conocimiento histórico en general: apostar por la reconstrucción exacta del mundo indígena a partir de fuentes siempre prejuizadas e interpretadas², buscando la reactualización del pasado desde indicios parciales e insuficientes (como haría una historiografía al modo de Collingwood), o renunciar a esta investigación histórica y la admisión de que cualquier discurso al respecto supondría más una construcción arbitraria que un descubrimiento de lo otro en cuanto que otro (este tipo de renuncia podría ejemplificarse con propuestas como la de Paul Veyne)³.

Si ése es el *status quaestionis* desde el punto de vista historiográfico, aún más desalentador parece el panorama de los estudios filosóficos sobre Sahagún, en primer término, y sobre la realidad indiana que el fraile quiso representar y transformar, en segundo. Si bien sobre esto último, desde un punto de vista filosófico, contamos con el fundamental estudio de Miguel León-Portilla, titulado precisamente *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, el propio autor reconoce las dificultades y límites que todas las fuentes directas imponen a quien pretende aproximarse a la filosofía prehispánica. Su método, además, ha sido criticado recientemente. En principio, por tratarse de pictogramas, restos arqueológicos o códices; y luego, por las

¹ Cfr. Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* (México: UNAM, 2006), 7-27.

² Cfr. Guy Rozat Dupeyron, *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México* (México: Tava editorial, 1993), II-V; & Alfonso Mendiola, *Verdad Romanesca y verdad historiográfica* (México: Universidad Iberoamericana², 1995).

³ Ver la oposición entre las corrientes de Collingwood y Veyne, así como la búsqueda de una tercera vía analógica que expone Paul Ricœur, en: *The Reality of the Historical Past*, Collection: The Aquinas Lecture (Milwaukee: Marquette University Press, 1984).

dificultades debidas a la diferencia en cuanto a horizontes culturales y en cuanto a la necesaria descontextualización del saber náhuatl —y del propio concepto de filosofía— para poder aproximar estas dos ideas de modo fecundo. Es justamente porque se enfrentó a este problema de cruce de horizontes interpretativos, de manera creativa, en un momento y situación histórica que representaron el encuentro y el choque entre la cultura indígena y la cristiana-occidental, que Bernardino de Sahagún y su obra se nos presentan como fundamentales en una exploración filosófica. Ésta debe dejarse enriquecer por lo ofrecido en las investigaciones históricas y por las distintas perspectivas surgidas de diversos modelos historiográficos y, a la vez, debe retroactuar sobre ellos, proporcionándoles un marco conceptual y el esclarecimiento de conceptos como ‘naturalismo’ en la labor evangelizadora o ‘imaginario’, aplicado al mundo indígena.

En concreto, en el caso de Sahagún, una aportación importante que puede ofrecer la discusión filosófica —a través de cierto recorrido por sus influencias y motivaciones fundamentales en sus textos— es la aclaración de qué entendía el fraile por ‘retórica’ y por ‘filosofía moral’, así como las relaciones mutuamente determinantes de estos dos conceptos en el marco del *Códice Florentino*. A ello se dedicará este trabajo, que, por tanto, pretende aplicar el pensamiento filosófico a la comprensión del texto y del pensamiento de Sahagún, y así —siempre consciente de su carácter mediado, contextual, nunca de acceso inmediato o puro, y sin embargo, sin renunciar a un acceso analógico y contextualizado a la verdad— ofrecer también una lectura filosófica de ciertos aspectos de la realidad indiana, que nos hablan hoy a través del trabajo sahumantino. Con ello pretendo, además de complementar el trabajo de León-Portilla apostando por un estudio filosófico de lo indígena que aún hoy es prácticamente inexistente en el panorama académico — pues si bien hay estudios antropológicos, históricos o incluso estéticos, no hay ningún estudio propiamente filosófico de las obras de Sahagún—, abordar algunos problemas cruciales de la filosofía de la cultura en general. ¿Cómo se da la comprensión e incluso la transformación cultural en un choque de mentalidades, de lenguaje y de representaciones prácticas del universo? ¿Qué clase de procedimientos debían llevarse a cabo para el transvase cultural que suponía la evangelización? ¿Qué particularidades presenta en concreto el proyecto sahumantino a este respecto? Éstas son algunas de las preguntas que desarrollaré a lo largo de este estudio.

B) MÉTODO Y ESTRUCTURA DEL TRABAJO

La presente investigación es un trabajo de hermenéutica filosófica, y, por tanto, pretende cubrir todas las áreas del arco hermenéutico. Es una consideración del texto en sí mismo que remite a la intención y contexto de su autor de modo orientativo, pero que, sobre todo (y es por esto que se trata de una hermenéutica *filosófica* y de un estudio ante todo de filosofía y no de historia o de mera exégesis), se refiera a cómo el propio texto nos interpela ante los problemas filosóficos teóricos y prácticos de nuestros días. Esto significa que intentaré alcanzar una *aplicación filosófica* del texto, en este caso, del *Códice Florentino*. Este último punto es el fundamental: es en función de esta aplicación final que analizaré la semántica y la estructura del texto y que, en los

primeros apartados, contextualizaré históricamente e incluso perfilaré sus motivaciones originales⁴.

Es en función de esta idea que he ordenado los contenidos de este trabajo: el primer capítulo ofrece algunos elementos para vislumbrar al menos a modo de referencia remota la *intentio auctoris*, y es por ello que se tratará el contexto de fray Bernardino de Sahagún, su situación histórica, influencias y posibles motivaciones. Soy consciente, por supuesto, de que ello corre el riesgo de una expectativa psicologista y de presuponer la *forma mentis* del autor en la interpretación de lo escrito; también se enfrenta el peligro de que la justificación histórica del documento parezca limitarnos a una lectura histórico-gramatical y no se preste para derivar de él conclusiones filosóficas o para dialogar de modo actual y vivo con las ideas del autor. También ha de reconocerse, siguiendo a Gadamer, que en realidad esta contextualización histórica está ya dirigida y condicionada por los intereses y prejuicios con los que nos enfrentamos al texto y, por lo tanto, no puede separarse como un apartado plenamente independiente de la aplicación filosófica que se busca desde un inicio⁵. La objetividad de la lectura, sin embargo, está en el paso intermedio: en el análisis e intelección del texto, que es lo que permite descubrir sus implicaciones y apostar a la vez por sus aplicaciones. En este sentido, es la ‘cosa del texto’ gadameriana lo que será interpretado, y sólo a través de ella se interpretarán las intenciones sahumantinas. Es así que el capítulo primero ofrece la biografía intelectual de fray Bernardino, la historia de la recopilación y edición de los textos, algunas observaciones sobre el encuentro entre indios y frailes, la ordenación de los doce libros del códice y una reflexión sobre las motivaciones del mismo.

El capítulo segundo se dedica a penetrar en el propio *Códice*: a analizarlo en sus contenidos y en sus formas, particularmente en su lenguaje y en su ordenación. Así, respecto a los contenidos, se estudiarán los relatos sobre supersticiones y agüeros, sus recuentos naturales y astrológicos, sus dichos sobre el destino, la penitencia y el regimiento de los antiguos mexicanos, sus vicios y virtudes. Y sobre su ordenación, se propondrá la hipótesis de que ésta trasciende a la forma y los objetivos de un ‘calepino’, según lo que habría intentado Sahagún, pues no pretende solamente una compilación terminológica, sino que pretende una asimilación hermenéutica del lenguaje mexicano y, a la vez, la construcción de una propuesta retórica particular.

El tercer y cuarto capítulos son los más extensos y los propiamente filosóficos: se concentran en los temas de retórica y filosofía moral en el *Códice Florentino*, pero también desarrollan reflexiones epistemológicas y hermenéuticas sugeridas por la propia existencia y estructura del códice, así como los presupuestos antropológicos de Sahagún, su postura frente al naturalismo, el problema filosófico del paso de una representación oral y pictográfica al lenguaje conceptual escrito —tema tan estudiado en el estructuralismo y post-estructuralismo— y, ante todo, la idea de conversión y de medicina espiritual que el *Códice* presenta en su tratamiento de la retórica y

⁴ Como es evidente, sigo en esta idea la explicación del arco hermenéutico de Hans-Georg Gadamer, en *Verdad y método*, ed. Ana Agud & trad. Rafael Agapito (Salamanca: Sígueme, 2001). Sin embargo, como se verá más adelante, apuesto por un seguimiento completo del arco hermenéutico y soy menos escéptica de lo que el hermeneuta alemán admitiría respecto a las posibilidades de acceder a la intención del autor.

⁵ Cfr. *Ibid.*

filosofía moral indianas y en la propia propuesta retórico-moral que aquél construye y aplica al mismo tiempo. Como podrá verse, de nuevo el último capítulo exige intersectar las esferas de discurso propias de los dos anteriores, pues, para dialogar con los conceptos de retórica y filosofía moral del documento sahumantino, hace falta un asiduo contraste con los textos clásicos que el propio Sahagún análoga a los indianos; y, para el planteamiento de los problemas filosóficos en la estructura del *Códice*, es de nuevo necesario rastrear sus fuentes y los paradigmas occidentales en la mente del autor. De modo que, de nuevo, y de una manera que el propio acto hermenéutico exige, los apartados de este trabajo se intersectan y son todo menos compartimentos estancos. Lo que se busca, por último, es una comprensión propiamente filosófica, que nunca puede prescindir de la contextualización histórica y del análisis textual, pero que debe trascenderlos, como trataré de destacar en las conclusiones del trabajo.

CAPÍTULO I: CONTEXTO Y MOTIVACIONES DEL CÓDICE FLORENTINO

I.1 BIOGRAFÍA INTELECTUAL DE FRAY BERNARDINO DE SAHAGÚN, O. F. M.

Fue Bernardino un hombre interesante a todas luces, 'de muy buena presencia'⁶, 'virtuoso'⁷ y de tan 'humilde casi oscuro'⁸. Sin embargo, lo más interesante tanto de su personalidad como de su propia vida está sin duda en la obra que nos legó; por ello vale la pena, más allá de la escasez de documentos testimoniales⁹, volver a la persona de Sahagún desde su propia obra, siguiendo una sugerencia de León-Portilla: estudiar al fraile en paralelo con sus textos¹⁰.

Bernardino nace hacia 1499 en la villa de Sahagún, Tierra de Campos, en el reino de León¹¹ y muere 90 años después en la Ciudad de México¹², rodeado de los indios que criaba en el colegio de Tlatelolco¹³. Sobre estas afirmaciones, él mismo ha dejado testimonio; sobre su fecha de nacimiento podemos revisar, entre otros documentos, la carta en la que denuncia a Motolinía ante la inquisición en 1572, donde declara tener 73 años¹⁴. El propio Sahagún aclara en el prólogo de su *Historia Universal de las cosas de Nueva España* su lugar de origen.

Así las cosas, sabemos que la niñez y primera juventud de Bernardino transcurren en la villa de Tierra de Campos, aunque poco sabemos de la familia en que creció¹⁵, salvo que debió 'gozar de

⁶ 'Era este religioso varón de muy buena presencia y rostro, por lo cual, cuando mozo lo escondían los religiosos ancianos de la vista común de las mujeres', en: Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana* (México: Porrúa, 1973), lib. XX, cap. XLVI.

⁷ 'Era tan virtuoso que ninguna cosa le perturbó su espíritu porque desde su tierna edad lo tenía consagrado a Dios', en *Ibid.*

⁸ Jesús Bustamante García, *Fray Bernardino de Sahagún. Una revisión crítica de sus textos* (México: UNAM, 1976), 53.

⁹ 'Por lo mucho que dejó escrito, con testimonios recogidos de los ancianos y sabios indígenas, consta que fue trabajador sin reposo. El método que adoptó en sus pesquisas y lo extraordinario de su obra le han merecido el título de padre de la antropología en el Nuevo Mundo. En cambio, a paradoja sonará que sea relativamente poco lo que él mismo y otros que lo conocieron dejaron dicho acerca de los acontecimientos externos que entretejieron los noventa años de su vida', en: Miguel León-Portilla, *Bernardino de Sahagún: pionero de la antropología* (México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 1999), 57.

¹⁰ 'En sus centenares de viejos folios, al lado de los testimonios indígenas, surge en ocasiones la palabra de Sahagún', en: *Ibid.*, 7.

¹¹ En el reino de León nace también, diez siglos antes, San Isidoro de Sevilla, quien será una influencia paradigmática para Sahagún, como veremos más adelante.

¹² 'Acabó sus días en venerable vejez, de edad de más de noventa años', en: Gerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana* (México: Cien de México, 1997), vol. II, lib. V, part. I, cap. XLI, 381.

¹³ *Cfr. Ibid.*, 382.

¹⁴ *Cfr.* George Baudot, 'Fray Toribio de Motolinía denunciado ante la Inquisición por fray Bernardino de Sahagún', *Estudios de Cultura Náhuatl*, no. 21 (1991): 127-132.

¹⁵ Aunque algunos han hecho conjeturas al respecto, ninguna se sustenta suficientemente. *Cfr.* Ángel María Garibay, 'Proemio general', en Bernardino de Sahagún, *Historia Universal de las Cosas de Nueva España* (México, Porrúa, 1577); & Jesús Bustamante García, *Op. cit.*, 15.

un *status*¹⁶, pues de no haberse criado en el seno de una familia acomodada difícilmente podría haber estudiado en la Universidad de Salamanca antes de tomar el hábito franciscano. Dejar la Universidad de Salamanca será, prácticamente, lo último que hará Sahagún en Europa, pues en tierras españolas pasó apenas treinta años de su larga vida. Así, 'Bernardino de cerca de treinta años de edad, justo en la plenitud de su vida y vigor, debió experimentar entonces una profunda expectativa. Estaba a punto de zarpar hacia ese Nuevo mundo y con él viajaban, además de sus hermanos franciscanos, todos esos indígenas'¹⁷.

El 28 de agosto de 1529¹⁸ zarpa desde Sanlúcar en el puerto de Cádiz, dentro de la expedición dirigida por fray Antonio de Ciudad Rodrigo¹⁹. De la siguiente manera resume breve y concisamente el biógrafo Nicolau D'Olwer la vida de Sahagún antes de la Nueva España:

atrás quedaba el zarpar de Cádiz, la infancia leonesa en las riberas del Cea, junto a los vetustos muros del cenobio benedictino que dio nombre a su villa natal; la adolescencia en la Universidad de Salamanca, y en esta misma ciudad la profesión religiosa para vestir el sayal del *Poverelo*.²⁰

Como agrega Mendieta²¹, '[a] esto se reduce todo lo que sabemos de fray Bernardino en España', a pesar de la poca información sobre 'estos años oscuros'²² de Sahagún —pues nada sabemos de su origen ni de su entorno familiar además de los datos sobre su lugar natal y la fecha aproximada de su nacimiento²³—, alcanzan para inferir datos muy reveladores de estos primeros años de su vida como el hecho de haber sido estudiante salmantino hacia la segunda década del XVI.

Según el criterio de la mayoría de los estudiosos²⁴, el joven Bernardino estudió en Salamanca. Tanto sus años de estudiante así como los anteriores a su arribo a tierras americanas en 1529, no han sido documentados suficientemente. Sumado a esta dificultad está el hecho de que la Universidad salmantina sólo contó con una escribanía y archivos propios a partir de agosto de

¹⁶ Miguel León-Portilla, *Bernardino de Sahagún: pionero de la antropología*, *Op. cit.*, 30.

¹⁷ *Ibid.*, 24.

¹⁸ *Ibid.*, 23.

¹⁹ 'Como en otras ocasiones, embarcó entonces un grupo de frailes, esta vez veinte jóvenes franciscanos, diríamos que reclutados para evangelizar a los indios de la Nueva España. Marchaba al frente otro fraile de mayor edad y ya experimentado, Antonio de ciudad Rodrigo que, tras haber vivido en tierras mexicanas desde 1524, había regresado a España a fines de 1527, con un doble propósito. Uno era obtener de Carlos V se liberara a los indios de los muchos trabajos y vejaciones con que se veían afligidos. El otro consistió en reunir este grupo de misioneros', en: *Ibid.*, 21.

²⁰ Lluís Nicolau d'Olwer, *Fray Bernardino de Sahagún (Serie de Historiadores de América)* (México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia-Comisión de Historia, 1952), 15.

²¹ Cfr. Bernardino de Sahagún, *Historia universal de las cosas de Nueva España*, *Op. cit.*, intro. & lib. I; Jerónimo de Mendieta, *Op. cit.*, lib. V, part. I, cap. XLI; & Alfredo Chavero, *Sahagún* (México: Imprenta de José María Sandoval, 1877).

²² Cfr. Jesús Bustamante García, *Op. cit.*, 14.

²³ Cfr. *Ibid.*, 14 & 15.

²⁴ Cfr. *Ibid.*, 16; & Manuel Ballesteros, *Vida y obra de fray Bernardino de Sahagún* (León: Institución 'Fray Bernardino de Sahagún'-CSIC, 1973), 34.

1530²⁵. Es a partir de esta fecha que tanto los libros de matrícula y registro de estudiantes se regularizaron. Sin embargo, gracias a su primer biógrafo, Gerónimo de Mendieta, sabemos que ‘siendo estudiante de Salamanca, tomó el hábito de religión en el convento de San Francisco de aquella ciudad y enseñado bastantemente en las letras divinas, pasó a esta Nueva España...’²⁶. Coinciden los biógrafos de Sahagún en que primero llegó a Salamanca y después tomó el hábito franciscano, lo que lleva a pensar que tuvo un primer interés solamente intelectual.

La Universidad de Salamanca, fundada en el reinado de Alfonso IX a principios del siglo XIII, era, para la segunda década del siglo XVI —cuando Sahagún ingresó en ella—, uno de los principales focos culturales de Europa²⁷. En este sentido, Bernardino debería considerarse un estudioso de la talla de Alonso de la Veracruz, Antonio de Santo Domingo, Juan de Ribera, Tomás de Chaves, Bartolomé de Ledesma o Pedro de Pavria²⁸. Sin embargo no se le ha incluido en la lista de estos grandes pensadores ni ha sido juzgado como un intelectual; más bien se le ha considerado sólo como misionero. Es un hecho que los estudios no ocuparon un lugar central entre los franciscanos, sobre todo al comenzar el XVI español, en que muchos en la orden tuvieron incluso que negarse a recibir grados universitarios porque contrariaban la humildad y la pobreza; asimismo, varios catedráticos franciscanos se retiraron de las cátedras públicas limitándose a las conventuales²⁹. Andrés Martín explica este conflicto y su polarización:

lucha en el seno de la orden entre los espirituales exagerados y los amigos de la evolución, necesaria en todos los aspectos; entre el amor a la ciencia y el cultivo de las virtudes evangélicas; entre el estudio y la mística; entre la obediencia absoluta y el espíritu de hipercrítica; entre el ideal evangélico y el apostolado de la docencia.³⁰

Ante esta lucha entre los franciscanos, en Salamanca la aplicación de las reformas religiosas potenciadas por el cardenal Francisco Ximénez de Cisneros generó conflictos entre las líneas rigoristas y las reformadoras³¹. Pese al clima religioso de Salamanca, el convento de San Francisco en esta ciudad conservó su larga tradición de estudio general vinculado a la universidad salmantina, como lo explica Bustamante:

Por todo ello es un hecho muy destacable que, si entre 1521 y 1525 se retiraron los franciscanos como profesores oficiales de las universidades de Valencia y de la

²⁵ Cfr. José Luis Fuertes Herreros, *Estatutos de la Universidad de Salamanca, 1529: mandato de Pérez de Oliva, rector* (Salamanca: Universidad de Salamanca, 1984), 77-78.

²⁶ Jerónimo de Mendieta, *Op. cit.*, lib. V, part. I, cap. XLI, 32.

²⁷ Miguel León-Portilla, *Bernardino de Sahagún: pionero de la antropología*, *Op. cit.*, 32.

²⁸ Cfr. Juan Belda Plans, ‘Discípulos ilustres de la Escuela Salmantina’, en: *La Escuela de Salamanca* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000), 198.

²⁹ Cfr. Melquíades Andrés Martín, *La teología española en el siglo XVI* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos², 1976), vol. I, 88-98; & Manuel Castro y Castro, *La Provincia franciscana de Santiago. Ocho siglos de historia* (Santiago de Compostela: Liceo Franciscano, 1984), 111-113.

³⁰ Melquíades Andrés Martín, *Op. cit.*, 88.

³¹ Cfr. Jesús Bustamante García, *Op. cit.*, 16-21.

propia Alcalá, la vida intelectual activa de San Francisco de Salamanca perdurase durante todo el período peninsular de fray Bernardino de Sahagún.³²

Estando el convento de San Francisco incorporado a la universidad, los alumnos y catedráticos seguían el plan de estudios de la misma. 'Esto no obstante, simultáneamente, tenían clases complementarias en el convento'³³. Habrá que tener en cuenta en este marco de la formación sahumantina, que durante la baja Edad Media (siglos XIV y XV) se produjo una grave decadencia de la teología escolástica que había permanecido estable hasta entonces³⁴. Este hecho afectaría el desarrollo académico de las universidades españolas entonces y después. De lo que se trataba, nos dice Juan Belda Plans³⁵, era de purificar la teología escolástica medieval de los graves defectos de que adolecía y enriquecerla con los nuevos logros filológicos y culturales del humanismo. Según algunos especialistas, entre los males introducidos en la escolástica medieval estaban 'la degeneración lingüística, en su mal dialéctico, y, por fin, en su método científico y pedagógico incorrecto'³⁶. Estos defectos y excesos de la escolástica medieval y bajo-medieval serían criticados principalmente por los franciscanos observantes, hermanos de orden de nuestro fraile.

Es importante tener en cuenta este hecho en el desarrollo ulterior de este trabajo, puesto que las críticas franciscanas a la teología escolástica influirán en la teología renovada que casi seguramente profesó Bernardino. Esta teología renovada argumentaba que la preponderancia de las formalidades lógicas había conducido al descuido de los temas serios del trabajo teológico, así como la distracción en sutilezas oscuras e inútiles había ya provocado alejamiento de la fe y de las cuestiones vivas y actuales que afectaban al hombre cristiano. Asimismo criticaban los discursos y enseñanzas de los teólogos decadentes, pues habían fallado en sus intereses esenciales con discursos largos, aburridos e inoportunos sobre aquellas cosas que 'ni los más jóvenes pueden asimilar ni los mayores soportar'³⁷. La caída de la escolástica provocaría las reacciones de grupos místicos y pastorales³⁸. Para cuando Bernardino de Sahagún estudia en Salamanca, la primacía de la mística y la práctica pastoral había ya permeado el ambiente

³² Cfr. *Ibid.*, 21.

³³ Cfr. Manuel Castro y Castro, *Op. cit.*, 113.

³⁴ 'Fundándose en argumentos filosóficos y en el *magíster dixit* más que en la palabra divina, en los concilios y en los santos padres, la teología decae lamentablemente en el XV', en: Ricardo García Villoslada, *Raíces históricas del luteranismo* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1976), 97.

³⁵ Cfr. Juan Belda Plans, *Op. cit.*

³⁶ *Ibid.*, 7.

³⁷ Cfr. Marcel Bataillon, *Erasmus y España* (México: Fondo de Cultura Económica, 1966). Como explica Belda Plans, Gerson había insistido 'el cultivo de una fe sencilla y piadosa, y en el estudio de la sagrada escritura en un clima de piedad y penitencia. Junto a ello exige la apropiación subjetiva y la aplicación pastoral [práctica] de las verdades de la fe [...] En su opinión la Escolástica, la mística y la pastoral son como las tres partes de la teología que no se deben separar sino que tienen que unirse para formar una sola realidad' (*Op. cit.*, p. 9). Es importante destacar que la biblioteca de la Santa Cruz contaba con un ejemplar de la obra completa de Juan Gerson editada en 1517.

³⁸ El caso de Domingo de Soto, portador de una cierta corriente de reforma teológica, consideró la purificación y renovación de la teología. Asimismo, Juan Gerson, canciller de París, alzó la voz contra esta decadencia.

teológico casi por completo³⁹ y las nuevas corrientes daban mayor preponderancia a la espiritualidad y afectividad de la teología mística, privilegiando la voluntad y la caridad frente a la razón⁴⁰.

De manera que para principios del XVI la teología se encontraba dividida en dos escuelas rivales —la tomista y la escotista— identificadas con dos órdenes religiosos: dominicos y franciscanos. Al aparecer, con el novedoso enfoque de la Escuela nominalista se reconfigura el panorama teológico escolástico, que se dividió en dos corrientes principales: la *Via Antiqua* o *Realista*, dentro de la cual se incluyen las escuelas medievales tradicionales tomista y escotista; y la *Via Moderna* o *Nominalista*, que abarca las tendencias de este signo con diverso grado de fidelidad al modelo original. La fundación de la escuela salmantina no es ajena a esta dialéctica en cuestiones teológicas ni tampoco a las críticas humanistas de la decadencia escolástica. Se trata de una degeneración lingüística, pues el humanismo de la época, en el que los valores estéticos y estilísticos eran fundamentales, criticó el estilo latino bárbaro e inculto con el que escribían los escolásticos y la aridez y monotonía de sus exposiciones.

En este sentido el propio método escolástico de la *quæstio* implicaba la monotonía estilística y la aridez estética de sus discursos. Vale la pena aventurar que Sahagún, franciscano, intentaría, quizás también por estas razones, una nueva metodología en que la práctica también es teología y las formas discursivas cobran importancia vital. Nuestro autor seguramente tuvo noticia de esta pugna teológica y no fue un punto accidental durante su formación universitaria, pues, como puede verse en sus posteriores trabajos en la Nueva España, el cuidado en los valores lingüísticos, estéticos y estilísticos fue imprescindible en el buen desarrollo de sus *Sermonarios*, *Postilla* y *Psalmodia cristiana*.

Como ya he dicho, el nominalismo fue otra de las influencias que invadían el ambiente cultural hacia finales del siglo XV. El siglo XVI heredaría de esta corriente el pesimismo racional y la preponderancia de lo experimental frente a lo especulativo⁴¹. Estos dos aspectos, fundamentales en la degradación paulatina que fue sufriendo la teología escolástica para estos tiempos, también pudieron influir en Sahagún. Recordemos que nuestro autor tuvo en la biblioteca de la Santa Cruz al menos dos obras de Vitoria, entre ellas las *Relectionum Theologicarum*, y de John Maior su *Quartus Sententiaru* en la edición de 1509⁴². En el fondo, el problema de esta degradación teológica

³⁹ Naturalmente, sería demasiada especulación sostener que Sahagún conoció esta interpretación de Gerson. Sin embargo, es un hecho que la crisis de la teología escolástica y el humanismo salmantino debieron dirigir a Bernardino hacia una concepción más abierta y, sobre todo, práctica de la teología. Cfr. Martin Grabmann, Matthias Joseph Scheeben & David Gutiérrez, *Historia de la teología católica: desde fines de la era patristica hasta nuestros días* (Madrid: Espasa Calpe, 1940), 141 & 142.

⁴⁰ En este sentido encontramos, principalmente, a los franciscanos, como Enrique Herí (†1477), pero también cartujos como Dioniso de Rickel ‘el Cartujano’ (†1471) y Nicolás Kempf de Estrasburgo (†1497). Cfr. *Ibid.*, 149.164-166.

⁴¹ Cfr. Virginia Aspe Armella, ‘Sobre la guerra y la paz en Jean Charlier Gerson’, en: *Memorias del XIV Congreso Internacional AFILOMEX* (Mazatlán: en prensa, 2007).

⁴² En el apartado I.2 aparece un listado más extenso sobre el acervo de esta biblioteca. Para saber más sobre el tema, cfr. Miguel Mathes, ‘Santa Cruz de Tlatelolco: la primera biblioteca académica de las Américas’ (México: Secretaría de Relaciones Exteriores, 1982).

estaba en el tema de los universales y su solución nominalista. A partir de la influencia nominalista, el carácter científico de la teología quedaba comprometido, negándole peso a la razón en el campo de la comprensión teológica frente a la fe del dato revelado, se proclamaba la separación fe-razón y con ello se iba cayendo en cierto fideísmo. Pero, ¿cómo influiría esto en el Sahagún del XVI? Nuestro autor, por supuesto, confiaba también en las armas de la razón, pero, sobre todo, confiaba en la persuasión retórica, cuya práctica implicaba todas las capacidades del hombre, intelectuales y volitivas. El brote nominalista, que afirmaba que la revelación y la fe no podían entenderse por la razón humana, va provocando un deslizamiento de la teología hacia las cuestiones morales y prácticas del cristianismo, e incluso hacia cuestiones sociopolíticas. Sahagún acogió fácilmente este pesimismo racional que desembocaba en un optimismo voluntarista, favorecido por su espiritualidad franciscana.

A decir verdad, la influencia que el nominalismo pudo ejercer en Bernardino de Sahagún es indirecta y quizás lo hizo desde dos vertientes: por un lado, a partir del humanismo cristiano del XVI y, por otro, de un nominalismo propiamente ockhamiano proveniente también de su espiritualidad franciscana (aunque su convicción sobre la prioridad de la voluntad frente a la razón se centró en la antropología y no alcanzaba los excesos ockhamianos que proclamaban la omnipotencia absoluta y, por lo tanto, la arbitrariedad de la voluntad divina). Sin embargo, el influjo de esta vía en el fraile español es más una actitud; es decir, no se trata tanto de una herencia de contenidos, sino de un espíritu de modernidad y apertura que otorgaba prioridad a los términos y, como veremos, a los discursos frente a los conceptos.

Ante todas estas pugnas y divisiones, influencias diversas y complejidades epistémicas, Vitoria, fundador de la escuela de Salamanca, tuvo en mente un proyecto universal e independiente en el que no se privilegiara a una sola orden religiosa o a un solo maestro. Por ello, en medio de un clima en el que el desplome de la teología escolástica de la baja Edad Media era inevitable⁴³ y la influencia nominalista había permeado las principales universidades europeas, juzgó necesaria una revisión de la teología y, en consecuencia, también de muchas otras ciencias, como la filosofía, filología e historia en la Universidad de Bernardino. La escuela de Salamanca previno desde su fundación la apertura intelectual, cuestión que le tocaría vivir a Sahagún en carne propia. Vale la pena remarcar, sin embargo, que, además, el sector de las observancias fue el que planteó una lucha más decidida frente a una teología esclerotizada, cada vez más inservible como para conseguir una revitalización profunda de la vida cristiana y religiosa. En tal sentido se

⁴³ De entre las principales enfermedades de la teología bajomedieval, nos dice Belda Plans, destacan: 'un cierto racionalismo filosófico (dialecticista o metafísico), con el consiguiente descuido de las fuentes teológicas (Sagrada Escritura, SS. Padres) y de la temática del trabajo teológico; por la parte humanista se incurre, al intentar rectificar, en otro tipo de racionalismo crítico-filológico o gramatical (como consecuencia de un nuevo estilo de estudiar las fuentes), igualmente pernicioso. Pero por el otro lado, como reacción a lo anterior, muchos autores se refugian en una especie de teología práctica de cuño pastoral o místico, desentendiéndose de alguna manera del abuso de elaboración racional, y buscando una teología más apegada a la vida cristiana (frente al dominio de la razón, un predominio de la voluntad y del amor). En segundo lugar la lucha entre Escuelas Teológicas rivales, que hace perder en gran medida el espíritu científico de búsqueda desinteresada de la verdad, incurriendo en marcadas banderías humanas [...] y, por fin, el lenguaje latino bárbaro y desmañado, o también la aridez y sequedad del estilo formal escolástico, poco atractivo para una cultura en cambio que tenía en alta estima los valores estéticos y estilísticos', en Juan Belda Plans, *Op. cit.*, 21 & 22.

propone una nueva teología que discurre casi en paralelo con la Escolástica decadente; de manera que se puede distinguir una teología escolástica especulativa y otra espiritual: la primera se cultiva en las universidades y estudios generales, mientras que la segunda, en los conventos reformados y observantes. La espiritual se caracteriza por seguir un camino afectivo y vivencial hacia el fin propio de la ciencia teológica: conocer y amar a Dios en humildad, obediencia, oración y devoción⁴⁴.

Jesús Bustamante insiste en la libertad y solidez que gozaron en sus estudios los franciscanos formados en Salamanca. Los franciscanos vivían en libertad doctrinal, sin autores impuestos: ‘unos eran escotistas; otros occamistas, y no faltaban partidarios de San Buenaventura’⁴⁵; más que de una escuela teológica en sentido estricto, se vivía un clima intelectual particularmente franciscano, lo cual permitió a estudiantes de la orden ser especialmente permeables a las nuevas corrientes del humanismo rompiendo el modelo de una teología única por el de una teología completa.

A principios del siglo XVI la estructura de las cátedras y la enseñanza en Salamanca era la siguiente: dos cátedras mayores, de Prima y de Vísperas, en las que se comentaban las *Sentencias* de Pedro Lombardo; una cátedra de Biblia en que se comentaba el Antiguo y Nuevo Testamento (un año cada uno); y dos cátedras menores de Santo Tomás y de Escoto. A partir de 1508 se añade una tercera cátedra menor de Nominales. La formación teológica fundamental se impartía en las cátedras mayores, donde se explicaba a un autor neutral, ajeno a las Escuelas Teológicas. Después cada alumno podía escoger una de las tres vías en complemento a su formación teológica básica: tomismo, escotismo, nominalismo. De manera que para cuando Bernardino asiste a la universidad, tendría la oportunidad de conocer las tres vías filosóficas principales de la época. Lo que es más, estudiarlas sin privilegiar alguna de ellas, pues era común entre los franciscanos de la época abrirse a un modelo de teología completa, en el que debían colaborar y tolerarse las tres escuelas o vías. Sahagún vivió un clima de profunda renovación intelectual⁴⁶.

Una actitud fundamental del Humanismo es la actitud crítica ante la cultura y los métodos científicos anteriores, de manera que se aplicara a fondo una revisión de toda la tradición científica precedente. La visión global y unitaria de la ciencia en la Edad Media tiende a perderse y se desmiembra en una pluralidad de disciplinas autárquicas. La renovación de la teología era la meta de la mayoría de los humanistas. La crítica que hacía el naciente humanismo a la teología escolástica decadente de la baja Edad media puede resumirse en los siguientes presupuestos que vale la pena remarcar en su relación con el trabajo sahumantino. Los siguientes presupuestos

⁴⁴ ‘casi todos (reformados y humanistas principalmente) coinciden en reprochar a la Teología Escolástica su inutilidad para la vida cristiana; su excesivo carácter teórico, especulativo, dialéctico-filosófico (es una teología de análisis verbales, de relaciones filosóficas, de cuestiones posibles); su separación de las fuentes reveladas. Un segundo orden de objeciones es más de índole literaria, aunque relacionado con lo anterior: se protesta contra la forma inelegante, árida, rústica, llena de barbarismo y solecismos, de palabras como aseitas, perséitas, haecéitas, ut quo, formaliter, virtualiter, etcétera; de planteamientos como probatur, confirmatur, obiicitur, nego, distingo, y así sucesivamente; esto es, una teología demasiado o exclusivamente orientada en base filosófica y racionalista’, en *Ibid.*, 43; & *cfr.* Melquíades Andrés Martín, *Op. cit.*, vol. I, 257.296-302.

⁴⁵ Jesús Bustamante García, *Op. cit.*, 22.

⁴⁶ *Ibid.*, 23.

demuestran la influencia humanista en Sahagún: 1) rescate del arte lingüístico, 2) investigación crítica de las fuentes, 3) método histórico-filológico y 4) acercamiento entre lógica y retórica.

1) El rescate de la claridad y elegancia de los antiguos en el arte lingüístico: ya se ve en el prólogo al libro VI del *Códice Florentino* sobre retórica y filosofía moral, en que nuestro autor atribuye el progreso de las naciones al arte retórico de los sabios⁴⁷. Dedicaré algún apartado posterior de este trabajo a un elenco de influencias en la idea de Retórica de Sahagún, entre las cuales destaca Cicerón. Por otro lado, notemos que los 'primores de la lengua indiana' y sus 'delicadezas' tienen valor 'humano'⁴⁸ en sí mismas, aunque son también instrumento para demostrar la capacidad de los indios.

2) La investigación crítica de las fuentes: es decir, no se quiere investigar de segunda o tercera mano, sino de las mismas fuentes. Desde esta perspectiva, vale la pena recordar el prólogo al libro II del *Códice Florentino*, donde el propio Sahagún autoriza su obra explicando su método de trabajo y en donde subraya que ha sido información recabada de primera mano, a partir de las entrevistas con los ancianos sobresalientes de México, Tepepulco y Texcoco⁴⁹.

3) En lugar del predominio de la autoridad, el derecho a la opinión personal: para el humanismo se volvió fundamental defender, dando razones, la propia opinión frente a la influencia de la autoridad. Esta característica es importante, pues, desde una perspectiva filosófica, la obra sahumantina ha sido muy criticada por carecer de referentes bibliográficos, notas, citas o algún comentario de autoridad. Salvo algunas referencias, como la que hace a San Agustín en el prólogo al libro VII o el breve comentario sobre Aristóteles y Platón en el VIII, nuestro autor ha preferido emitir sus propios juicios a partir de hechos concretos. Al parecer, esta omisión responde a su espíritu humanista y no a una presunta ignorancia o descuido.

4) El método histórico-filológico frente al procedimiento lógico: la petición unánime era eliminar el método escolástico tradicional, con sus distinciones, definiciones, divisiones y suposiciones. En su lugar debería establecerse un procedimiento libre, especialmente la Retórica. Esta es una característica evidente en toda la obra de Sahagún, quien ha promovido una conversión retórica basada en la propia historia indiana frente a una lógico-demostrativa, universal⁵⁰.

5) El acercamiento entre lógica y retórica dentro de un nuevo ideal educativo: los humanistas toman la retórica como modelo y aplican este método a todas las disciplinas porque les interesa destacar ante todo el aspecto de arte, de utilidad, de eficacia para la enseñanza y la discusión. Lo cual, en el campo teológico, enlazará con ese concepto práctico y vivencial de la teología que propugnaba el humanismo cristiano. La doctrina aristotélica, por ejemplo, se interpreta desde

⁴⁷ *Ibid.*, 314.

⁴⁸ Cfr. Bernardino de Sahagún, *Códice Florentino (Manuscrito 218-20)* (México, Archivo General de la Nación, 1979); & *Id.* (edición facsimilar de la Colección Palatina en Biblioteca Medicea Laurenziana en Florencia), prol. lib. VI, fol. 1v. En adelante, lo citaré como *CF*. También: Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de nueva España*, eds. Alfredo López Austin & Josefina García Quintana (México: CONACULTA, 2000), vol. II, 473.

⁴⁹ Cfr. *CF.*, prol. lib. II, fol. 55v-56.r; *Historia general de las cosas de nueva España*, ed. cit., vol. I, 129-132.

⁵⁰ Cfr. Sandra Anchondo Pavón, 'Ilhuicayotl iuan mitlancayotl. Transculturaciones teológicas en la obra de fray Bernardino de Sahagún', en: *Más allá cristiano: siglos XVI, XVII y XVIII* (México, UNAM, 2007), 93-107.

Cicerón, Quintiliano y los retóricos, que, como ya he mencionado, expondré después en sus relaciones con la retórica sahaduntina. Hay preponderancia de la *inventio* y los *loci*. El nuevo método propuesto por el humanismo serviría para encontrar (*inventio*) los lugares de argumentación y para estar en condiciones de apreciar su valor y saber adaptarlos a las circunstancias (*iudicium*). En este sentido, podemos argüir el interés de nuestro autor por indagar los lugares comunes en la retórica mexicana y la oportunidad en el uso de los discursos.

La teología debía volver a su forma simple y sencilla, a la pura y auténtica Palabra de Dios. Sin embargo, el método retórico-gramatical, en su aspecto histórico-crítico-filológico, conllevaba otras dificultades al no poder proporcionar una comprensión dogmática adecuada de las fuentes de la fe y caer en superficialidades de forma.

Ha de señalarse que nuestro autor vivió cerca de noventa y un años, de 1499 a 1590. Un tercio los pasó en España y más de sesenta en México. 'Los de España fueron de formación. Los de México los dedicó básicamente a tareas de evangelización ya que, por encima de todo, era un misionero franciscano'⁵¹.

La primera misión de frailes franciscanos, el llamado 'Grupo de los Doce' encabezado por fray Martín de Valencia, arribó al puerto de San Juan de Ulúa en junio de 1525. Esta misión en específico tenía como objetivo cumplir con la exhortación directa de su ministro general, fray Francisco de los Ángeles Quiñones: 'vuestro cuidado no ha de ser de guardar ceremonias ni obligaciones, sino la guarda del Evangelio y Regla que prometisteis'⁵². Como es claro, la tarea de los primeros franciscanos en el territorio novohispano venía en consonancia con las inclinaciones de la orden, las asunciones de una renovada teología y el ambiente cultural que imperaba en la época en Europa. Como bien lo menciona Francisco Morales:

Nuestros pueblos recibieron los primeros impulsos evangelizadores bajo una religiosidad poco complicada y más cercana al modelo de la primera Iglesia que los frailes proponen con frecuencia como ideal de evangelización. Posteriormente, esta religiosidad se hace más externa o, para utilizar el vocablo de fray Juan de Torquemada, más 'ceremoniática'.⁵³

Entre este grupo selecto de doce misioneros se encontraba fray Toribio de Benavente 'Motolinía', quien llegó a ser guardián del convento de Tlaxcala, lugar donde escribió *su Historia de los indios de la Nueva España*. Motolinía cuenta las dificultades que pasaron los primeros misioneros para introducir la nueva fe, ya que a los indios 'les era gran fastidio oír la palabra de Dios y no querían entender en otra cosa sino en darse a vicios y pecados dándose a sacrificios y fiestas'⁵⁴. Relata el fraile también las primeras confusiones que surgían debido a las semejanzas externas

⁵¹ Miguel León-Portilla, *Bernardino de Sahagún: pionero de la antropología*, *Op. cit.*, 1.

⁵² Esta encomienda es citada por fray Gerónimo de Mendieta, *Op. cit.*, lib. II, cap. IX.

⁵³ Francisco Morales, 'Franciscanos y mundo religioso en el México virreinal: algunas consideraciones generales', en *Franciscanos y mundo religioso en México*, eds. Francisco Morales & Elsa Cecilia Frost (México: UNAM, 1993), 24.

⁵⁴ Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España* (Barcelona: Linkgua Ediciones S. L., 2009), 32.

entre los rituales paganos —fuertemente arraigados en las costumbres de los nativos— y los ritos cristianos que pretendían enseñar los misioneros. Explicó también la imposibilidad que tenían los misioneros para diferenciar y comunicar los sentidos de los sacramentos y las creencias religiosas:

En muchas de sus fiestas tenían costumbre de hacer bollos de masa, y éstos de muchas maneras, que casi usaban de ellos en lugar de comunión de aquel dios cuya fiesta hacían, pero tenían uno que más propiamente parecía comunión, y era que por noviembre [...] hacían unos tamales, que son unos bollos redondos, y estos cocían en agua en una olla [...] y también cantaban y decían que aquellos bollos se tornaban carne de Tezcatlipoca [...] comían aquellos bollos en lugar de comunión.⁵⁵

Motolinía se había percatado ya de la importancia de comunicarse con los indios en su propia lengua e incluso hace notar que la evangelización pudo dar verdaderos frutos cuando ‘Los predicadores se comenzaron a soltar algo en la lengua y predicaban sin libros’⁵⁶. Sin embargo, esta empresa comunicativa no sería posible sino hasta 1547 con la gramática de la lengua náhuatl de Andrés de Olmos, titulada *Arte de la lengua mexicana*. Andrés de Olmos fue también quien hizo el primer esfuerzo por recopilar los testimonios de los *Huehuetlahtolli*, ‘maneras de hablar que tenían los viejos en sus pláticas antiguas’, y que más tarde corregiría y publicaría Juan Bautista Viseo en 1600. De Olmos hizo un primer esfuerzo por traducir los discursos de los antiguos mexicanos, pero lo hizo ‘no a la letra, sino limitándose a conservar su sentido’⁵⁷.

La obra lingüística e historiográfica de De Olmos se vería complementada en 1555 con la escritura del *Vocabulario castellano-mexicano* de fray Alonso de Molina, quien vivió desde temprana edad en la Nueva España, por lo que prácticamente creció como un niño bilingüe; sus biógrafos mencionan que aprendió rápida y fácilmente la lengua y los hábitos de los nativos, por lo que incluso sirvió de intérprete para el grupo de los primeros doce franciscanos llegados a América. Molina mostró un particular interés por el saber y la cultura, como explica Hernández de León-Portilla:

podría decirse que fue el primer hijo de la tierra formado en el humanismo renacentista trasplantado a Nueva España y por ello el protohumanista mexicano. Escribió mucho y casi todo en náhuatl, consciente del papel crucial que la vida le pidió, el de servir de intérprete de la Orden y el de ser puente entre dos lenguas y culturas.⁵⁸

Fray Alonso de Molina cayó en cuenta de que la comunión en una misma lengua entre misioneros y nativos propiciaría ‘un espacio de pensamiento común entre dos culturas muy diferentes pero con un proyecto común a futuro, tanto en el plano divino de salvación como en el humano de

⁵⁵ *Ibid.*, 33.

⁵⁶ *Ibid.*, 37.

⁵⁷ Josefina García Quintana, ‘Exhortaciones del Padre que así amonesta a su hijo casado’, *Estudios de Cultura Náhuatl*, no. 13 (1978): 49-67.

⁵⁸ Ascensión Hernández de León-Portilla, ‘Fray Alonso de Molina y el proyecto indigenista de la Orden Seráfica’, *Estudios de Historia Novohispana*, no. 36 (2007): 74.

compartir el orden novohispano⁵⁹. Es por esto que la primera y más evidente justificación al trabajo que desarrolló posteriormente es, como él mismo lo menciona en el inicio de su *Confesionario mayor de la lengua mexicana y castellana* de 1569:

[La de] hacer una obra útil y provechosa [...] para lumbre e instrucción de los ministros de la Iglesia y utilidad de los naturales y los dichos Ministros sepan los propios y naturales vocablos que se requiere saber para preguntar y entender en la administración del Sacramento de la Penitencia.⁶⁰

Fray Alonso de Molina pretendía volver comunes los sentidos de las palabras tanto para los frailes como para los nativos y así reducir la equivocidad que surgía a raíz de la mediación de los intérpretes. Como puede verse, los esfuerzos de los primeros misioneros franciscanos estuvieron encaminados al aprendizaje y la comprensión de la lengua nativa de los indios con el fin de comunicar el Evangelio y lograr introducirse en una cosmovisión que les era por completo ajena:

Los franciscanos iniciaron su trabajo, muy naturalmente, por el aprendizaje de las lenguas aborígenes. Pero, aunque todos lo hayan intentado, no todos lo lograron. [...] otros frailes como Pedro de Gante, Motolinía, García de Cisneros, Juan de Ribas o Luis de Fuensalida [...] pudieron en poco tiempo no sólo predicar en náhuatl, sino incluso escribir en esta lengua.⁶¹

Fue este el ambiente cultural que Bernardino de Sahagún encontró a su llegada a tierras aztecas. Arribó a la Nueva España en 1529 como parte del segundo grupo de misioneros que fray Antonio de Ciudad Rodrigo mandó a territorios americanos. A su llegada al Valle de México, se encontró con una ciudad de contrastes, en *fiebre constructiva*⁶² a la vez que *destruktiva*, tratando de sustituir los templos 'del demonio' por edificaciones europeas. Sin embargo, Sahagún conoció por ruinas la grandeza del *teocalli mayor*,⁶³ apreciando, seguramente desde el primer instante, la suntuosidad de los templos de estos pueblos y por consiguiente también las dificultades para suplantar los dioses en cuyo honor habían levantado tan asombrosos monumentos. Dichas dificultades no tardaron en ser proclamadas por Sahagún, quien, contra el optimismo de fray Toribio de Benavente, alerta en poco tiempo a los misioneros sobre la poca profundidad de las conversiones. La fe que encuentra propagada entre los indios de la Nueva España no es una fe profunda y arraigada, pese a la extensión de las conversiones, las adhesiones en masa, los bautizos a miles de idólatras, ya que no existe el abandono de los ritos y creencias ancestrales. Bernardino se encuentra preocupado y procede de manera aparentemente contradictoria: por un lado, rechazando la destrucción indiscriminada de las antiguallas de los naturales y, por otro, denunciando la urgencia de una nueva y verdadera conversión. Fray Juan de Torquemada recoge

⁵⁹ *Ibid.*, 77.

⁶⁰ Alonso de Molina, 'Confesionario mayor de la lengua mexicana y castellana (1569)', 4ª ed. facsimilar, *Boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas*, ene-jun (1972): 2.

⁶¹ Elsa Cecilia Frost, 'Un fraile manso, humilde y pobre', en: *Franciscanos y mundo religioso en México*, *Op. cit.*, 32.

⁶² Lluís Nicolau d'Olwer, *Op. cit.*, 15.

⁶³ Pasaje descrito por Juan de Torquemada, *Op. cit.*, lib. VIII, part. XI.

en su *Monarquía Indiana* el testimonio del asombro de Sahagún ante los vestigios de la antigua cultura:

Hablando de la hermosura, grandeza y sumptuosidad de este celeberrimo templo, aunque malo por ser del demonio, dice estas palabras [...] Había mucho que ver en los edificios de este templo; la pintura de él tenía mucho que ver, y yo le hice pintar en esta ciudad de México, y lleváronmela a España por cosa muy digna de ver y no lo he podido más haber [...] y aunque en pintura parecía tan lindo, lo era mucho más y más visto el edificio.⁶⁴

Era, como testimonia Torquemada, un hombre que desde el principio se interesó por comprender la nueva cultura. Sin embargo, ya sabía para entonces, y era ésta su preocupación, que no resultaba nada fácil desentrañar las formas de pensar y vivir de los indígenas y que, pese a su anhelo por edificar una verdadera cristiandad como la de los primeros cristianos en estas tierras, existía la innegable dificultad del desconocimiento del alma y la cultura de los indios, condición indispensable para convertir a estos naturales.

Para 1520, Salamanca era un centro sensible a las noticias del Nuevo Mundo. De ahí que, por haberse educado en esta casa de estudios, es muy probable que Bernardino conociera al menos las *Cartas de Relación* de Hernán Cortés⁶⁵; pero era más probable todavía que supiera de los preparativos que su orden estaba llevando a cabo para asumir la misión americana. América, sin embargo, no dejó de sorprenderlo. A sus treinta años de edad, Bernardino llegaba a las ruinas de México-Tenochtitlan, lugar de contrastes y de intrigas políticas, pero sobre todo de lucha contra la persistente religión indígena e intentos de adoctrinamiento cristiano. A pesar de que llegaba ocho años después de la caída del gran imperio mexica, el cristianismo que encontraba le parecía aún superficial. Llegado desde lejos y habiéndose hecho a la idea de encontrar un cristianismo bien asentado, es casi natural que se convirtiera en el primer crítico de esta empresa evangélica.

A la llegada de Sahagún a la Nueva España, se habían implementado ya variadas técnicas de evangelización para los naturales. La enseñanza del español y el catecismo por medio de gráficas y ceremonias fue el método más empleado; sin embargo, este sistema no pudo crear un grupo de indígenas capaces de ayudar en la difusión del evangelio o preparados para distinguir entre lo aceptable y lo inaceptable de su antigua cultura⁶⁶. Por otro lado, sucedía que el sistema de conversión basado en el catecismo y ceremonias no resultaba adecuado para la conversión de las clases altas de la sociedad mexicana, con más elevados niveles de cultura, porque este sencillo sistema no los reconocía como miembros privilegiados. Así las cosas, Pedro de Gante, Juan de Tecto y Juan de Ahora aprendieron la lengua mexicana e iniciaron en Texcoco las clases para alumnos selectos, pertenecientes a estas clases privilegiadas hacia 1523, abriendo con ello una larga historia de intentos similares. El 20 de marzo de 1524 Cortés dictó en sus *Ordenanzas* que los hijos de caciques y nobles recibirían instrucción especial; en 1525, por carta fechada el 15 de diciembre, el oidor Rodrigo de Albornoz escribe a la Corona sus inquietudes sobre la educación

⁶⁴ *Ibid.*, lib. III, 219.

⁶⁵ Impresas a partir de 1522 numerosas veces y prohibidas hasta 1527.

⁶⁶ *Cfr.* Miguel Mathes, *Op. cit.*, 13-14.

de los indígenas solicitando apoyo para establecer un colegio donde se estudiase gramática, filosofía y otras materias; y, el 9 de noviembre de 1526, se emitió una cédula Real que autorizaba la instrucción de veinte caciques que luego serían remitidos a España⁶⁷.

Pese a su fracaso, estos intentos sentaban las bases de lo que en 1527 sería el colegio de San José de los naturales inaugurado por Pedro de Gante en San Francisco, el cual impartía clases de latín, castellano, gramática y filosofía a los naturales. Sin embargo, éste sólo contaba con los libros de los frailes y, en consecuencia, la enseñanza se daba a través del dictado. Pocos años después, fray Juan de Zumárraga, para entonces obispo de México, reportaba a la Corona los programas educativos que se llevaban a cabo en los conventos novohispanos. Sin embargo, insatisfecho aún con los resultados, insistió en la necesidad de la ordenación de un clero nativo para la verdadera inculturación indígena. Esto no se logró, aunque sí pudo abrir las puertas del colegio de Santa Cruz de Tlatelolco en 1536:

El 6 de enero de 1536, el virrey Antonio de Mendoza, los frailes Juan de Zumárraga, Sebastián Ramírez de Fuenleal, García de Cisneros, Bernardino de Sahagún, Arnaldo de Basacio y otros dignatarios más oyeron misa en la iglesia de San Francisco, oficiada por el tesorero de ésta, el doctor Rafael Cervantes. Después en solemne procesión, salieron para el barrio de Tlatelolco, donde los frailes Alonso de Herrera y Pedro de Rivera dirigieron unas palabras antes de la inauguración formal del Colegio Imperial de Santa Cruz, por el virrey Antonio de Mendoza.⁶⁸

La fundación de este Colegio dio a Bernardino los instrumentos para la empresa que anhelaba. La enseñanza de música, retórica, lógica, filosofía y teología a los naturales de América haría posible que Sahagún emprendiera, durante más de cuarenta años, el estudio sistemático de la antigua cultura⁶⁹.

1.2 Influencias y alcance filosófico en el pensamiento de Bernardino de Sahagún

Gracias al estudio de Miguel Mathes sobre el catálogo de la biblioteca de la Santa Cruz de Tlatelolco y a los datos que tenemos sobre los estudios de Sahagún en Salamanca podemos inferir su perfil académico. A caballo entre el medioevo y la modernidad, entre la cultura europea y la india, Sahagún es un personaje único; para muchos contrastante, para otros paradigmático por sus modelos de comunicación intercultural, pero en otros muchos aspectos oscuro. El análisis de los libros de la biblioteca de este colegio de la Santa Cruz puede arrojar luces sobre su personalidad y sobre su obra.

⁶⁷ Cfr. Tomás de Zepeda Rincón, *La educación pública en la Nueva España en el siglo XVI* (México: s/e, 1972), 15.

⁶⁸ *Ibid.*, 21; & cfr. *Códice franciscano, siglo XVI*, ed. Joaquín García Icazbalceta (México; Salvador Chávez Hayhoe, 1941), 62-65.

⁶⁹ En 1538, las clases eran impartidas en latín por fray Arnaldo de Basacio y, dos años después, por Bernardino de Sahagún. También Andrés de Olmos, Juan Focher y Francisco de Bustamante impartieron clases en el colegio.

En 1572 Bernardino era supervisor en el colegio Imperial de la Santa Cruz y, auxiliado por el lingüista Alonso de Molina, proseguía sus investigaciones sobre las culturas indígenas a la vez que ampliaba las posibilidades de estudio en el Colegio. En este año, los bienes de Tlatelolco fueron inventariados el 31 de julio, y en dicho inventario aparecían dos volúmenes del *Vocabulario* de Ambrosio Calepino, tres del *Vocabulario* de Nebrija y cuatro de su *Arte Gramática*; también había un ejemplar de la *Filosofía Natural* de Plinio y de las *Oraciones* de Marco Tulio Cicerón. Veremos más adelante la influencia de estos autores en el pensamiento sahuaguntino. Para el inventario de 1574 aumentaron de 61 a 74 volúmenes; ahí se encontraron la *Ciudad de Dios* de San Agustín, *La Lógica* y *La Dialéctica* de Aristóteles, la *Lógica* de Alonso de la Veracruz, *De antiquitatibus* de Flavio Josefo y otras obras de Gerson, Virgilio, Boecio, Diógenes y Juvenal.

No voy a enumerar todas las obras de esta biblioteca, pues sería imposible hablar de todas ellas, ya que, según Miguel Mathes, contaba por lo menos con 377 volúmenes⁷⁰. Dicho sea de paso, esta biblioteca sufrió muchas pérdidas y algunas de sus obras nunca fueron clasificadas ni oficialmente catalogadas. Resaltaré sólo algunas de las obras que la constituyeron, pues es sintomático, por ejemplo, que entre sus estantes se encontraran obras de Aristóteles, San Agustín, San Buenaventura, Escoto, Calepino, Nebrija, Vitoria, Plinio, Virgilio, Pedro Lombardo, Quintiliano, Séneca, Tomás de Vío y Alonso de la Veracruz. Entre todo el acervo, encontramos:

Gramáticas, Diccionarios y Vocabularios

- *El Vocabulario* de Ambrosio Calepino
- *El Vocabulario de las lenguas toscana y castellana* de Cristóbal de las Casas.
- *Tabula in grammaticen Hebraem* de Nicholas Clemens.
- *El Arte de la lengua de Michuacan, Vocabulario en lengua de Mechuacan* y la *Gramática Maturini* de Gilberto Matutino.
- *Arte de la lengua mexicana y castellana* en sus versiones de 1571 y de 1576, los vocabularios *Lengua mexicana y castellana* y *castellana y mexicana* de Alonso de Molina.
- *Las Introducciones in latinam grammaticen* de Antonio de Nebrija.

Obras de Aristóteles

- *Decem librum Moraliu Aristotelis*, París, Simonis Colinaei, 1535.
- *Logica Aristotelis, libri logicorum ad archetypos recognity*, Patrias, Ioannis Parui, 1540.
- *Comentarii Collegii conimbricencis Societatis Jesu, in tres libros de anima Aristotelis*, Lyon, Joannis Baptistae Buysson, 1600.

Obras de San Agustín

- *Civitas Dei*

Obras de Santo Tomás de Aquino

⁷⁰ Para conocer el acervo completo, *vid.* Miguel Mathes, *Op. cit.*, 47-89.

- *Angelici divini doctoris sancti Thome de Aquino ordinis pdicato: tertia ps sume in Teologia*, Venecia, Philippi Pincii, 1512.
- *Summæ Theologicæ tertia pars*, París, Claude Chevallon, 1514.
- *In evagelium beati Joannis evageliste aurea expositio*, París, Joanne de Porta, 1520.
- *Prima pars summe theologie*, Venecia, Luce Antonii de Giunta Florentini, 1522.

Obras de Tomás de Vio Cayetano

- *Evangelicum commentariis reuerendissimi domini Thomæ de Vio Caietani*, París, Guilelmi Bossozeli, 1543.
- *In D. Thomæ De ente et essentia librum*, Lyón, Ioannam Iacobi Iuntae, 1579.

Obras de Juan Gerson

- Gerson, Joannes, *Opera*, Basilea, A. Petri, 1517.
- *Tripartito*, México, Juan Cromberger, 1544

Obras de autores franciscanos

- Alejandro de Hales
- Buenaventura
 - Bonaventura, San, *Seraphici profundissimiqe doctoris ordinis fratri minorum diui Bonaueture ascripti op'sup primo libro sententiaru*, Lyón, Jac Sacon, 1510.
- Duns Escoto
 - Duns Scotus, Joannes, *Quæstiones quarti voluminis scripti Oxoniensis super sententias*, 2 vols., Venecia, Melchioris Sessæ, 1580.
- *Quæstiones quodlibetales ex quator voluminibus scripti Oxoniensis super sententias Doctoris subtilis*, Lyón, Jacobum Myt., 1520.
- *Dispotationes collationales. Scriptu quartu. Tertium scriptum. Quæstiones quolibetales*, Venecia, Octauiani Scoti, 1522.
- *Quæstiones quatuor voluminum scripto Oxoniensis super sententias*, 2 vols., Venecia, Melchioris Sessæ, 1530.
- *Quæstiones quolibetales*, Lyón, Joannis Crespin, 1530.
- *Scriptu Joanis Duns Scoti*, Lyón, 1530.
- *Scriptum Joannis Duns Scoti*, Lyón, Joannis Crespin, 1530.
- *Scriptum Joannis Duns Scoti super tertio sententiaru*, Lyón, Joannis Crespin, 1530.
- *Scriptu Joanis Duns Scoti*, Lyón, Joannis Crespin, 1530.

Clásicos latinos

- Quintilianus, Marcus Fabius, *Institutionum oratoriarum*, París, Nicolaum Sautetier, 1522.
- Seneca, Lucius Annaeus, *Omnia Scripta*, Basilea, J. Hervagius, 1541.
- Ciceron, *Oraciones*.

Obras de Francisco de Vitoria

- *Relectionum Theologicarum*, Lyón, Iacobum Boyerium, 1557.
- *Relectiones undecim*, Salamanca, Iones á Canoua, 1565.

Además, la biblioteca contaba también con siete versiones de la Biblia, diversos sermonarios y obras de doctrina cristiana; por ejemplo, los *Sermonarios* de Juan Bautista, de Vicente Ferrer y de Nicolaus Denyse.

A lo largo de este trabajo veremos cómo uno de los elementos argumentativos más importantes para Bernardino consistirá en la defensa de las virtudes de la gente mexicana realizada en el libro décimo del *Códice Florentino*, que estudiaremos adelante con más detenimiento. Por ahora, en la revisión de sus influencias filosóficas, cabe especificar cuáles eran sus fuentes para la comprensión particular de lo que constituye una virtud, y cómo la tradición medieval que permea toda su obra lo lleva a asegurar que el rescate de las virtudes morales, que él encuentra en los mexicanos, puede ser el inicio del camino para la verdadera conversión.

Sahagún presenta una fuerte influencia agustiniana, y queda claro que en el tema de la virtud, las lecturas de este santo resultaron fundamentales para el fraile franciscano. Al revisar los textos en que San Agustín habla acerca de la virtud se puede arrojar mayor luz respecto a la importancia no sólo del libro X del *Códice*, sino también de su unidad y la postura filosófica detrás de éste.

En la *Ciudad de Dios*, Agustín de Hipona nos dice que ‘la definición breve y verdadera de la virtud es el orden del amor’⁷¹. Más adelante en el mismo texto, Agustín discute si es posible o no hablar de verdadera virtud en el ámbito moral meramente humano, o si ésta se encuentra referida única y exclusivamente a las virtudes sobrenaturales donadas por la gracia divina, como parecerían indicarlo algunos de sus pasajes⁷². Agustín reconoce, sin embargo, que la característica principal de una virtud es su apego a la rectitud de los fines: ‘Has de saber que la virtud y el vicio se distinguen no sólo por el objeto, sino por el fin. El objeto es la acción; el fin, el motivo de la

⁷¹ En: Agustín de Hipona, *Obras* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009), vol. XVIII, lib. XV, XXII.

⁷² Ver, por ejemplo, *Ciudad de Dios*, lib. XIX, 25: ‘¿De qué cuerpo en efecto puede ser dueña un alma, o de qué pasiones, si desconoce al verdadero Dios, y no se somete a su dominio, sino que se prostituye a los más viciosos y corrutores demonios? Por eso, hasta las virtudes que estos hombres tienen la impresión de haber adquirido, mediante las cuales mantienen a raya el cuerpo y las pasiones, con vista al logro o conservación de cualesquiera valores, pero sin referirlas a Dios, incluso ellas mismas son vicios más bien que virtudes. Y aunque algunos las tengan por verdaderas y nobles virtudes, consideradas en sí mismas y no ejercitadas con alguna otra finalidad, incluso entonces están infatuadas, son soberbias, y, por tanto, no se les debe considerar como virtudes, sino como vicios. Pues así como lo que hace vivir a la carne no procede de ella, sino que es algo superior, así también lo que hace al hombre vivir feliz no procede del hombre, sino que está por encima del hombre. Y dígame lo mismo no sólo del hombre, sino también de cualquier otra potestad o virtud celeste’. Otro pasaje representativo al respecto lo podemos encontrar en la *Réplica a Juliano*: ‘si los impíos no tienen verdadera justicia, tampoco las restantes virtudes, que son sus compañeras y amigas; y, si tienen algunas, no son verdaderas virtudes, porque, al no referir a Dios, su verdadero autor, estos dones, los malos hacen mal uso de ella y se hacen impíos e injustos’, en Agustín de Hipona, *Obras* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1984), vol. XXXV, lib. IV, cap. III, 17.

acción⁷³; y que es posible hablar de cierto grado de bondad y caridad en aquellos paganos que obedezcan la ley natural que Dios ha impreso en sus almas:

Estos que por ley natural son justos, y agradan a Dios, y le agradan por la fe, porque *sin la fe es imposible agradar a Dios*. [...] Se dice que, entre los hombres que no tienen ley, cumplen naturalmente las obras de la ley, porque de la gentilidad vinieron al Evangelio, y no de la circuncisión, a los que fue dada la ley; y se dice que cumplieron naturalmente la ley porque la gracia de Dios, para llevarles a la fe, corrigió su naturaleza.⁷⁴

Me parece atinada la reflexión que hace Josefa Rojo respecto al estatuto de las virtudes en la obra de San Agustín, por lo que comparto su tesis, según la cual 'el concepto agustiniano de virtud es flexible, y es también aplicado en algunos casos a las virtudes morales naturales que todo hombre puede poseer, incluidos, obviamente, los paganos'⁷⁵ y en el caso americano también los idólatras.

La cuestión de las virtudes sobrenaturales en sí mismas como se exponen en la obra de Agustín de Hipona no es tema que ahora nos ocupe, pues requeriría un estudio amplio y especializado al respecto. Lo que me interesa es más bien rescatar esa flexibilidad o analogía en el término 'virtud', que ya señala Josefa Rojo y que considero que es justamente la noción que Bernardino de Sahagún recupera de los textos agustinianos y que aplica al caso de los nativos en la Nueva España.

Es importante recalcar que, ni para Agustín de Hipona ni para Bernardino de Sahagún, las virtudes naturales pueden equipararse con las que son donadas por la gracia de Dios. Sin embargo, esto no implica que los infieles paganos, o los indios en el caso del Sahagún, sean incapaces del bien: 'los paganos y herejes pueden practicar el bien, porque pueden ejecutar obras que, consideradas en sí mismas, son buenas [moralidad objetiva]. Si eso bastase para hacer buena la voluntad de la persona, todo iría perfectamente. Pero eso en realidad no basta, ya que el hombre tiene que aceptar las cosas como son dentro del orden establecido, no por el hombre, sino por el Creador del hombre y del mundo. Quien no vive dentro del orden, vive en el desorden'⁷⁶.

Como veremos, Sahagún acepta e incluso admira el orden de la cultura mexicana, pero es consciente de que éste no deja de ser esencialmente humano y, por ello, cae en los excesos del salvajismo y la barbarie. La intención de Sahagún, como lo era la de Agustín en sus disputas contra Juliano y los pelagianos, era la de introducir a los infieles en el orden divino de las reglas eternas y perfectas creadas por Dios y manejadas por la Iglesia.

Otra fuente fundamental para Bernardino de Sahagún en el ámbito filosófico y moral pudo haber sido, por su cosmovisión aún medieval, la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino. En dicho texto,

⁷³ *Ibid.*, lib. IV, cap. III, 21.

⁷⁴ *Ibid.*, lib. IV, cap. III, 25.

⁷⁵ Josefa Rojo, 'La virtud de los paganos en San Agustín', *The Paideia Project Online. Twentieth World Congress of Philosophy*, no. Boston (1998), www.bu.edu/wcp/Papers/Reli/ReliRojo.htm.

⁷⁶ *Ibid.*

Tomás defiende la definición de una virtud como ‘un hábito que se dispone siempre para el bien’⁷⁷.

Tomás de Aquino es consciente de que las circunstancias particulares de la acción influyen en el modo de asumir la virtud, pues ‘el teólogo considera los actos humanos en cuanto que por ellos el hombre se ordena a la bienaventuranza [...] el teólogo considera los actos humanos en cuanto que son buenos o malos, mejores o peores, y esta diversidad se debe a las circunstancias’⁷⁸. Es por todo ello que se puede llegar a aceptar cierto grado de perfección en un hombre que ha adquirido la virtud, pero cuyas circunstancias le han impedido alcanzar la santidad de la gracia (en específico esto aplicaría al hombre bueno que no ha conocido la fe por razones ajenas a él). Dicho grado de bondad no se adquiere por las propias fuerzas, sino por reflejo de la presencia de Dios en todos los hombres: ‘es evidente que en el hombre hay una semejanza de Dios y que procede de Él como ejemplar’⁷⁹. La imagen de Dios en el hombre, nos dice el Aquinate:

puede ser considerada de tres modos. 1) *Primero*, en cuanto que el hombre posee una aptitud natural para conocer y amar a Dios, aptitud que consiste en la naturaleza de la mente; ésta es la imagen común a todos los hombres. 2) *Segundo*, en cuanto que el hombre conoce y ama actual o habitualmente a Dios, pero de un modo imperfecto; ésta es la imagen procedente de la conformidad por la gracia. 3) *Tercero*, en cuanto que el hombre conoce actualmente a Dios de un modo perfecto; ésta es la imagen que resulta de la semejanza de la gloria.⁸⁰

El primer modo de la gracia, el que reside en la mente humana, puede ser alcanzado por medio de la virtud, y requiere únicamente de una correcta ordenación del alma hacia los bienes buenos y deseables, así como de una apertura voluntaria para llegar a conocer y amar al verdadero Dios.

Aquino asegura también que la ley puede cumplirse con el ejercicio de las virtudes y adopta la distinción entre virtudes naturales e infusas que había ya propuesto San Agustín: ‘Los mandatos de la ley pueden ser cumplidos de dos modos. Uno, en cuanto a la sustancia de las obras, es decir, realizando actos de justicia, de fortaleza y de las demás virtudes’⁸¹, aunque la naturaleza caída del hombre impide que la bienaventuranza llegue de manera plena de este modo. Las virtudes serían pues, y esto es lo que me interesa rescatar de la argumentación tomista, modos de ‘preparar’ el alma hacia un fin sobrenatural:

Hay una doble preparación de la voluntad humana para el bien. La primera consiste en prepararse a obrar rectamente y a gozar de Dios. Y esto no puede hacerse sin el don habitual de la gracia, principio de la obra meritoria, como ya dijimos.⁸²

⁷⁷ Tomás de Aquino, *Suma de teología* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos², 2006), I-II, q. 55, a. 4, co.

⁷⁸ *Ibid.*, I-II, q. 7, a. 2, co.

⁷⁹ *Ibid.*, I, q. 93, a. 1, co.

⁸⁰ *Ibid.*, I, q. 93, a. 4, co.

⁸¹ *Ibid.*, I-II, q. 109, a. 4, co.

⁸² *Ibid.*, I-II, q. 109, a. 6 co.

Las virtudes bajo esta perspectiva pueden ser consideradas como un reflejo de la bondad del alma de los hombres, bondad que emana en última instancia de la presencia de Dios en ésta.

El segundo punto que me interesa recuperar respecto a la influencia de Tomás de Aquino en la obra de Sahagún está muy relacionado con lo dicho anteriormente, y es que tanto para el santo como para el fraile, el comportamiento virtuoso no es sino una manera de actuar según la naturaleza original del hombre:

*Virtud es una disposición de lo perfecto, entendiendo por perfecto lo que está dispuesto en consonancia con la naturaleza. De donde se infiere que no se puede hablar de virtud sino en función de una naturaleza preexistente, de modo que hay virtud cuando todo está dispuesto de acuerdo con lo que es propio de esa naturaleza.*⁸³

Dados estos supuestos, no queda sino afirmar, por una parte, la esencia o naturaleza compartida que dispone al hombre justo hacia el bien y que lo encamina hacia la consecución de la santidad. Intuyo que todas estas tesis fueron las que Bernardino de Sahagún tomó en cuenta cuando consideró que el rescate de los modos y tradiciones indígenas era un fundamento útil para comenzar la tarea de la evangelización y cuando encontró que el entramado de su filosofía moral y retórica valía la pena de por sí.

Para comprender la noción de retórica del *Códice Florentino* es importante ampliar el análisis de las influencias filosóficas que nutren la época y educación de Sahagún.

Me detendré en algunas de las fuentes principales —Platón, Aristóteles, Cicerón y los humanistas del XVI— para la comprensión sahaduntina de la retórica. Dicha aproximación lingüística de amplio alcance, retórica y literaria, con implicaciones morales, podría ser llamada, hoy en día, *hermenéutica*; sin embargo, para ser fieles a las coordenadas filosóficas en las que abreva nuestro autor, debemos identificarla como propiamente retórica (me respaldo en que Gadamer ha documentado suficientemente los orígenes de la perspectiva hermenéutica en la retórica y cómo aquélla debe su posible universalización a la amplitud de ésta⁸⁴). El breve recorrido que haremos en las páginas siguientes por las propuestas retóricas de Platón, Aristóteles, Cicerón y los humanistas del siglo XVI, no pretende sino mostrar que el concepto de ‘retórica’ que Sahagún tomó de la tradición era ya lo suficientemente amplio como para integrar sus propósitos evangelizadores con la comprensión de rango filosófico que buscaba frente a la cultura indígena.

En suma, trataré de enseñar que la vía retórica sahaduntina se erige como la coronación de un saber mucho más amplio que el de la lógica y la lexicología y que se echa mano de esta perspectiva retórica por una motivación doble: la preexistencia de este tipo de discursos en la

⁸³ *Ibid.*, I-II, q. 110, a. 3, co.

⁸⁴ Cfr. Hans-Georg Gadamer, ‘La hermenéutica como tarea teórica y práctica (1978)’, en *Verdad y Método II*, ed. & trad. Manuel Olasagasti (Salamanca: Sígueme⁵, 2002), 430.

cultura indígena y la mayor amplitud de la perspectiva retórica para alcanzar una comprensión auténtica del otro, para compartir y transformar su mundo. La retórica, tal como la trabajó Sahagún, presenta esta favorable duplicidad: es el modelo de argumentación más adecuado para la conversión indígena y la solución hermenéutica, por semejanza, para la comprensión entre los modelos culturales occidental y americano. El estudio de la retórica indiana sirve a nuestro autor porque en la persuasión retórica está la clave contra la idolatría, pero también porque, como veremos, estando esta disciplina desde sus orígenes ligada a la ética y la política, le permite conocer más plenamente al indio, a la vez en su dimensión individual y social, racional y afectiva.

Al tratarse de una retórica ligada al sentimiento y las afecciones, pero también a la moral, lo cual está suficientemente convalidado por la tradición que a continuación exponemos, Sahagún puede apostar por un arte persuasivo que entienda y transforme al hombre en su dimensión volitiva y afectiva y no sólo en la racional.

Desde los tiempos de Gorgias, el lenguaje ha sido considerado como una facultad doble: por un lado productora de mundos verbales, por otro, seductora de almas y voluntades, esta segunda, denominada facultad psicagógica⁸⁵.

Gorgias concibió pragmáticamente el discurso retórico, como un acto psicagógico del habla⁸⁶, que el sofista relaciona con el arte de la medicina⁸⁷. En el diálogo platónico titulado *Gorgias*, cuenta el sofista de Leontinos que en numerosas ocasiones acompañaba a su hermano médico a visitar a algún paciente que se mostraba reacio a tomar un medicamento a pesar de las recomendaciones de los ‘artesanos de la salud’, y, entonces, cuando el arte médica no podía hacer nada por tan recalcitrante enfermo, intervenía él mismo con su arte retórica⁸⁸: ‘Es la retórica el arte que capacita para hablar con eficacia persuasiva⁸⁹ a un enfermo de la necesidad o conveniencia de curarse’⁹⁰.

Ya desde el arte médico de la antigua Grecia, se veía en el hombre a un *mikrokosmos*, un pequeño mundo ordenado dentro del mundo ordenado general o total de la naturaleza, que es divina. De la misma manera, Bernardino ve un desorden interior en el alma del indio que no ha logrado ser

⁸⁵ El término aparece en Isócrates (*Orat.* II, 49). Cfr. Antonio López Eire, *Esencia y objeto de la retórica* (México: UNAM, 1996), 15.

⁸⁶ *Ibid.*, 16.

⁸⁷ Gorgias tenía un hermano médico (Heródico), de modo que mientras que Gorgias practicaba el arte de persuadir al espíritu por la palabra, su hermano se dedicaba al arte de sanar el cuerpo mediante las medicinas. De igual manera, para la cultura griega del siglo V. a. C. las dos artes más importantes fueron sin duda la retórica y la medicina, artes que se influyeron mutuamente.

⁸⁸ También en el *Corpus Hipocraticum*, conjunto de textos de Hipócrates, el fundador de la medicina científica, se pueden encontrar apartados donde se nota la influencia retórica en el campo médico. Cfr. Hipócrates, *De la medicina antigua*, ed. C. Egger (México: UNAM, 1991).

⁸⁹ Que la retórica sea el arte de la persuasión aplicada al enfermo idólatra para su conversión significa, entre otras cosas, que ve en él a un ‘igual’ capaz de tomar una determinación libre sin que para ello se le obligue por otros medios.

⁹⁰ Cfr. Antonio López Eire, *Op. cit.*, 20.

convertido y sólo puede ser curado si se le persuade de ser curado. La medicina que recomienda no es otra que la retórica⁹¹.

Tres elementos específicos nos permiten relacionar la medicina y la retórica desde la perspectiva de la Grecia clásica⁹². Estos tres elementos, firmemente fijados vinieron de la medicina a su arte hermana, la retórica: *phármakon*, la medicina, *katástasis* o constitución y *kairós* u oportunidad⁹³. En el caso del *Códice Florentino*, es importante abordar el concepto de *kairós* como oportunidad en el ámbito de lo retórico⁹⁴.

En medicina, la oportunidad es saber discernir en el diagnóstico las oportunidades del médico o el *momento propicio* para aplicar lo que en cada caso es conveniente⁹⁵. Lo mismo sucede con el discurso. El discurso retórico es comparable a una medicina, pues lo que es tal para el cuerpo, lo será la palabra, retóricamente aderezada, para el alma: 'La misma proporción mantiene la fuerza del discurso respecto de la disposición del alma, que la disposición de las drogas respecto de la naturaleza del cuerpo'⁹⁶. De manera semejante a la medicina del cuerpo, el lenguaje destinado a persuadir, a mover los sentimientos, a agradar, a producir actos del habla oportunos (*kairós*), adaptados a las diferentes constituciones de la situación (*katástasis*) posibles y a persuadir humanamente⁹⁷, no puede desvincularse del contexto al que pertenece el enfermo espiritual.

La salud del cuerpo resulta, según el tratado hipocrático *Sobre la naturaleza del hombre*, de la proporcionada relación en fuerza, cantidad y mezcla de los cuatro humores que constituyen la naturaleza del hombre. Estos son la sangre, la flema, la bilis amarilla y la bilis negra⁹⁸. Con las medicinas se logra que se vomite bilis o flema y de este modo se recupere la estabilidad de la proporción debida, es decir, que se recupere la salud. Para Gorgias, al igual que las diferentes medicinas evacuan los diferentes humores (*exágein khymoús*), asimismo los discursos, como

⁹¹ Por eso el vórtice de todo el *Códice Florentino* radica en el libro VI. De la retórica y filosofía moral.

⁹² Sin embargo, comenta Ramírez Vidal: 'La retórica cristiana se apega a la retórica clásica entendida como arte de la persuasión, aunque más enfocada a la tradición latina que a la griega [...] de manera que no contiene novedades importantes en relación con las retóricas tradicionales, fuera de su adaptación a las nuevas condiciones y a sus destinatarios', en Gerardo Ramírez Vidal, 'Estudio Introductorio', en *La palabra florida: la tradición retórica indígena y novohispana*, eds. Helena Beristáin y Gerardo Ramírez Vidal (México: UNAM, 2004), 19.

⁹³ Cfr. Hipócrates, *Epidemias* (Madrid: Gredos, 1989), vol. V, I, 21, 1: 'Hay varios tipos y constituciones y agravaciones de cada una de estas fiebres'; 'Y otros muchos síntomas oportunísimos hay semejantes como hermanos a aquellos, acerca de los cuales algo ya se ha escrito en alguna parte y más aún se ha de escribir'; 'y es menester también observar el modo de vida de los pacientes y a partir de él prescribir los medicamentos'.

⁹⁴ Pero ¿cómo reconocer la oportunidad? Por el conocimiento tanto de la cultura como de la retórica indiana. ¿Y la constitución? Mediante el conocimiento de la lengua indiana.

⁹⁵ Hipócrates, *Sobre la enfermedad sagrada*, trad. Carlos García Gual (Madrid: Gredos, 1990), vol. I, 26, 88.

⁹⁶ Esto es algo que Gorgias dejó muy claramente expresado en su *Encomio de Helena*, ed. D. M. MacDowell (Bristol: Bristol Classical Press, 1982), B 11, 14 D. K.

⁹⁷ Por lo racional, lo sentimental y lo estético en un acto único de persuasión.

⁹⁸ Cfr. Hipócrates, *Sobre la naturaleza del hombre* (Madrid: Gredos, 2003), vol. VIII, IV.

auténticos medicamentos, mueven o activan los humores del alma, unos producen deleite, otros aflicción y otros, finalmente, terror⁹⁹.

Retomo el diálogo platónico *Gorgias*, referente ineludible en la tradición retórica. Escrito entre el 427 y el 405 a. C., el texto ha suscitado siempre la polémica sobre si aborda el tema de la legitimidad de la retórica o más bien se trata de un diálogo de tema moral. Sostengo que esto, en Platón, y de alguna manera será así también en Sahagún, es sencillamente indiscernible, en tanto la retórica está indisolublemente ligada a una perspectiva de valoración moral que caracteriza al hombre por entero. De hecho, en la dinámica de la discusión entre Sócrates y Gorgias (a quien sucederán Polo y Calicles en el ejercicio argumentativo), el punto de inflexión del diálogo es cuando Gorgias reconoce que el *rhétor* debe conocer lo justo y lo injusto¹⁰⁰. A partir de dicho reconocimiento, Sócrates no tiene problemas en desacreditar la perspectiva sofística que haría del discurso una herramienta de persuasión con fines de dominio político arbitrario¹⁰¹.

En algunos comentadores se encuentra la idea de que el *Gorgias* sería un diálogo platónico contra la retórica como disciplina; es célebre su ubicación dentro de las artes aparentes o aduladoras — como la gastronomía o la cosmética— que meramente procurarían placer y no el bien real de quienes acudieran a ellas. Sin embargo, quiero subrayar que si a Platón le preocupa tanto la instrumentalización amoral de la retórica es porque, desde el inicio del diálogo, se reconoce la radicalidad de sus efectos: la retórica, admiten los interlocutores, trata ‘del hablar’ y a la vez del ‘pensar de lo que se habla’¹⁰².

Ante semejante imbricación entre pensamiento y lenguaje, la retórica deviene riesgosa porque puede realizarse al nivel de una *téchne* desprovista del auténtico saber o de la verdadera justicia¹⁰³. Como ya puede adivinarse, este riesgo estará superado desde la perspectiva evangelizadora de Sahagún, cuyo carácter veritativo viene respaldado por el dato revelado. Validados los contenidos del discurso por la religión, la retórica perdería el aspecto riesgoso que Platón denuncia en este diálogo.

Además, como se verá a continuación, ya el propio *Gorgias* contempla una variante de la retórica que no se movería en el terreno de la apariencia, sino que sería propiamente filosófica, y en este sentido, auténticamente *terapéutica*, como la medicina o la gimnasia, antitéticas de las artes aduladoras (gastronomía y cosmética). La retórica filosófica, validada moralmente —reitero que

⁹⁹ Gorgias, *Op. cit.*, B 11, 14 D. K.

¹⁰⁰ Cfr. Platón, *Gorgias* (Madrid: Alianza Editorial, 2005), 454b. El mismo Calicles dirá después que el error de Gorgias sería admitir esta tesis: *cfr.* 482d-ss.

¹⁰¹ Cfr. *Ibid.*, 452e.

¹⁰² Cfr. *Ibid.*, 449e. Esta idea reaparece en diversos pasajes platónicos, entre los cuales subrayo *Sofista* (Madrid: Alianza Editorial, 2010), 263e: ‘¿No es verdad que el pensamiento y el discurso son lo mismo, salvo que hemos llamado pensamiento al diálogo que se produce sin voz, en el interior del alma consigo misma?’.

¹⁰³ Cfr. Platón, *Gorgias*, 460b.

en el caso de Sahagún la validación reside en el dato revelado— sería la *therapeia* del alma, tanto como la medicina y la gimnasia lo son del cuerpo. La analogía, pues, que en un primer momento desacredita a la retórica, sirve después, cuando ésta de alguna manera, y en alguna variante particular, es reivindicada, para subrayar el carácter terapéutico —*psychagogé*, conducción de almas— de la retórica misma.

Esta dimensión terapéutica de la filosofía —tan subrayada por M. Nussbaum y por P. Hadot¹⁰⁴— fue la marca distintiva de las escuelas helenísticas, precisamente por la impronta socrático-platónica de las mismas, y, en la misma línea histórico-efectiva, fue recibida en el cristianismo de Sahagún. Por supuesto, la conversión religiosa que el fraile buscaba tiene muchos aspectos analogables con la *peripsichéia* o *metanóia* platónica, que, como reitera Hadot, sólo podía lograrse por una vía filosófico-persuasiva; esto es, en cierta manera, retórica:

Las filosofías antiguas desarrollaron, pues, todo tipo de prácticas de terapia del alma, ejercitándose por medio de diferentes formas de discursos, trátase de la exhortación, de la reprimenda, del consuelo o de la instrucción. En Grecia se sabía desde Homero y Hesíodo que era posible modificar las decisiones y las disposiciones interiores de los hombres eligiendo con habilidad las palabras capaces de persuadir [...] La dirección espiritual filosófica, y de hecho también los ejercicios espirituales por medio de los cuales el individuo se esfuerza en influir en sí mismo y en modificarse a sí mismo, utilizarán en efecto procedimientos retóricos para provocar la conversión y efectuar la convicción.¹⁰⁵

Ello, por supuesto, supone un profundo conocimiento de las motivaciones e intenciones de cada grupo humano. Como veremos, el *Fedro* de Platón contempla un ejercicio retórico atento a las disposiciones de los diferentes tipos de almas, y veremos también cómo la *Retórica* de Aristóteles, en su libro II, tendrá también en cuenta una variedad de factores en la disposición de los oyentes a persuadir, mismos que determinarán en buena medida la composición del discurso.

Normalmente se piensa que el *Gorgias* es el diálogo prototípico de la denuncia contra los riesgos de la retórica, que sería reivindicada hasta el planteamiento del *Fedro*. Diré alguna cosa sobre este otro texto platónico a continuación. De momento, como ya he adelantado, quiero subrayar que *ya en el mismo Gorgias* se abre la posibilidad de un uso *moral* de la retórica, siempre y cuando ésta se usase para ‘acusarse a uno mismo y convencer a los demás de hacerlo’¹⁰⁶. No es difícil percibir la utilidad que la perspectiva moral del cristianismo podría dar a esta idea de Platón, en

¹⁰⁴ Cfr. Martha Nussbaum, *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics* (Princeton: Princeton University Press, 1994); Pierre Hadot, *¿Qué es la Filosofía Antigua?*, ed. & trad. Elaine Cazenave (México: Fondo de Cultura Económica, 1998).

¹⁰⁵ Pierre Hadot, *Op. cit.*, 237-238.

¹⁰⁶ Platón, *Gorgias*, 480c.

el acto de contrición de cada cristiano y en la perspectiva evangelizadora. Mi punto es que ya en estos pasajes, paradigmáticamente suspicaces contra la perspectiva retórica, se abre la posibilidad de una retórica favorable¹⁰⁷, aunque no pudieran encontrarse políticos u oradores que la hubiesen ejercido así en la historia de la ciudad.

La tesis filosóficamente más influyente y que habría de permear en la tradición (si bien no sin algunos obstáculos y mutilaciones) es la siguiente, originariamente platónica y, como veremos, presente hasta Sahagún: ‘quien tiene el propósito de ser realmente orador ha de ser justo y conoedor de lo justo’¹⁰⁸. El vínculo entre retórica y filosofía moral no puede ser más estrecho.

En el *Fedro*, en efecto, la dimensión retórica alcanza una mayor profundidad y una más firme justificación filosófica. Se afirma con meridiana claridad que la retórica alcanza a la filosofía y no es una mera técnica¹⁰⁹ y se ilustra luego cómo puede combinarse la universalidad de una disciplina que puede tratar ‘de todo’ con la concreción persuasiva¹¹⁰. La verdadera retórica, la favorable y necesaria, es incluso la misma dialéctica o, dicho de otro modo, la misma filosofía¹¹¹.

Esta retórica-filosófica del *Fedro* tiene, de nuevo, la función de lograr una ‘conversión filosófica’ —que en Sahagún se transformará en una conversión religiosa— mediante la persuasión retórica, que es a su vez terapéutica respecto del alma y la forma más alta de *paideia* en la perspectiva platónica. El diálogo insiste en el carácter pedagógico de esta retórica bien aplicada, cuando se habla de la necesidad de ‘sembrar los espíritus’:

Alguien, haciendo uso de la dialéctica y buscando un alma adecuada, planta y siembra palabras con fundamento, capaces de ayudarse a sí mismas y a quienes las planta, y que no son estériles, sino portadoras de simientes de las que surgen otras palabras que, en otros caracteres, son canales por donde se transmite, en todo tiempo semilla, esa inmortal, que da felicidad al que la posee en el grado más alto posible para el hombre.¹¹²

De hecho Gadamer, precisamente comentando el *Fedro* en el marco de la filosofía hermenéutica que sigue la línea de la retórica clásica, dirá que: ‘La antigua pretensión de universalidad que

¹⁰⁷ Cfr. *Ibid.*, 503a.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 460a.

¹⁰⁹ Cfr. Platón, *Fedro*, 296b.

¹¹⁰ Cfr. *Ibid.*, 268-ss. El retórico, como el médico o el músico, depende de esta capacidad de concreción para saber, no sólo las reglas de su arte, sino dónde y cuándo aplicarlo —he aquí la idea del *kairós* retórico—.

¹¹¹ Cfr. *Ibid.*, 271c.

¹¹² “Ἔστι γάρ, ὃ φιλε Φαῖ δρε, οὔτω πολὺ δ' οἷ μαι καλλίων σπουδῆ περὶ αὐτὰ γίνεται, ὅταν τις τῆ διαλεκτικῆ τέχνῃ χρώμενος, λαβὼν ψυχὴν προσήκουσαν, φυτεῦν τε καὶ σπεῖρῃ μετ' ἐπιστήμης λόγους, οἱ ἑαυτοῖς τῶν τε φυτεύσαντι βοηθεῖν ἰκανοὶ καὶ οὐχὶ ἄκαρποι ἀλλὰ ἔχοντες σπέρμα, ὅθεν ἄλλοι ἐν ἄλλοις ἤθεσι φυόμενοι τοῦτ' αἰεὶ ἀθάνατον παρέχειν ἰκανοὶ, καὶ τὸν ἔχοντα εὐδαιμονεῖν ποιοῦντες εἰς ὅσον ἀνθρώπων δυνατόν μάλιστα”, en *Ibid.*, 277e4-a4.

Platón atribuyera a la retórica se prolonga especialmente en el ámbito de las ciencias comprensivas, cuyo tema universal es el hombre inmerso en las tradiciones'.¹¹³ Evidentemente, sin la misma perspectiva histórica y sin un aparato conceptual semejante, Sahagún habría —según mi tesis— intuido este mismo alcance retórico en su aproximación al mundo indiano y en sus intenciones de una conversión auténtica.

Sin embargo, hace falta aún ver cómo esta intuición se transmitió en la tradición, sobre todo en el paso por la filosofía aristotélica, que, siendo más cuidadosa en las distinciones entre filosofía teórica y práctica, podría suponer una interrupción de este legado. Como veremos a continuación, en Aristóteles late aún un espíritu de universalidad retórica similar, si bien también en su filosofía se incoan algunas de las tendencias que llevarían más adelante al ocaso de la retórica y a la lexicalización que llevaría a esta disciplina a la crisis y a Sahagún a un esfuerzo notable por remontarla hasta una comprensión más profunda.

La ubicación del saber retórico en la filosofía de Aristóteles ha dado lugar a incontables controversias. Desde la recepción alejandrina hasta la escolástica latina, pasando por la lectura árabe, se le ha ubicado como un saber lógico, caracterizado como saber poiético o incorporado a la filosofía práctica. No es raro leer la *Retórica* desde la *Ética Nicomaquea*, aunque también puede interpretarse estos dos textos a la inversa y leer la *Nicomaquea* desde la *Retórica* o desde la *Poética*. Probablemente el punto más importante, cara a la recepción sahumantina de la tradición retórica, radica precisamente en esta bidireccional relación entre retórica y ética: lo que se ilustra en esta vinculación es el papel del razonamiento como componente de la acción humana. Si bien la retórica aristotélica no parece exigir, en algunos de sus momentos, un compromiso fuerte con el contenido de verdad, sí que supone un papel importante para el razonamiento —causado por la acción persuasiva de la retórica— en la conducta del ciudadano. Es en esta exigencia de razonamiento práctico y de comunicación efectiva donde radica el carácter propiamente filosófico de la retórica, que le asocia con la dialéctica y con la ética¹¹⁴.

Si la dimensión retórica es la expresión propia de la racionalidad que permea la acción humana, y esta idea se encontraba en la tradición que llega hasta Sahagún, puede entenderse mejor por qué el fraile usa los discursos indianos a la vez como muestra de su humanidad y como camino más adecuado para su evangelización. Al menos alguna lectura filosófica de la *Retórica* de Aristóteles da pie para pensar que la capacidad retórica aplicada al pensamiento moral es signo de humanidad y, por tanto, el mejor de los principios para la consecución de los objetivos sahumantinos. La *Retórica* aristotélica deja claro que el uso de la palabra es más específico de los seres humanos que el mismo uso del cuerpo¹¹⁵, lo cual, latente en la tradición retórica, explica el

¹¹³ Hans-Georg Gadamer, 'La hermenéutica como tarea teórica y práctica (1978)', *Op. cit.*, 308.

¹¹⁴ *Cfr.* Aristóteles, *Retórica*, trad. Q. Racionero (Madrid: Gredos, 1982), 1356a26.

¹¹⁵ *Cfr. Ibid.*, 1355b1-2.

interés lingüístico de Sahagún como un interés a la vez antropológico y misional, apologético de los indios y a la vez profundamente evangelizador; todo ello a partir del tratamiento retórico y de la reconstrucción del discurso indígena.

Aristóteles clasifica y sistematiza las situaciones retóricas, correspondientes a los géneros deliberativo, judicial y epidíctico. Como ha subrayado Paul Ricoeur¹¹⁶, en los tres casos se trata de una confrontación con un discurso opuesto (incluso en el caso del discurso epidíctico, podría hablarse de una especie de litigio, al menos frente a un discurso posible en sentido contrario). Y, sin embargo, también es verdad que la condición de posibilidad del discurso retórico supone una semejanza de inicio, un punto de partida, los *éndoxa*, desde los cuales pueda construirse la estrategia persuasiva.

Así, la relación retórica es paradigmáticamente analógica —parte de la semejanza para estructurar la diferencia sin anularla— y esta riqueza será transmitida por la tradición hasta la formación intelectual de Sahagún, que aprovechará esta estructura analógica para acceder al mundo indígena, en lo posible, respetando su alteridad, y a la vez tejer relaciones entre este mundo y el cristiano occidental a través de las relaciones discursivas que —reconstruyendo la retórica indiana y a la vez constituyendo una retórica adecuada *para* los naturales de América— representan y en buena medida constituyen dichos mundos.

He dicho que el compromiso veritativo de la retórica no es tan fuerte; ello, sin embargo, no significa que esté del todo ausente de la argumentación retórica tal como la plantea Aristóteles y como fue asimilada por la tradición. El campo de aplicación de la retórica es el de lo probable, a medias entre lo necesario y lo contingente, y podría decirse también que a medio camino entre la universalización platónica de la dialéctica y la disolución argumentativa del compromiso veritativo que representaba la sofística. Si las partes de la *Retórica* de Aristóteles dedicadas a la elocución y a la composición del discurso podían caracterizar a esta disciplina como una técnica demasiado vulnerable al uso sofístico, Aristóteles intenta domeñar este riesgo, al poner la retórica al amparo de la perspectiva propiamente filosófica, mediante la parte dedicada a la teoría de la argumentación (parte tan relevante que comprende por sí sola dos terceras partes del escrito aristotélico).

Como veremos más adelante, la riqueza de la retórica depende en buena medida de la correcta armonización de elocución, composición y argumentación en sus diversas esferas: en cuanto una de ellas es truncada u otra absolutizada, se pierde el alcance real de la persuasión retórica como necesaria para el hombre, como expresión de racionalidad y como factor indispensable de la acción orientada racionalmente. La retórica, si sabe mantener sus dimensiones elocutiva y

¹¹⁶ Paul Ricoeur, 'Retórica, Poética, Hermenéutica', en *Con Paul Ricoeur: indagaciones hermenéuticas*, coord. Mario J. Valdés (Barcelona: Azul, 2000), 125.

argumentativa en equilibrio, ofrece una estructura formal —el entimema,¹¹⁷ el paradigma o ejemplo¹¹⁸, los ya mencionados *éndoxai* y los lugares comunes o *tópoi*¹¹⁹— y a la vez la garantía de no ser exclusivamente formal, por su dependencia de la disposición, las costumbres, las creencias y las pasiones del auditorio. Esta necesidad de contenidos permite que la retórica se relacione con la lógica y la dialéctica pero no se disuelve en ellas, será en cualquier caso, su ‘antistrofa’¹²⁰.

De hecho, la pérdida de la dimensión filosófica de la retórica se dio históricamente. Como ha señalado el mismo Paul Ricœur,¹²¹ el ocaso de la retórica se dio cuando se le desvinculó de la lógica y de la filosofía, convirtiéndola en una mera recopilación de lugares comunes, de estrategias a nivel lexical, en lugar de ver en ella, como se veía en la Antigüedad, un modo de pensamiento y de argumentación concreto, vivo y eficaz, que supone también comprensiones psicológicas, antropológicas, sociológicas y, ante todo, una comprensión filosófica del bien humano y de la verdad práctica que puede conducirnos hacia él.

La retórica, tal como la definía Aristóteles (‘facultad de descubrir especulativamente lo que, en cada caso, puede ser apto para persuadir’¹²²) perdió con el paso del tiempo justamente su dimensión especulativa y se convirtió en una labor taxonómica. Quizá por ello nos resulta difícil captar en toda su amplitud la intención sahaguntina cuando reconstruye el panorama retórico de los antiguos mexicanos y trata de ponerlo en relación con la tarea persuasiva que tenía frente a sus ojos en la evangelización.

Es por ello, sospecho, que uno puede verse tentado a reducir el trabajo de Sahagún al intento —frustrado— de las equivalencias lingüísticas en tres columnas, cuando en realidad su reconstrucción del mundo indiano es a la vez una fundación de algo nuevo y la apertura de una posible comunicación; es una intersección de horizontes de significado entre las dos culturas. Esto sólo es posible si ubicamos el trabajo de Sahagún en un nivel propiamente *discursivo* y no meramente nominal. Lo cierto es que en Aristóteles había elementos para que el propio fraile planteara su tarea con esta amplitud de miras. Sin embargo, en la tradición más próxima a

¹¹⁷ Cfr. Aristóteles, *Op. cit.*, 1354b21.1355a3-ss.1356b35-ss.

¹¹⁸ Cfr. *Ibid.*, 1357b25-ss.

¹¹⁹ Cfr. *Ibid.*, 1358a1-ss.

¹²⁰ *Ibid.*, 1354a1.

¹²¹ Cfr. Paul Ricœur, *La Metáfora viva*, trad. A. Neira (Madrid: Trotta-Cristiandad, 2001), 15. Ricœur afirma que el error más profundo que conduce a esta tropologización de la retórica radica en una teoría de la significación demasiado centrada en la palabra, misma que tendría relativamente su origen en Aristóteles, cuya definición de la metáfora; por ejemplo, da pie a la confusión de buscar una palabra —ónoma— metafórica, cuando en realidad en esta figura, como en todas las demás, la mínima unidad significativa es la proposición, el lógos.

¹²² ‘δύναμις περὶ ἕκαστον τοῦ θεωρησιατὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν’, en Aristóteles, *Op. cit.*, 1355b25-26.1356a19-20.

Sahagún, otras referencias retóricas, las de los moralistas latinos basados en Cicerón y las de los humanistas del siglo XVI, confluyen también para enmarcar la labor de Bernardino.

Durante la Edad Media, la gran autoridad en el terreno de la retórica fue Marco Tulio Cicerón. La retórica de Aristóteles fue durante mucho tiempo desconocida, y aun cuando conocida, poco comentada, en comparación con otras partes del *corpus*, al menos en la Escolástica latina. De hecho, la *Retórica* de Aristóteles es en buena medida asimilada *a través* de Cicerón, quien toma de él la clasificación de las situaciones retóricas y suele acudir a su autoridad frente a otras tradiciones¹²³.

La importancia de Cicerón en la cultura medieval difícilmente puede ser sobreestimada. Fue él quien dotó al latín de un léxico a la vez culto, elegante y suficientemente abstracto para el tratamiento de conceptos griegos para los cuales el latín carecía de equivalencias adecuadas. Como espero ver a detalle, de alguna manera Sahagún se enfrentó a una situación similar en el conocimiento de la cultura americana, por lo que las influencias que pueda haber recibido de Cicerón y su importancia en el tratamiento filosófico de la retórica y filosofía moral de los indígenas no pueden soslayarse.

La importancia de la influencia ciceroniana en Sahagún tiene otras aristas: no debemos olvidar que fue también el orador romano un gran defensor de la idea de una comunidad universal sin consideración de las diferencias étnicas (misma que hoy llamaríamos 'Humanidad' y que, en sus importantes repercusiones renacentistas, sería una de las ideas que darían pie al humanismo) y de la supremacía del derecho natural (ésta última, afirmada en los propios textos sobre retórica).

Además, Quintiliano, de innegable importancia en el tratamiento de la retórica en la Edad Media —y, como veremos, también en el Renacimiento— acusó claramente la influencia ciceroniana.

Tampoco en Sahagún puede fácilmente soslayarse la influencia de Cicerón. Al inicio del *De inventione rhetorica*, Cicerón explica cómo el uso de la palabra distingue a los hombres de las bestias y el uso de la persuasión retórica es lo que posibilita y define a toda civilización:

Paréceme que la sabiduría callada o pobre de expresión nunca hubiera logrado apartar a los hombres súbitamente de sus costumbres y traerlos a nuevo género de

¹²³ Cfr. Cicerón, *De Inventione Rhetorica*, en *Obras Completas*, ed. & trad. Marcelino Menéndez Pelayo (Madrid: Biblioteca Clásica, 1889), vol. I, 6. El aprecio que Cicerón tiene a Aristóteles es explícito en la misma obra: 'Reunió en un cuerpo de doctrina Aristóteles todos los antiguos escritores de este arte, desde su príncipe o inventor Tisias, y expuso nominalmente los preceptos de cada uno con mucha claridad y diligencia, y tal gracia y brevedad añadió a las obras de los inventores, que nadie conoce ya sus libros, al paso que todos los que quieren enterarse de sus preceptos acuden a Aristóteles como un intérprete mucho más claro. Éste sirvió de intermedio para que por él conociésemos a los restantes y a él mismo', en: *Ibid.*, vol. II, 51. Curiosamente, sería Cicerón quien haría a la vez de intermedio, durante buena parte de la Edad Media, para que la *Retórica* de Aristóteles tuviese influencia sobre la cultura latina, aunque, como veremos, de modo parcial.

vida. Y ya constituidas las ciudades, ¿cómo hubieran aprendido los hombres a respetar la fe y la justicia, cómo logrado de otros que se sometiesen a su voluntad, y no sólo trabajasen en el bien común, sino que por él diesen la vida, a no ser persuadiendo con la elocuencia lo que la razón les dictaba? Sin el prestigio de un discurso grave y elegante, ¿cómo un hombre poderoso había de humillarse a la ley común, ni consentir en igualarse con aquellos entre quienes antes sobresalía, ni apartase por su voluntad de un hábito que tenía ya fuerza y dulzura de costumbre? Así nació y fue creciendo la elocuencia, ejercitada después en las artes de la paz y de la guerra, con utilidad grande de los hombres.¹²⁴

Quisiera señalar de nuevo las dos facetas de la aplicación que Sahagún hará de esta tradición retórica. Por un lado, le permitirá defender la plena humanidad y dignidad indígena y su estado de civilización: dado que tienen discursos retóricos, tienen la civilidad y capacidad de autogobierno que éstos traen consigo. Por otro lado, le señalará el camino para la conversión de los indígenas: sólo conociendo *sus* discursos retóricos, pueden articularse los discursos evangelizadores adecuados para lograr una conversión auténtica y no superficial o meramente aparente.

De inventione rhetorica, tiene por supuesto vínculos con la tradición retórica griega, en particular con la ática. Al igual que ésta, también supone una teoría de la acción en la que interactúan el razonamiento, la naturaleza, las costumbres, la fortuna, el hábito, las pasiones y el consejo¹²⁵. Propone con detalle la combinación analógica entre estrategias generales de argumentación y la particularidad del asunto a tratar¹²⁶, y en este texto hay algunos pasajes en los que Cicerón se muestra consciente de que no basta con el manejo de los lugares comunes o de los tropos, sino que se requiere de una capacidad particular por parte del orador para la aplicación de aquéllos¹²⁷.

¹²⁴ 'Ac mihi quidem hoc nec tacita videtur nec inops dicendi sapientia perficere potuisse, ut homines a consuetudine subito converteret et ad diversas rationes vitæ traduceret. Age vero urbibus constitutis, ut fidem colere et iustitiam retinere discerent et alii parere sua voluntate consuescerent ac non modo labores excipiendos communis commodi causa, sed etiam vitam amittendam existimarent, qui tandem fieri potuit, nisi homines ea, quæ ratione invenissent, eloquentia persuadere potuissent? Profecto nemo nisi gravi ac suavi commotus oratione, cum viribus plurimum posset, ad ius voluisset sine vi descendere, ut inter quos posset excellere, cum iis se pateretur æquari et sua voluntate a iucundissima consuetudine recederet, quæ præsertim iam naturae vim optineret propter vetustatem. Ac primo quidem sic et nata et progressa longius eloquentia videtur et item postea maximis in rebus pacis et belli cum summis hominum utilitatibus esse versata'. Cfr. Cicerón, *De inventione rhetorica*, I, 3. 2-3.

¹²⁵ Cfr. *Ibid.*, II, 57.

¹²⁶ 'En toda causa, una parte de los argumentos está sacada de las entrañas del asunto y tan adherida a él que no puede fácilmente trasladarse a otras causas: otra parte es más general y acomodada a todas o a la mayor parte de las causas semejantes', en *Ibid.*, II, 62.

¹²⁷ *Ibid.*, II, 63.

Sin embargo, el tono general de este texto, aun con el reconocimiento de la influencia aristotélica y las intuiciones del autor respecto a la importancia antropológica y política de la retórica, es el de una disciplina más bien instrumental y pragmática; la exposición de este texto no habla de la distinción real entre bien y mal o entre vicio y virtud, sino de cómo aparentarlos convenientemente en el discurso deliberativo, judicial o epidíctico. La relación entre retórica y filosofía parece borrada y, prácticamente, todas las indicaciones del arte retórica que se hacen en este volumen son propias de la teoría de la elocución y de la composición, sin un tratamiento específico de la argumentación que permitiera vincular a la retórica con la lógica y la filosofía de modo claro.

De alguna manera, lo mismo sucede con la *Rhetorica ad Herennium*, en la que desde las palabras iniciales, Cicerón advierte que se dedicará solamente a 'los preceptos útiles para la práctica oratoria'¹²⁸ y después expone una serie de estrategias más o menos concretas de composición y elocución de los discursos, soslayando a tal punto los compromisos morales y las connotaciones lógico-filosóficas de la disciplina, que en algún punto parece hablarse del mero epiquerema retórico como si fuese sinónimo de 'argumento'¹²⁹.

Por supuesto, ésta no es la única perspectiva del arte retórica que Cicerón legó a la posteridad; sin embargo, *De inventione rhetorica* y *Rhetorica ad Herennium* fueron los únicos textos ciceronianos sobre retórica disponibles en buena parte de la Edad Media¹³⁰.

Se da así el decaimiento histórico que mencioné antes. La restricción de la retórica a la teoría de la elocución, y de ésta a la taxonomía de los tropos, con el consiguiente ocaso de la retórica que sería ya fulminante hacia el siglo XIX. Esto hace que hoy en día nos sea muy difícil comprender los alcances y la profundidad de un planteamiento a la vez retórico y de auténticas repercusiones filosóficas. Aunque este proceso de restricción seguiría su camino, hubo un momento de renacimiento de la retórica y de momentánea recuperación de sus alcances clásicos: el humanismo del siglo XVI, la más cercana de las referencias sahaduntinas para la comprensión del arte retórica.

La influencia de Cicerón en el humanismo italiano del siglo XVI es innegable; tan marcado era su magisterio, que solían dividirse las posturas entre los humanistas europeos de la época de la siguiente manera: por un lado, quienes se atenían a la *imitatio ciceroniana*, principalmente pensadores y artistas italianos, y, por otro lado, quienes tomaban algo de Cicerón y lo unían a

¹²⁸ *Id.*, *Retórica a C. Herennio*, en *Obras completas*, *Op. cit.*, I, 107.

¹²⁹ *Ibid.*, I, 122.

¹³⁰ *Cfr.* James J. Murphy, *Rhetoric in the Middle Ages: A History of Rhetorical Theory from St. Augustine to the Renaissance* (Los Ángeles: University of California Press, 1981), 360.

otras fuentes clásicas, postura llamada *imitatio eclectica* y cuyo principal exponente sería Erasmo de Róterdam¹³¹.

Esta influencia ciceroniana en el humanismo italiano se debe a algunos momentos cruciales en el renacimiento de la retórica, en particular, al descubrimiento de textos perdidos. En 1416, Poggio Bracciolino (también conocido como Poggio Florentinus) descubre el manuscrito perdido desde el siglo noveno de la *Institutio Oratoria* de Quintiliano. Como hemos dicho, Quintiliano acusa influencias ciceronianas. El manuscrito sería valorado por Barzizza, Petrarca y el resto de los pensadores italianos de la época. También sería conocido por Erasmo, Juan Vives, Lutero y Melanchton¹³².

La retórica del Renacimiento no podría entenderse sin este descubrimiento de Quintiliano, unido a las autoridades de Aristóteles y de Cicerón. Sin embargo, como hemos dicho ya, de Cicerón sólo se tenían los textos más 'técnicos', instrumentalistas, con consejos prácticos sobre composición y elocución pero sin profundidad argumentativa o ilustración clara de la dimensión filosófica de la retórica. Por su parte, en el XVI, Aristóteles no era aún demasiado conocido ni valorado, y su *Retórica* aún menos; los comentarios escolásticos de la misma parecían un tanto áridos a la mayor parte de los autores que conformaban la nueva generación de pensadores humanistas.

Para que se recuperase la visión integral y filosófica de la retórica, hacía falta aún otro impulso: cinco años después, en 1421, el obispo Gerardo Landriani encontraría en la Catedral de Lodi manuscritos con cinco obras de Cicerón: las conocidas *De inventione rhetorica* y *Rethorica ad Herennium*, y además *Brutus*, *Orator* y por primera vez en siglos, el *De oratore*¹³³. Éste último texto, escrito en forma de diálogo, no sólo tiene notables diferencias de estilo con las obras retóricas hasta entonces trabajadas de Cicerón, sino que presenta importantes diferencias de fondo. En *De oratore*, además de insistirse en la unidad de la retórica a pesar de su división utilitaria en regiones del discurso,¹³⁴ se subraya la estrecha vinculación de la retórica con lo específicamente humano: el carácter personal, el deber cívico, la sociedad y el pensamiento filosófico.

Es así como el humanismo italiano recuperó la integridad del universo retórico, universo que, hemos dicho, supone toda una teoría filosófica sobre el ser humano, su acción y su organización social y política, y que representaría el marco desde el cual Bernardino de Sahagún valoraría, reconstruiría y aprovecharía la retórica de los antiguos mexicanos, a la vez que dota a este trabajo de un auténtico alcance filosófico.

¹³¹ León-Portilla ha mencionado la influencia de Erasmo. Cfr. Miguel León-Portilla, *Bernardino de Sahagún. Serie protagonistas de América* (Buenos Aires: Editorial Quorum, 1987), 25-29.

¹³² Cfr. *Ibid.*, 357ss.

¹³³ Cfr. *Ibid.*, 360.

¹³⁴ Cfr. Cicerón, *De oratore*, en *Obras Completas, Op. cit.*, III, V, 23.

Mauricio Beuchot ha señalado con toda claridad en qué sentido una aproximación retórica supera, y a la vez incorpora en sí, cualquier aproximación puramente semántica o terminológica. Cito íntegro este texto de Beuchot porque resume lo que he querido sugerir en la trayectoria sahumantina:

La retórica se equipara a la pragmática, o si se quiere, la retórica puede funcionar como una semiótica completa, al modo como lo hace la pragmática en el sentido de que contiene a la sintaxis y a la semántica, pues el que tiene lo más tiene lo menos, y ella es la dimensión más compleja y abarcadora de las tres. Las supone y las contiene, y opera desde los recursos que le dan ellas pero sumando a éstos sus recursos propios. Estos recursos propios son los que tienen que ver con el uso y los usuarios.¹³⁵

Es justamente esto lo que, me parece, sucede con el trabajo de Bernardino en la *Historia General*, más allá de las equivalencias de los calepinos. De alguna manera, Sahagún encuentra que un análisis de la retórica de los antiguos mexicanos supera, incluye y posibilita las traducciones al nivel semántico, porque permite una comprensión a un nivel más profundo, a la vez que resulta más respetuosa de la racionalidad propia del indígena, siempre contextual, flexible, poética. Evidentemente esto ha de quedar al nivel de una hipótesis, en tanto es imposible verificar con toda precisión la *intentio auctoris*. Sin embargo, sí es posible mostrar el alcance e importancia que Sahagún concede al conocimiento de la retórica de los antiguos mexicanos.

Algunas vetas de la filosofía contemporánea nos permiten una nueva comprensión del alcance de la retórica, al mirar retrospectivamente la historia de sucesivas reducciones que líneas atrás hemos relatado, y al asumir desde un nuevo punto de vista filosófico la integridad del rico legado de Platón, Aristóteles, Cicerón y los humanistas del siglo XVI —así como Quintiliano, Séneca, Vico, y otros pensadores en la tradición retórica—.

Podemos pensar, por ejemplo, en la ‘nueva retórica’ ofrecida por Chaïm Perelman, que proyecta a la retórica como lógica de lo valorativo,¹³⁶ lo cual es consecuente con las intenciones reivindicativas y a la vez transformadoras de Sahagún. Sin embargo, hay que apuntar que Perelman se propone la formulación de una filosofía retórica dirigida a un ‘auditorio universal razonable’, lo cual exige oyentes ideales y no concretos, no históricamente situados ni contextualizados. En este sentido, Perelman trata con una abstracción, en tanto que la

¹³⁵ Mauricio Beuchot, *Tratado de Hermenéutica Analógica: Hacia un Nuevo Modelo de Interpretación* (México: UNAM-Itaca, 2000), 88.

¹³⁶ Cfr. Chaïm Perelman & Lucie Olbrechts-Tyteca, *Tratado de la Argumentación: La Nueva Retórica* (Madrid: Gredos, 1989).

experiencia sahaduntina es algo mucho más exigido por las condiciones reales del encuentro entre las culturas y la evangelización.

Probablemente por ello sea posible valorar con más precisión el intento retórico sahaduntino desde las coordenadas de la filosofía hermenéutica. Como señala el mismo Beuchot, la relación retórica-hermenéutica es prácticamente simétrica:

La misma hermenéutica estuvo desde los comienzos de su historia asociada a la retórica. Y la retórica ha servido como hermenéutica con muchas de sus claves. Basta pensar en que lo que la retórica usa para encodificar mensajes, discursos o textos la hermenéutica lo usa para decodificarlos o interpretarlos.¹³⁷

Probablemente la vinculación más fuerte entre retórica y hermenéutica es la que señala el propio Hans-Georg Gadamer. Es de él y de P. Ricœur de quienes Beuchot toma la idea de esta relación¹³⁸. Ricœur insiste en que la retórica no es *del todo* universal, en tanto se demarca su campo de acción —en los géneros epidíctico, judicial y deliberativo— y su finalidad —la persuasión—, distinguiéndose por ello de la poética, y por su carácter de verosimilitud, de la metafísica o la lógica. Sin embargo, Ricœur afirma que la retórica tiene otro carácter filosófico: el de apuntar, de alguna manera, a la metafísica.¹³⁹

En Gadamer la relación es más clara y radical, pues para el pensador alemán la retórica forma parte de la historia de la hermenéutica, en el sentido en que en ella se conserva, a través de las vicisitudes históricas que hemos resumido, la idea original de un saber práctico, de alguna manera universalizable, no metódico y en el cual se preserva el espíritu de los *humaniora*. Es decir, es en la *praxis* retórica donde Gadamer encuentra las características que han de definir a la filosofía hermenéutica como articulación teórica de toda experiencia de comprensión:

Convencer y persuadir sin posibilidad de una demostración es la meta y la pauta de la comprensión y la interpretación no menos que la retórica y la oratoria... y este vasto dominio de las convicciones obvias y de las opiniones reinantes no se va reduciendo gradualmente con el progreso de la ciencia, por grande que éste sea, sino que se extiende más bien a cada nuevo conocimiento de la investigación, para acogerlo y ajustarlo a sí. La ubicuidad de la retórica es ilimitada. Gracias a ella la ciencia se convierte en un factor social de la vida.¹⁴⁰

¹³⁷ Mauricio Beuchot, *Op. cit.*, 88-89.

¹³⁸ *Cfr. Id., Hermenéutica, Analogía y Símbolo* (México: Herder, 2004), 119-142.

¹³⁹ *Cfr.* Paul Ricœur, 'Retórica, Poética, Hermenéutica', *Op. cit.*, 105.

¹⁴⁰ *Cfr.* Hans-Georg Gadamer, 'Retórica, Hermenéutica y Crítica de la Ideología. Comentarios metacríticos a *Verdad y Método I* (1967)', en *Verdad y Método II, Op. cit.*, 229.

Respetuoso de cada contexto, de cada tradición y del marco que suponen los prejuicios y precomprensiones de cada oyente-intérprete, Gadamer y la filosofía hermenéutica parecen un paradigma teórico más adecuado al encuentro cultural —fusión de horizontes— que enfrenta Sahagún. La hermenéutica, en sus tres dimensiones (*implicandi, intelligendi, applicandi*, tal como Gadamer rescata del pensamiento medieval) permite comprender en qué sentido Bernardino a la vez *descubre y construye* el imaginario náhuatl y sus discursos retóricos, es decir, *lo inventa*, pues en la filosofía hermenéutica, la *inventio* conserva su original sentido etimológico: es a la vez crear y descubrir, como toda interpretación es a la vez el ingreso en el mundo del autor del mensaje y su transformación en algo que hace sentido para el intérprete. Si, como ha subrayado Jean Grondin, la hermenéutica consiste en una superación de la lógica proposicional por una lógica de la pregunta y la respuesta¹⁴¹, podríamos aventurar que la retórica para Sahagún desempeñó un papel similar, y fue la manera más rica y abarcante de responder a la cuestión que la realidad indiana planteaba al mundo occidental.

Gadamer resume así esta idea de la lingüisticidad (*Sprachlichkeit*) orientada hacia la comprensión y a la vez plenamente consciente de su dificultad y de la imposibilidad de ignorar las diferencias entre los interlocutores, sean éstos personas o culturas en diálogo:

El aspecto retórico y hermenéutico de la lingüisticidad humana se compenetran perfectamente. No habría oradores ni retórica si no existieran el acuerdo y el consenso como soportes de las relaciones humanas; no habría una tarea hermenéutica si no estuviera roto el consenso de los que ‘son un diálogo’ y no hubiera que buscar el consenso. La combinación con la retórica es, pues, idónea para deshacer la apariencia de que la hermenéutica se ciñe a la tradición estético-humanista y de que la filosofía hermenéutica se ciñe a un mundo del ‘sentido’ contrapuesto al mundo del ser ‘real’ y que se prolonga en la ‘tradición cultural’.¹⁴²

No pretendo, por supuesto, sugerir que Sahagún haya podido entrever las conclusiones hermenéuticas de Gadamer, que presuponen un desarrollo muy específico de la filosofía moderna y contemporánea, pasando por el romanticismo y la fenomenología. Lo que sugiero es que la *praxis* sahumantina —el mismo Gadamer insiste en que retórica e interpretación son antes *praxis* que teoría y antes prudencia que metodología— puede hoy ser valorada en su justa medida si desvelamos la comprensión antropológica, la audacia lingüística y semiótica y la capacidad de contextualización y recontextualización que la labor sahumantina con la retórica indiana supone.

¹⁴¹ Cfr. Jean Grondin, *Introducción a Gadamer*, ed. & trad. Constantino Ruiz-Garrido (Barcelona: Herder, 2003), 189ss.

¹⁴² Cfr. Hans-Georg Gadamer, ‘Retórica, Hermenéutica y Crítica de la Ideología. Comentarios metacríticos a *Verdad y Método I* (1967)’, en *Verdad y Método II*, *Op. cit.*, 230.

Para comprender el trabajo de Sahagún, también es necesario apuntar ciertos rasgos que distinguen al pensamiento franciscano de otros modos de espiritualidad religiosa e incluso de otras corrientes filosóficas. Aunque se había mencionado antes, quiero abundar ahora en dos aspectos fundamentales de origen franciscano: el voluntarismo y el simbolismo de la realidad natural. El franciscanismo se ha distinguido además por su agudo sentido práctico¹⁴³ y por su vocación misional, pero me concentro ahora en los rasgos de cierto énfasis voluntarista y una visión del mundo como representación.

El propio San Francisco reconoció la búsqueda de Dios en las creaturas y en el mundo como en un espejo: ‘todo se le transformaba en una escuela de conocimiento y, por lo mismo, de amor de Dios. En todo buscaba y veía la imagen de Dios’¹⁴⁴, convirtiendo a cada creatura en un medio que conduce a Dios transformó al mundo en un libro escrito a través del cual se nos podía revelar la grandeza e infinita perfección divina, su generosidad y bondad¹⁴⁵.

El universo, como este libro de la revelación natural, desembocó en un simbolismo incluso poético¹⁴⁶. Basado en la biografía que del *Poverello* recoge Celano, nos dice José de Jesús Chauvet: ‘los corderos, las rocas, el sol mismo no son sino símbolos de Jesús, de su mansedumbre, de su humildad, de su brillo y esplendor’¹⁴⁷.

En esta misma línea, San Buenaventura interpreta al mundo como lenguaje, en clave simbólica y referencia. Para él, las criaturas son espejo en que puede ‘leerse’ el reflejo de lo divino¹⁴⁸. Exalta la naturaleza a la categoría de símbolo de las realidades superiores en consecuencia de su visión ejemplarista del mundo,¹⁴⁹ donde todas las realidades se convierten en ‘testimonios y representaciones imitativas de la realidad trascendente que en ellas se inscribe y, por eso mismo, que en ellas y por ellas, de algún modo, se refleja o brilla’¹⁵⁰. De manera que el mundo sensible desvelado como un vestigio sea un medio, para conocer, adorar y subir a Dios.

¹⁴³ Cfr. José Antonio Merino, *Historia de la filosofía franciscana* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995), XXVII.

¹⁴⁴ Constantino Koser, *El pensamiento franciscano* (Madrid: Marova, 1972), 17.

¹⁴⁵ José Antonio Merino relata que para San Francisco, ‘sus ojos se acostumbraron a descubrir las más leves señales de Dios, las más insignificantes alusiones a Dios en las cosas’, en *Op. cit.*, 122-125.

¹⁴⁶ Cfr. Lino Gómez Canedo, *750 años de presencia franciscana* (México: Centro de estudios Bernardino de Sahagún, 1977), 20.

¹⁴⁷ *Ibid.*, 26.

¹⁴⁸ ‘El mundo entero es un libro en el que está impresa la trinidad creadora con caracteres legibles’; Buenaventura, *Hexaëmeron, Obras* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1945), vol. III, col. 2, n. 12.

¹⁴⁹ Cfr. José Antonio Merino & Francisco Martínez Fresneda, *Manual de Filosofía Franciscana* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004); Fidel de Jesús Chauvet, *La fecundidad de un pobre: compendio de historia franciscana* (México: Centro de Estudios de Bernardino de Sahagún-Tradición, 1990), 25.

¹⁵⁰ José Antonio Merino & Francisco Martínez Fresneda, *Op. cit.*, 57.

El conocido *Itinerario de la mente hacia Dios* bonaventuriano describe este ascenso hacia Dios como un camino que comporta seis momentos. Comienza el recorrido a través de lo sensible¹⁵¹. En el primer capítulo San Buenaventura aborda el primer grado de ascenso a Dios: especular a Dios por los vestigios. Todos los seres que en el Universo se contienen son vestigios de Dios, espejos donde relucen las divinas perfecciones, de ahí que quien considere las creaturas en cuanto signo de Dios es conducido por ellas a Su conocimiento.

En el ascenso, el segundo peldaño lo constituye un grado de contemplación mejor que el primero. Aquí, en esta contemplación sí interviene el mundo visible, pero no en cuanto exterior, sino en cuanto se trasfunde en el interior del alma en el proceso de la sensación. En el mundo sensible, considerado en su ser intencional, también reluce Dios como en un espejo.

Siguiendo este recorrido encontramos la especulación de Dios por su imagen impresa en las potencias naturales del alma. Tal como había afirmado San Agustín, el alma, con sus tres potencias, es una imagen de Dios, Uno y Trino, y es también un espejo manifestativo del misterio trinitario (una en su sustancia y trina en las potencias: memoria, entendimiento y voluntad). Especular a Dios por su imagen es especularlo a través de las operaciones de las tres potencias del alma y las relaciones que existen entre ellas. El capítulo cuarto también considera el interior del alma, pero no en cuanto posee potencias naturales, sino en cuanto está adornada por los dones gratuitos (virtudes teológicas y morales). Especular a Dios en el alma reformada por los dones de la gracia es especularlo en su imagen¹⁵².

Buenaventura retoma del Santo de Asís la idea de que todas las creaturas reflejan al Creador, extendiéndola en un análisis de toda la realidad en el que todas las cosas, según su categoría, son o vestigios o imágenes o semejanzas de Dios, así, la contemplación de cada cosa nos debe llevar a descubrir a Dios en ella¹⁵³.

Esta forma de ver el mundo, típicamente franciscana, también aparece en el fraile novohispano que estudiamos. En la lucha contra la persistencia de la idolatría entre los neófitos, la clave está en transmitir esta noción de la realidad como ‘representación’ de lo divino sin comprometer la unicidad de Dios.

Ahora bien, la tradición franciscana impone reconocer el acceso a Dios a partir de su reflejo en la realidad natural. Sin embargo, siguiendo esta tradición desde el de Asís, implica también afirmar

¹⁵¹ Dios está en las cosas, según San Buenaventura, por presencia, esencia y existencia; por lo tanto, podemos conocerlo por medio de sus vestigios en el mundo material que captamos por los sentidos. *Cfr.* Buenaventura. *Itinerarium mentis in Deum*, en *Obras*, *Op. cit.*, vol. I, II, 1.

¹⁵² El último capítulo del *Itinerarium mentis in Deum* trata el exceso mental místico, en el que se da descanso al entendimiento, trasladándose la voluntad totalmente a Dios.

¹⁵³ Fidel de Jesús Chauvet, *Op. cit.*, 125.

que dicho conocimiento de Dios debe estar inseparablemente ligado al amor, pues sin él no se le puede siquiera aprehender: ‘para que el modo de conocer a Dios sea franciscano, es necesario que el amor sea de hecho el incentivo de la inteligencia, el motivo y el estímulo de todas las horas y todos los esfuerzos’¹⁵⁴. Justamente esta centralidad del amor en Francisco, desembocará en el voluntarismo que nos interesa resaltar.

Buenaventura insiste en la necesidad de que el entendimiento dé paso a la voluntad en la cúspide del ascenso hacia Dios, esto es, en que el conocimiento de Dios no se da prioritariamente por vía intelectual. El santo franciscano subraya que en esta experiencia del encuentro con Dios, la fe es el fundamento, la puerta que introduce a todas las iluminaciones sobrenaturales. En este peregrinaje, la contemplación que se consigue al final no puede consistir en una visión de Dios convertido en objeto de ninguna de nuestras facultades. Es una experiencia de Dios y no un conocimiento. Para ello nos orienta el amor, que Dios mismo ha puesto en nosotros, también ha de participar la inteligencia, pero lo mismo puede decirse de todo el ser del hombre que es elevado hacia Dios —*sursumactio in Deum*— por un conocimiento que no se realiza bajo la forma de la comprensión, sino bajo la forma del exceso. En este segundo tipo de relación, Dios no es objeto de la facultad humana que ésta sea capaz de comprender, sino la realidad que comprende y abarca a todo el hombre y sus facultades. Tal encuentro con Dios puede describirse como una experiencia, no prioritariamente intelectual, sino afectiva y fruitiva, no de la gracia de Dios, sino de Dios mismo, en la que el sujeto se percibe y se vive en Dios y desde Dios; una experiencia en la que la voluntad quiere con la voluntad misma de Dios a la que el sujeto, por fin, ha consentido plenamente. Experiencia, pues, que sólo podría ser calificada de conocimiento en la medida en que sea posible un conocimiento sin representación.

He querido abordar el tema del acceso a Dios en Buenaventura en tanto que en él se asume un voluntarismo que más tarde se radicalizará en Escoto. Nos dice el doctor Seráfico: ‘Deja conredoblados tus esfuerzos, los sentidos y las operaciones intelectuales y todas las cosas sensibles e invisibles, las que tienen el ser y las que no lo tienen, y como es posible a la criatura racional, secreta o ignoradamente, redúcete a la unión de aquel que es sobre toda substancia y conocimiento’¹⁵⁵.

El santo franciscano entiende que Dios está por encima de la naturaleza y que el intelecto humano sirve para conocer naturalezas o esencias. Por lo tanto, al conocimiento de Dios no podrá llegarse por vía intelectual. El conocimiento divino no es racional en estricto sentido, es contemplación amorosa en que lo racional es depuesto por la voluntad.

¹⁵⁴ Constantino Koser, *Op. cit.*, 22. Para Francisco el amor a Dios es lo que garantiza la verdad tanto de su adoración como de la acción práctica. Así lo dice en sus reglas, en la amonestación a los hermanos del Capítulo XXII: ‘Los que lo adoran —dice Francisco— es preciso que lo adoren en espíritu y en verdad’.

¹⁵⁵ Buenaventura, *Intinerarium mentis in Deum*, *Op. cit.*, VII, 5.

Si deseas saber cómo acontece esto, pregunta a la gracia, no a la doctrina; al deseo, no al entendimiento, al gemido de la oración, no a la instrucción del estudio, al Esposo, no al maestro, a Dios, no al hombre, a la tiniebla, no a la caridad; no a la luz, sino al fuego que todo lo inflama y transporta en Dios con sus excesivas unciones y ardentísimos afectos.¹⁵⁶

Al final del camino, la inteligencia es un mero instrumento que termina por hacer notar al hombre sus limitaciones y aceptar con ello una visión puramente voluntaria de lo divino. Pero si Buenaventura entiende la primacía del papel de la voluntad en el acto cognoscitivo de lo divino, son ciertas sutilezas, que introduce Escoto en un voluntarismo más extendido, las que ayudaran a explicar la actitud sahumantina frente al fracaso de la conversión y predicación a los neófitos americanos.

En combate con la explicación aristotélica de que la causalidad efectiva del acto cognoscitivo está en el objeto, Escoto arguye que tanto sujeto como objeto convergen en la producción de conocimiento, se trata de dos causas 'parciales' esencialmente ordenadas¹⁵⁷. Para el Doctor Sutil, la teoría de origen aristotélico reduce la dimensión espiritual del hombre a 'un mecanismo registrador de hechos y acontecimientos'¹⁵⁸ y, aunque él también asume que el conocimiento en el hombre solamente se da cuando la inteligencia es movida por un objeto exterior y sensible, a Duns le preocupa remarcar que el conocimiento no es un acto pasivo¹⁵⁹.

A mitad de camino entre la corriente iluminista platónico-agustiniana y la corriente abstractiva aristotélico-tomista, lo interesante es que la teoría del conocimiento escotista desemboca en un voluntarismo.

La facultad volitiva posee, para el Doctor Sutil, cierto dominio sobre las demás potencias del alma. Esta prioridad causal de la voluntad, con respecto a las demás facultades, 'proviene de atribuir al amor la importancia de un acto totalmente libre y original'¹⁶⁰. Para Escoto, la libertad humana es un tema central, lo cual suscita que la voluntad se convierta en la reina de las facultades humanas¹⁶¹. La voluntad puede orientarse libremente hacia cualquier objeto y tomarlo como medio o como fin, o incluso ser indiferente a él, y justamente gracias a ello es que la voluntad hace posible el orden moral en el hombre.

Este último aspecto será precisamente el que Sahagún retome del voluntarismo escotista, pues si la garantía de la moralidad humana se encuentra en la adhesión libre, íntima y voluntaria al bien

¹⁵⁶ *Ibid.*, VII, 6.

¹⁵⁷ *Cfr.* Juan Duns Escoto, *Ordinatio*, n. d. I, d. 3 p. 3 q. 2 (III, 262); I, d. 3 p. 3 q. 2 (III, 245-288).

¹⁵⁸ José Antonio Merino & Francisco Martínez Fresneda, *Op. cit.*, 61.

¹⁵⁹ Juan Duns Escoto, *Ibid.*, I, d. 3, p. 2, q. 1 (III, 537).

¹⁶⁰ José Antonio Merino & Francisco Martínez Fresneda, *Op. cit.*, 190.

¹⁶¹ *Cfr.* Fidel de Jesús Chauvet, *Op. cit.*, 127.

moral, la conversión de los indios americanos implica, necesariamente, esta misma adhesión. Ante la conversión de finales del XVI, el seguidor de Francisco no se convence de los frutos que ésta había —supuestamente— arrojado y deja ver su desencanto en varios escritos¹⁶².

Pero si bien la evangelización ha sido un fracaso no se debe ni a la impotencia divina¹⁶³, ni tampoco a la incapacidad de los naturales que ‘no son menos hábiles para nuestro cristianismo si fueran en él debidamente cultivados’¹⁶⁴. Sahagún deja caer la causa y la responsabilidad sobre los evangelizadores y, por ello, propone a las nuevas generaciones de misioneros¹⁶⁵ un método que considera puede ser más eficaz.

El método sahguntino surge de la convicción de que el indio debe aprender, con asimilación personal moral, los nuevos preceptos del cristianismo. Incorporando una tesis clave de Escoto¹⁶⁶, Sahagún busca en la retórica y filosofía moral propia de los mexicanos un procedimiento que permita una asimilación, desde lo propio para los indios, de la doctrina cristiana.

Conocer la verdad racionalmente e incluso tener delante la revelación, no es, desde el punto de vista escotista, causa suficiente para la adherencia a la fe, pues aun en ese caso, la voluntad es libre de querer o no querer querer. En palabras de Escoto:

Aunque en algún objeto se da toda perfección, sin embargo, para la necesidad del acto se requiere que la potencia tienda necesariamente a él. Sea lo que fuere de la voluntad creada bienaventurada y de su perfección sobrenatural, por la que tiende a tal objeto, con todo, se diría que la voluntad del viador tiende sólo contingentemente a él, incluso cuando lo aprehende en su universalidad. Pues esta aprehensión no determina a la voluntad a quererlo necesariamente, ni, puesta la aprehensión, se determina necesariamente la voluntad.¹⁶⁷

¹⁶² Baste recordar el prólogo al libro I de su *Historia universal*; por ejemplo, nos dice ‘los pecados de la idolatría y ritos idolátricos y supersticiones idolátricas y agüeros y abusiones y ceremonias idolátricas no son aun perdidas del todo’. Igualmente, en el prólogo al libro II y en el cuerpo del libro X se lamenta sobre lo poco que los indios han aprovechado el cristianismo, y, hacia el fin del libro XI, en que continúa sus lamentos con estas declaraciones.

¹⁶³ Pues dice Sahagún: ‘con esta gente ha querido nuestro señor Dios restituir a la iglesia lo que el Demonio le ha robado en Inglaterra, Alemania, Francia, Asia y Palestina de lo cual quedamos muy obligados de dar gracias a Nuestro Señor y trabajar fielmente en esta su Nueva España’, en Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de nueva España*, eds. Alfredo López Austin & Josefina García Quintana (México: CONACULTA, 2000), vol. I, 65.

¹⁶⁴ *Ibid.*

¹⁶⁵ El fraile está también pensando en una nueva etapa de la evangelización a partir de las nuevas generaciones de indios bien formados, pero, como se sabe, éste no es mérito de Sahagún, sino que fue una orientación clave del colegio de la Santa Cruz desde su concepción: la idea era educar a los futuros gobernantes de la población nativa dentro de la religión cristiana (para que los hijos de los caciques fueran instruidos en la fe desde niños y, llegado el momento, se convirtieran en el foco de difusión de la misma). *Cfr.* Jesús Bustamante García, *Op. cit.*, p. 41.

¹⁶⁶ *Cfr.* Juan Duns Escoto, *Quæstiones Quodlibetales* (Madrid: Editorial Católica, 1968).

¹⁶⁷ *Ibid.*, q. 16, a. 1, p. 20, 589.

Siguiendo al Doctor Sutil, según mi hipótesis, Sahagún pone el énfasis en la voluntad. Así, la importancia de ésta, que no funciona como una fuerza de gravedad, dirigiéndose necesariamente a lo conveniente, denuncia que no hay suficiencia con el conocimiento de la doctrina y el seguimiento imitativo de normas para que los actos de los indios sean verdaderamente morales y piadosos. Es necesario que los indios actúen por convicción propia, lo que es más por propio deseo y rectitud interior.

La tesis escotista que, creemos, sigue Sahagún implica que para garantizar la moralidad de un acto sea necesario que el indio converso sea capaz de juzgar por sí mismo, en conciencia, la conveniencia de dicho acto y que de hecho actúe rectamente por conocimiento y decisión propios, no según el juicio de otros, ni siquiera siguiendo el consejo del fraile u obedeciendo ciegamente los mandatos de la Iglesia¹⁶⁸. Es más, Escoto afirma que todo acto bueno es 'tanto mejor cuanto más motivos ordenados de actuar concurren en él'¹⁶⁹.

La evangelización en las nuevas tierras será real en la medida en que los neófitos americanos puedan alcanzar la salvación y para ello no sólo es necesaria la fe y la doctrina. Los buenos actos son imprescindibles. El punto clave de la conversión genuina está en asumir que la bondad moral en el actuar indígena depende de su interior, de su adhesión voluntaria y libre al bien actuar y no del simple acto externo. Desde esta óptica está claro que Sahagún enfrenta un difícil problema: ¿cómo convertir a los naturales?, ¿cómo mover sus voluntades hacia el deseo de agradar al Dios de los cristianos?

Sahagún ha encontrado las claves esenciales para una crítica de la evangelización de principios del siglo XVI: la falta de conocimiento de la cultura indígena, la destrucción de su antiguo regimiento, la credulidad de los frailes ante una fe engañosa y el fingimiento de los naturales¹⁷⁰, pero ¿qué propone para solucionarlo?

Retomo este punto e insisto en que lo interesante de su propuesta recae en una vía retórico-poética que por más señas podríamos llamar literaria. Desde su reconstrucción en el *Coloquio de los doce* propone un modelo dramático-literario, consolidando su afán en la recopilación de los textos del libro VI de su *Historia Universal* y, más tarde, en la construcción de su *Códice Florentino*, concebido con la finalidad básica de constituir un instrumento para la adecuada predicación de la fe y extirpación de las idolatrías.

¹⁶⁸ Distinguiendo entre acto interno y acto externo, Escoto entiende la moralidad de las acciones. *Cfr. Ibid.*, q. 18, a. 1, p. 12, 635.

¹⁶⁹ *Ibid.*, 641.

¹⁷⁰ Jesús Bustamante García, 'Retórica, traducción y responsabilidad histórica: claves humanísticas en la obra de Bernardino de Sahagún,' en *Humanismo y visión del otro en la España Moderna* (Madrid: CSIC, 1992), 292.

Al mismo modo que Isidoro de Sevilla en sus *Etimologías*, Sahagún inicia (aunque ya no con intereses tan puramente gramáticos) una recopilación tan ambiciosa como la isidoriana: edificar un compendio literario que propague el imaginario de la indianeidad antigua.

Como destacaremos en su momento, la elección del modelo isidoriano no ha sido arbitraria, el fundador del imaginario de la latinidad sirve ahora para fundar el imaginario de la antigüedad mexicana.

Antes, Sahagún había intentado un vocabulario trilingüe como instrumento para la conversión de los indios; este vocabulario, hoy perdido, copiaba literalmente del vocabulario de romance en latín de Elio Antonio Nebrija¹⁷¹ las entradas en español y su equivalente latino, esperando la equivalencia mexicana. Sin embargo, las dificultades, la diferencia entre estas lenguas y las significaciones de sus términos lo hicieron abandonar la tarea dejando incompleta la tercera columna.

El franciscano fue avanzando en la articulación de un nuevo proyecto de evangelización desde la lengua. Abandonada la empresa de este vocabulario trilingüe (con base en el diccionario latino-español de Nebrija como hiciera su compañero de orden Alonso de Molina), ya he insistido en que probablemente siguió con la planeación de hacer un diccionario enciclopédico (sin concretarlo) al modo de Ambrosio Calepino. El agustino usaba expresiones tomadas de la literatura latina para explicar los vocablos, es decir, daba sus significados por el uso que de los términos otorgaban los principales autores clásicos¹⁷².

Para 1558, fecha en que recibe el mandato oficial de su orden para recoger información valiosa intentando la conversión de los antiguos mexicanos, el proyecto literario de Sahagún es ya un proyecto maduro. En él propone la 'clásicalización' de la lengua mexicana y la recopilación de sus formas poéticas y retóricas para contar con un texto base sobre el cual extraer no sólo los vocablos sino el imaginario de estos pueblos antes de la conquista. Lo cual convierte a Sahagún en una especie de 'Cicerón de América'¹⁷³, el fundador de la literatura de los antiguos mexicanos.

Bernardino tiene el propósito de reorganizar desde su seno la propia cosmogonía e imagen del universo de los antiguos mexicanos para insertarla en el plan de salvación universal, reorientar toda la tradición indiana y tomarla como instrumento para la conversión de los naturales. Continuando la tradición, hablando de la antigua palabra, de sus antepasados, sus abuelos y a través de las enseñanzas que ellos mismos dejaron, replantea lo bueno y lo malo para no

¹⁷¹ 1495.

¹⁷² Para el estudio de este tema es importante ir a Pilar Máynez, *El Calepino de Sahagún. Un acercamiento* (México: UNAM-ENEP Acatlán-Fondo de Cultura Económica, 2002). De cualquier modo, volveremos al tema en el apartado II.8.2.

¹⁷³ El término es de Virginia Aspe.

quebrantar los nuevos preceptos cristianos ni tampoco construir una religiosidad de superpuestos.

Al no hacer *tabula rasa* de las tradiciones ancestrales nahuas, Sahagún está pensando en una transición religiosa pacífica, mediante la aceptación voluntaria de la nueva fe e incluso en la construcción de un nuevo cristianismo americano. Sin embargo, en Sahagún no prima la urgencia tanto como la solidez y la profundidad de la doctrina y de la fe de los naturales recién convertidos¹⁷⁴.

La razón aparece sutilmente en su obra. La cristianización ha fracasado porque no puede imponerse sin convicción auténtica y personal. Ante la necesidad de una conversión verdadera, nuestro autor decide poner las bases sobre las que creía debía fundarse la evangelización. Enfrentando dos problemas fundamentales: ¿cómo identificar las idolatrías? y ¿cómo erradicarlas?, el fraile leonés confía en una vía fundamental: la persuasión retórica.

Igual que Cicerón, Agustín y su cofrade fray Diego Valadés, Sahagún es consciente de las tres funciones oratorias principales: *Docere, delectare et movere*. La retórica, nada nuevo, se le mostraba como instrumento para la producción de sermones cristianos. Lo distinto que empezaba a fraguarse en nuestro pensador estaba en el uso de la retórica de los antiguos mexicanos y no exclusivamente en el de una retórica cristiana para la conversión de los naturales al cristianismo.

Contrario a lo que haría Valadés, primer mestizo en publicar una obra en Europa, la retórica base para la evangelización sólida debía proceder de la propia retórica mexicana.

Probablemente siguiendo a San Agustín en *De doctrina christiana*, tal y como hace en otros momentos, Sahagún retoma lo que el de Hipona había dicho: ‘que así como los judíos se habían servido de los vasos sagrados egipcios para su propio culto, con la misma razón debían servirse los cristianos de los medios profanos para su propia utilidad’¹⁷⁵. Este instrumento lo encontró en la retórica de los antiguos mexicanos, pues de esta manera el arte persuasivo continuaba ligado a la dimensión social y cultural de los naturales.

Para enseñar, deleitar y mover, tanto San Agustín como Valadés siguen a Cicerón en su descripción de la invención, disposición y elocución. Dice fray Diego sobre la necesidad de la invención o descubrimiento de los argumentos: ‘No es más fructuoso que concebir con la mente la forma y edificación de una casa sin tener material con qué realizarlo’, añade sobre la disposición —de los materiales oratorios—, ‘es conveniente que los argumentos estén en su sitio,

¹⁷⁴ *Ibid.*, 308.

¹⁷⁵ Agustín de Hipona, *De doctrina christiana*, en *Obras* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos), vol. XV, lib. II, cap. 40.

tengan cadencia rítmica y que no parezca que fueron tomados de otra parte sino que nacieron de los mismos argumentos verdaderos' para que, luego de encontrados y dispuestos, venga la elocución o acomodación de palabras idóneas y claras sentencias a la invención pues, 'así como la disposición pone en su lugar los diferentes huesos por medio de los ligamentos, la elocución añade la carne y la sangre, el color y figura'¹⁷⁶.

Sin embargo, es sabido que esta concepción retórica permea el pensamiento de muchos autores del siglo XVI. Reconocerla en Sahagún no merece distinciones, porque la persuasión oratoria fue método de todo misionero en América. Como adelanté arriba, la diferencia específica de nuestro autor está dada por la integración de los propios discursos mexicanos a la predicación cristiana.

En una revisión completa de las influencias filosóficas de Sahagún, falta aún por comentar la de otras obras generalmente conocidas como enciclopédicas —profundizar en la de A. Calepino, revisar las de Plinio, Isidoro de Sevilla, Bartolomé Ánglico— que le servirán al franciscano como referentes para la estructura del *Códice Florentino*. Sin embargo, justamente por ello, dejamos la exposición del contenido de dichas obras y de su relación con la argumentación de Bernardino para el capítulo II del presente trabajo, que se ocupará ya en concreto de la forma y el contenido de la gran obra del fraile.

También hablaremos, en el capítulo III, de algunas otras influencias en puntos muy concretos —por ejemplo, de la posible recepción de las ideas de Juan Duns Escoto respecto al mérito en las acciones buenas internas o externas, o del espíritu aristotélico que late en la consideración del lenguaje y de la vida política como elementos de humanidad— que probablemente Sahagún tiene en cuenta en su consideración de la moralidad del indígena.

I.3 OBRAS DOCTRINALES DE SAHAGÚN

Dejaré por ahora las posibles fuentes sahguntinas para enmarcar el *Códice Florentino* (CF) en un horizonte más próximo: el de las obras doctrinales de Bernardino. Al respecto, consta que entre los escritos de Sahagún existió también un *Sermonario*; esto lo prueba fray Gerónimo de Mendieta en su *Historia eclesiástica*¹⁷⁷. Al parecer, el manuscrito procedente del convento de Santiago de Tlatelolco pasó a formar parte de la biblioteca de José Fernando Ramírez, lugar donde lo encontraría don Joaquín García Icazbalceta¹⁷⁸, quien, en sus apuntes de 1866, hizo una descripción detallada de este manuscrito¹⁷⁹. Este sermonario, compuesto por 64 sermones, parte de la obra doctrinal de Bernardino, recopila sermones de dominicos y de santos en lengua mexicana.

¹⁷⁶ Diego Valadés, *Retórica cristiana* (México: Fondo de Cultura Económica, 1989), 125.

¹⁷⁷ Mendieta cita entre los escritos de Sahagún 'unos sermones de todo el año, unos breves y otros largos', en Jerónimo de Mendieta, *Op. cit.*, 551 & 663.

¹⁷⁸ Cfr. Jesús Bustamante García, *Fray Bernardino de Sahagún. Una revisión crítica de sus textos*, *Op. cit.*, 65.

¹⁷⁹ El manuscrito debió de cambiar de manos varias veces. Un estudio detallado de este peregrinar lo encontramos en *Ibid.*, 66 & 67.

También Gerónimo de Mendieta nos habla de otra de las obras doctrinales de Sahagún: ‘una postilla sobre los evangelios dominicales’¹⁸⁰. Están, además, las *Addiciones*, el *Apéndice a la postilla* y los *Exercicios quotidianos* en lengua mexicana. De la *Psalmodia Cristiana* y el *Sermonario de los sanctos del año en lengua mexicana* dan testimonio Torquemada y Mendieta:

De todo cuanto escribió, sólo un cancionero se imprimió, que hizo para que los indios cantasen en sus bailes cosas de edificación de la vida de Nuestro Salvador y de sus santos, con celo de que olvidasen sus dañosas antiguallas.¹⁸¹

En el primer folio del *Sermonario* encontramos la siguiente anotación:

Siguiese vnos sermones de domjnycas y de Santos en lengua mexicana; no traduzidos de sermonario alguno sino compuestos nuevamente a la medida y la capacidad de los indios: breves en materia y en lenguaje congruo venusto y llano facil de entender para todos los que le oyeren altos y baxos principales y macegoles [*sic*] hombres y mugeres. Compusieronse el año de 1540, anse comenzado a corregir y añadir este año de 1563, en este mes de julio infra octavam Visi tationjs- El avtor los somete a la correccion de la madre Sancta yglesia romana con todas las otras obras que en esta lengua mexicana a compuesto. Fray Bernardino de Sahagún [rúbrica].¹⁸²

En primer lugar, aparece el día del calendario litúrgico para el que el sermón está construido; en segundo término, se apunta el tema que se desarrolla a lo largo del sermón¹⁸³ y, en tercero, aparece propiamente el texto del sermón articulado en un texto introductorio en que Sahagún presenta consejos prácticos para la vida cotidiana en estilo sencillo y directo¹⁸⁴, más tres partes sucesivas. Llama la atención que estas introducciones incorporan, de manera breve, algunos de los consejos que suelen contener los *huehuetlahtolli* del libro VI¹⁸⁵ de la *Historia Universal*. Aunque, como muestra el estudio de Jesús Bustamante¹⁸⁶, no es posible establecer un paralelismo exacto¹⁸⁷ entre los textos del sexto libro y los discursos introductorios del sermonario, sí hay un parentesco evidente entre ellos, pues, por un lado, aparecen discursos cristianos en el estilo de los antiguos discursos de los viejos y, por otro, parece que toman de forma literal algún párrafo de algunos *huehuetlahtolli*, lamentablemente no del todo identificables.

¹⁸⁰ Cfr. Jerónimo de Mendieta, *Op. cit.*, 551.

¹⁸¹ Cfr. *Ibid.*, 551; & Juan de Torquemada, *Op. cit.*, lib. III, 387.

¹⁸² La paleografía del texto es de Jesús Bustamante García.

¹⁸³ En la mayoría de los casos es un versículo del evangelio del día.

¹⁸⁴ Y no tratados abstractos de moral.

¹⁸⁵ Aunque en el propio sermonario se lea que la primera redacción de este sermonario data de 1540.

Recordemos que la obra de De Olmos y el libro de retórica y filosofía moral de Bernardino datan ambos de 1547; asimismo, el vocabulario trilingüe de Sahagún se completaría para 1540. Cfr. Jesús Bustamante García, *Fray Bernardino de Sahagún. Una revisión crítica de sus textos*, *Op. cit.*, 75-77.

¹⁸⁶ Cfr. *Ibid.*, 69.

¹⁸⁷ Como sí es el caso del *Apéndice a la Postilla* y el libro VI de la *Historia General*.

La *Psalmodia* fue la única obra de Sahagún impresa mientras vivía, pero es la única también de la que no conservamos una copia manuscrita. Sin embargo, esta obra es mencionada por sus bibliógrafos en términos precisos y, por fortuna, se conserva la copia impresa. *La Psalmodia* es un volumen de 240 hojas, 236 foliadas y 4 sin foliar, impresa con caracteres romanos. En el vuelto de las hojas II y III aparece el prólogo de Sahagún¹⁸⁸:

Prólogo al lector.- Entre otras cosas en que fueron muy curiosos los Indios desta nueva España: fue una la cultura de sus dioses, que fueron muchos, y los honrauan de diversas maneras: y también los loores, con que los alabauan de noche y de día, en los templos, y oratorios: cantando hymnos, y haciendo choros y dancas en presencia dellos: alabandolos. Quando esto hazían, se componian de diversas maneras, en diversas fiestas, y hazian divuersas diferencias en los meneos de la danca: y cantauan diversos cantares en loor de aquellos dioses falsos, cuyas fiestas celebrauan. Ha se trabajado después aca, que son bautizados, de hazer los dexar aquellos cantares antiguos, con que alabauan a sus falsos dioses, y que canten solamente los loores de Dios, y de sus Sanctos, y estos de día, y en las Pascuas, y Domingos, y fiestas de los Sanctos de sus Iglesias. Y a este propósito se les han dado cantares de dios, y de sus Sanctos en muchas partes, para que dexen los otros cantares antiguos: y han los recibido, y han los cantado en algunas partes, y todavía los canta: pero en otras partes, y en las mas porfian de boluer a cantar sus cantares antiguos en sus casas o en sus tecpas: (lo qual pone harta sospecha en la sinceridad de su Fee Cristiana, por que en los cantares antiguos, por la mayor parte se cantan cosas Idolátricas en un estilo tan obscuro, que no ay quien bien los pueda entender, sino ellos solos: y otros cantares vsan para persuadir al pueblo a lo que ellos quieren, o de guerra, o de otros negocios que no son buenos, y tienen cantares compuestos para esto, y no los quieren dexar. Para que se pueda fácilmente remediar este daño, en este año de 1583 se han impresso estos cantares, que estan en este volumen, que se llama Psalmodia cristiana en lengua Mexicana, para que del todo cessen los cantares antiguos.¹⁸⁹

Esta extensa referencia refleja por qué *La Psalmodia* es la materialización del nuevo proyecto de evangelización que quiere nuestro autor, pues, a pesar de que ya se les han dado cantares cristianos para que abandonen los antiguos, ‘en las mas porfian de volver a cantar sus cantares antiguos en sus casas o en sus tecpas’. De las *Addiciones a la postilla*, el propio Sahagún nos dice:

El haber añadido estas veinte y seis adiciones a esta Apostilla parece que servirá de muchas cosas. La primera es tener en suma y bien aclarado todo aquello a que es obligado cualquier cristiano. Lo segundo, aprovechará de tener muy a la mano la declaración de las tres virtudes teologales, las cuales solas bastan para hacer a uno perfecto cristiano, y justamente con esto se contiene la declaración o doctrina de las penas del infierno y de la gloria del paraíso, la cual doctrina predicada con el

¹⁸⁸ Bernardino de Sahagún, *Psalmodia christiana*, ed. José Luis Suárez Roca (León: Diputación de León, Instituto Leonés de Cultura, 1999), II & III.

¹⁸⁹ *Ibid.*, III.

espíritu que ella demanda es suficiente información de nuestro cristianismo. Lo tercero, aprovechará para que el predicador tendrá mucha oportunidad de meter estas adiciones o alguna de ellas, en cualquier sermón que predicare, porque no hay epístola ni evangelio en esta Apostilla cuya letra no demande alguna de ellas y donde el predicador pueda muy a propósito de la letra aprovecharse de alguna o algunas de ellas. Lo cuarto aprovechará de dar motivo y ocasión al predicador para que en todos sus sermones pueda tocar materia muy provechosa y muy compendiosa, sin trastornar muchos libros. Lo quinto, aprovechará de que los oyentes doctrinados y apacentados con esta doctrina tendrán inteligencia de lo que son obligados a saber y apetito de ponerlo por obra, pues verán cuánto les va en hacerlo o dejarlo de hacer, según parece por las dos últimas adiciones, que son del infierno y de la gloria, las cuales en todos los sermones se deben tocar en parte o en el todo.¹⁹⁰

De tal suerte que queda claro, en las palabras que el propio Bernardino incluye en el prólogo de la obra, que estas *Addiciones a la Postilla* tienen por objeto adoctrinar, pero sobre todo mover hacia el bien obrar para ‘ganarse el cielo’.

Lo que más llama la atención sobre el apéndice a la *Postilla* es el uso de los propios discursos de los antiguos mexicanos: a partir de ellos señala lo bueno y lo malo de los antiguos usos y costumbres. De tal manera que se resaltan las virtudes que agradan al Dios verdadero y se condena lo contrario. Ésta es una obra que ofrece testimonio de la profundidad del conocimiento sahumantino sobre la vida ‘material y espiritual’ de los indios:

conocimientos acumulados como resultado de sus contactos no sólo con los señores y principales que proporcionaron las informaciones en que se basaba la Historia general. En la quinta amonestación se pueden notar indicaciones de una más amplia base que habría de incluir a la gente de más baja categoría. Más evidente es la mezcla de su aprobación, aún de su obvia admiración, de varias costumbres antiguas de los indígenas, con su natural aborrecimiento de los elementos idólatricos en la civilización nativa que prestaban apoyo a las dichas costumbres.¹⁹¹

El propósito del texto de *Ejercicio cotidiano* era prácticamente el mismo que el de las *Addiciones* y el *Apendiz*, es decir, el de propiciar la conversión indígena, pero éste no fue preparado para su publicación como parte de la llamada ‘enciclopedia doctrinal’ de Sahagún. El Nuevo Testamento inspira estos ejercicios cotidianos para presentar meditaciones y oraciones al estilo europeo con elegancia y formalidad, usando las formas reverenciales de la lengua mexicana y también vocablos y frases que recuerdan la Antigüedad. Para Jesús Bustamante, la contribución de este texto estriba en su armonía y su riquísimo lenguaje, siendo éstas las dos preocupaciones

¹⁹⁰ Bernardino de Sahagún, *Addiciones, Apéndice a la Postilla y Ejercicio Cotidiano* (México: UNAM, 1993), XX.

¹⁹¹ Cfr. J. O. Anderson, ‘Estudio introductorio’, en Bernardino de Sahagún, *Addiciones, Apéndice a la Postilla y Ejercicio Cotidiano*, *Op. cit.*

centrales de toda la obra de Sahagún¹⁹². Se trata de uno de sus escritos menores, que ni siquiera fue pensado para redactarse y, sin embargo, es importante, porque se puede ver el uso de los materiales recopilados en el *Florentino*.

Por supuesto, resulta importante ubicar el *Códice Florentino* en el conjunto de las obras históricas de Sahagún, el cual se dedicó, específicamente, a recoger las antigüedades indígenas. Al respecto, la llamada *Historia Universal* o, por otros, *Historia General de las Cosas de Nueva España* se considera la obra de Sahagún por antonomasia. Se trata de un intento por recopilar los testimonios de la antigüedad indiana con el fin de separar a los indios jóvenes de sus padres y abuelos —y, por tanto, de la idolatría—, pero también de los españoles —y sus corrupciones— e iniciarlos en una vida cristiana verdadera¹⁹³. Digo esto ahora porque sin duda el *Florentino* enmarca las obras doctrinales.

Estamos ante una obra que recogiera de primera mano la información pertinente a las antiguallas de estos naturales. La *Historia Universal de las cosas de Nueva España* está dotada de una gran complejidad; para su estudio, Bustamante ha dividido los textos de Sahagún en:

- a) Manuscritos mayores: versiones completas —aunque a veces trucas— de la obra. Éstos son los *Códices matritenses* y el *Códice Florentino*.
- b) Manuscritos menores: versiones parciales que sintetizan o reelaboran el texto mayor. Éstos son el *Breve compendio de los ritos idolátricos de Nueva España*¹⁹⁴ y el vocabulario trilingüe del franciscano (castellano, latino y mexicano).

Ambas clases de manuscritos, mayores o menores, sin embargo, tienen su versión más completa en el *Códice Florentino*; por ello, ésta es la obra que estudiaré en esta tesis, y de cuya recepción e interpretación propiamente filosófica me ocuparé a continuación. Pero antes de introducirnos al estudio del *Códice de Florencia*, merece la pena tomar en cuenta el siguiente cuadro comparativo, que tomo de Arthur J. O. Anderson y que refleja las actividades literarias ininterrumpidas de Sahagún¹⁹⁵ y cómo, mientras construye su gran obra, trabaja en paralelo las doctrinales:

Cuadro 1: Actividades literarias de Sahagún de 1558 a 1579

Otros escritos	Avances en el <i>C. Florentino</i>
1559-61- Se dictan los cantares (para la	1558-61- Se inician las indagaciones para la

¹⁹² Cfr. Jesús Bustamante García, *Fray Bernardino de Sahagún. Una revisión crítica de sus textos*, *Op. cit.*, 211.

¹⁹³ Cfr. *Ibid.*, 240.

¹⁹⁴ Se trata de la versión abreviada que de la *Historia Universal* envió Sahagún a Felipe II. Cfr. Bernardino de Sahagún, *Breve compendio de los ritos idolátricos que los indios de esta Nueva España usaban en tiempo de su infidelidad*, ed. Guillermo Rousset Banda (México: Lince Editores, 1990).

¹⁹⁵ J. O. Anderson, *Op. cit.*, XIII.

<i>Psalmodia</i>). Se dicta la <i>Postilla</i>	Historia Universal en Tepepulco
1563- Se revisan los Sermones de 1540-48	1561-65- Se revisan los resultados en Tlatelolco
1564- Se componen los <i>Colloquios</i>	1565-68- y en México-Tenochtitlan
1569- Se revisan la <i>Psalmodia</i> y la <i>Postilla</i>	1569- se produce el manuscrito bilingüe de Enríquez
1574- Se revisa el <i>Exercicio quotidiano</i> .	1570-75- se suspenden estas actividades por falta del apoyo del capítulo provincial
1579- se producen las <i>Addiciones</i> y el <i>Apendiz a la Postilla</i>	1578-79- se produce el manuscrito bilingüe de Sequera (El <i>Códice Florentino</i>)

Este trabajo quiere sugerir, en concreto respecto al imaginario indígena, una tercera vía, como ya he dicho, ajena a la reconstrucción actualizante del pasado histórico, pero alejada también del escepticismo respecto al acceso a la realidad de lo que se nos aleja en el tiempo¹⁹⁶. Desde la aceptación de las dificultades ya mencionadas, el presente estudio propone una lectura filosófica concentrada en textos novohispanos del siglo XVI, como testimonio —indirecto y mediado— de la realidad prehispánica, si bien, ante todo, como textos importantes de suyo, que despliegan un mundo propio y revelan su propia constitución iluminando así aspectos del encuentro entre culturas y formas de racionalidad diversa. Los textos del XVI son ya una interpretación de los hechos. Por ello, no los trataré en este estudio como equivalentes a la realidad indiana. Sin embargo, propongo que al exponer desde un punto de vista filosófico —lo cual, como he subrayado ya, es inédito respecto a estos textos— su propia urdimbre teórica (autor, contexto, contenido, estructura, proceso de formación, lectores a quienes se dirigía, etcétera) y subrayarse así los códigos interpretativos implícitos en ellos, podremos tener de alguna forma un contacto con la antigua cultura que estos mismos documentos pretenden reconstruir.

Este trabajo se ocupa en concreto del *Códice Florentino* de Bernardino de Sahagún¹⁹⁷ y, de manera aún más precisa, de dos ideas propiamente occidentales —las de ‘filosofía moral’ y ‘retórica’— que Bernardino aplica a los discursos indianos. En esta transculturación por parte de Sahagún hay un ejercicio hermenéutico, a nivel discursivo y textual, y no puramente terminológico; el propio fraile fue desarrollando nuevas estrategias de comprensión ante la realidad indiana al hacerse consciente de los límites de la mera traducción y de los infinitos matices que admite cualquier comparación entre dos horizontes tan distintos. La siguiente parte de la tesis ilustra la propia visión de Sahagún sobre la complejidad de su trabajo.

¹⁹⁶ Vid. *infra*, p. 6.

¹⁹⁷ CF, prol. lib. I; *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit., vol. 1, 61-65.

I.4 ESTRUCTURA Y COMPOSICIÓN DEL PRINCIPAL MANUSCRITO SAHAGUNTINO

Ya en este primer capítulo me interesa abordar el proceso mediante el cual Bernardino compuso su principal obra, el *Códice Florentino*, para insertarla en el contexto de su obra en general y explicar a grandes rasgos la pertinencia de su estudio en sede filosófica. Como he dicho, en esta investigación abordo el tema desde un texto preciso: se trata de la *Historia Universal de Las Cosas de Nueva España* en su versión más acabada (traducida al romance¹⁹⁸ e ilustrada), el códice de 1577 conservado en la biblioteca de Florencia de la cual hereda su nombre¹⁹⁹.

Un estudio serio sobre la realidad indiana antes de la Conquista y el intento por comprender la visión del mundo de estos pueblos ha reclamado siempre, como texto fundamental, la obra de fray Bernardino de Sahagún. Se trata de textos de primera mano, fuentes directas, que permiten en cierto grado acceder a la racionalidad indígena, aunque por la mediación del siglo XVI franciscano.²⁰⁰

Como he dicho antes, el propósito más general de mi trabajo consiste en proponer una lectura filosófica de la obra de fray Bernardino²⁰¹ a través de su revisión estructural y temática, de manera que este nuevo acceso al *Códice Florentino* permita una mejor visión de la realidad indiana. Esto me permitirá revelar la teoría de la educación que subyace a toda la obra de Sahagún, y que a su vez se fundamenta en la tradición escolástica según la cual, todo hombre virtuoso que poseyera ya hábitos y costumbres racionales podría estar encaminado al bien, siempre y cuando fuera orientado de manera correcta. Sahagún consideraría, como veremos posteriormente, que las herramientas necesarias para lograr su empresa misionera serían la filosofía moral cristiana, unida invariablemente a la retórica propia de los antiguos mexicanos, la cual Sahagún aprendería gracias a su detallada recopilación de los *Tlamatinime*.

De lo que se trata, pues, en este estudio, es de identificar la representación sahaduntina de lo indiano a partir de la revisión estructural y temática de la obra del franciscano y su contexto. Para ello, partiremos de las siguientes ideas eje: 1) a la realidad indiana de los textos escritos debe accederse, en lo posible, a través de las fuentes del XVI novohispano; 2) de los textos del XVI, la obra de Bernardino de Sahagún es la más cercana a la realidad indígena; y 3) para valorarse en su justa medida, la obra de Bernardino debe ser analizada desde la perspectiva filosófica. La perspectiva filosófica unifica los presupuestos metodológicos y los objetivos del estudio mediante una idea matriz, que trasciende los análisis parciales aplicados a la obra sahaduntina, los propios presupuestos metodológicos y los objetivos del estudio.

¹⁹⁸ Cuando sigo la terminología sahaduntina llamo romance al castellano y mexicano al náhuatl, tal como él dispuso en su obra.

¹⁹⁹ Lo he elegido como texto principal, por ser la obra sahaduntina más completa.

²⁰⁰ Hoy en día no contamos con ningún texto literario anterior al XVI. Al mexicano que recogen los frailes les antecede sólo la oralidad.

²⁰¹ Que, como ya se ha dicho, ha valido para interesantes análisis historiográficos, etnográficos, lingüísticos y literarios, pero pocas veces se le ha reconocido valor en sede filosófica.

Sahagún es un prolífico escritor en tierras indias, con varios cometidos en mente: presentar la cultura náhuatl a los europeos, catequizar presentando la religión cristiana con la mayor claridad posible a los indígenas. En todos sus proyectos parece haber sido asistido por los estudiantes del Colegio de la Santa Cruz, teniendo en mente los intereses de la Iglesia Católica, de los frailes, de los indios, del misionero, del etnógrafo...

I.4.1 MÉXICO, TEPEPULCO Y TEXCOCO: LA RECOPIACIÓN DE LOS TEXTOS

Aunque otros trabajos catequéticos de Sahagún son interesantísimos, vuelvo a aclarar que tomo aquí al *Códice Florentino* como punto de partida fundamental para mi estudio, por ser además punto de partida insoslayable en todos los estudios de los temas indianos antes de la llegada de los españoles. Recordemos que, aunque existen otros textos, la obra de Sahagún es la más completa y organizada, además de ser la obra primigenia que incorpora la mayor cantidad de temas y de vocablos en mexicano. Para su análisis conviene, sin embargo, más allá de su contenido, revisar también su estructura y el proceso mismo de construcción. Aunque ya numerosos especialistas han realizado investigaciones al respecto, lo que ahora necesito es plantear su relevancia desde la perspectiva filosófica.

Bernardino logra una síntesis única de relatos y discursos mexicanos que trasluce su visión franciscana trascendiendo lo fáctico: a través del análisis de la descripción de los hechos — costumbres y ritos—, pretende desentrañar la concepción de mundo que tuvieron los pueblos de tierras americanas y, desde los discursos de los indios rastrear los contenidos morales y los modos retóricos con que se transmitieron. Rescatar estos contenidos morales, creencias y, en general, la concepción de mundo de los antiguos mexicanos, resume el interés sahumaguntino; sin embargo, diversas complicaciones fueron empañando sus objetivos. Los criterios epistemológicos desde los cuales se estructura la obra, manifiestos en el esfuerzo cognoscitivo de Sahagún para acceder a la nueva realidad y otros criterios ajenos al fraile que quizás lo obligaron a dejar implícitas algunas de sus tesis, revelan que el *Códice Florentino* no muestra los discursos indianos con plena transparencia.

Al abordar el análisis de esta obra resulta prioritario indagar los criterios con que Sahagún agrupa la información que ha recopilado. A lo largo de cerca de 40 años de investigación, el fraile franciscano recaba una serie de datos, de vocablos, de frases y de discursos en lengua mexicana que más tarde traduce al romance y reordena.

Más adelante lo veremos a detalle, pero hay que adelantar que el orden de los capítulos de su historia responde a una jerarquización medieval europea que va de lo divino a las cosas naturales y no a un ordenamiento de procedencia americana. Éste sería forzosamente distinto, considerando, por un lado, la relación intrínseca entre sociedad, religiosidad y naturaleza de la cosmovisión indiana y la importancia de la adivinación y de la tradición en todo ello. Por un lado, la interpretación de todos los hechos se hacía en función del orden preestablecido y que se debe reestablecer con base en la armonía universal; por esto, el hombre precortesiano interpretaba lo

divino, lo natural y lo social a través de los augurios y presagios con la ayuda de un sacerdote-
adivino. Por otro lado, el ordenamiento del cosmos indiano es transversal y no vertical ni
jerárquico, tal como lo prueban la iconografía, la mitología y la tradición oral.

En su obra, Bernardino está ordenando la realidad indiana aplicando los criterios
epistemológicos con los que él mismo funciona²⁰² a los discursos concretos que ha recopilado²⁰³.
Sin embargo, yo pienso que Bernardino ha querido poner todo el cuidado posible en la
recuperación de los textos y discursos, en la fidelidad de su transcripción y en incidir lo menos
posible en su conformación. Notemos, por ejemplo, que la mayoría de sus juicios sobre los indios
se encuentran en los prólogos y epílogos, mas rara vez los vemos en el cuerpo de los textos.
Prueba del intento realista de Sahagún está en que observa detenidamente la realidad que le
rodea y sólo después se atreve a concluir. No me parece lógico que buscara cambiar los textos si
lo que pretendía era mostrar la realidad indiana lo mejor posible a los misioneros de manera que
pudieran conocerlos mejor y ayudarlos a convertirse. En opinión de Ángel María Garibay:

Historia llamó a su trabajo fr. Bernardino. Lo es en el sentido del verbo griego.
Istereo quiere decir *ver y hablar de lo que se ve, explorar directamente y recontar lo
explorado, allegar datos y proponerlos a quien no los adquirió*. Todo eso es el libro
del franciscano.²⁰⁴

Esta noción de historia que para el padre Garibay subyace a los intereses de Sahagún, también
coincide con la definición de 'Historia' que da San Isidoro de Sevilla 'la historia deriva de la voz
griega *Historien*, que significa ver o conocer [...] y es que entre los antiguos no escribía historia
más que quien había sido testigo y había visto los hechos que debían narrarse'²⁰⁵. Así las cosas,
es importante verificar no sólo los contenidos sino los nombres de los libros, su disposición y la
estructura misma de la obra sahumantina.

El franciscano empieza a reunir información de la antigua cultura *motu proprio*, después la
continúa por encargo formal de un superior, en 1558. Por aclaraciones que el propio Sahagún
incluye en su obra, sabemos que sus primeros trabajos datan de 1547. Debemos suponer
entonces que la orden de fray Francisco de Toral vino después de que en Sahagún se había
despertado el interés por la antigua cultura. También aclara que los contenidos del libro VI
fueron recopilados hacia 1547 y los del XII hacia 1555. Al parecer, y esto puede probarse por el
desfase que presentan estos libros con el resto del *Códice*, fueron pensados como obras aparte y
sólo después se decidió a incorporarlos a la obra total —una vez armado el conjunto de los otros
diez libros—.

²⁰² Podemos considerar al menos cuatro criterios epistemológicos que subyacen a su estructuración, derivados
de la *Política* de Aristóteles, de las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla, de *La Ciudad de Dios* de San Agustín y de la
retórica ciceroniana. Cfr. Mariana Zinni, 'Umbral hermenéuticos: los prólogos y advertencias de fray Bernardino de
Sahagún', en: *Estudios de cultura náhuatl*, no. 43 (2012), 161-183.

²⁰³ Cfr. Ángel María Garibay, 'Introducción al libro décimo', en Bernardino de Sahagún, *Historia Universal de las
Cosas de Nueva España*, *Op. cit.*, 535.

²⁰⁴ Cfr. *Id.*, 'Proemio general', *Op. cit.*, 6.

²⁰⁵ Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, ed. & trad. De Oroz Reta & Marcos Casquero (Madrid: Biblioteca de Autores
Cristianos, 1982), I, 6.

El proceso con que reúne la información sobre la antigua cultura ha propiciado interesantes discusiones que aún hoy continúan: un fraile español elabora una minuta o cuestionario con el que se enfrenta a un grupo de ancianos indígenas, ya conquistados y sometidos; luego, transcribe sus respuestas, recogidas en lengua mexicana; y, años después, las ordena en una magna obra de XII libros en lengua mexicana y romance.

Me pregunto si es viable cuestionar la veracidad del texto después de la irrupción de la nueva historiografía francesa, porque tras ella ya no es lo mismo preguntarse si Sahagún habrá logrado veracidad en la transcripción de la información o si los informantes fueron honestos en sus respuestas estando bajo las presiones de la Conquista y de los evangelizadores. Es decir, si después del llamado giro historiográfico, cabe preguntarse qué tan viable es esto, si el planteamiento puede ser trasladado, desde el binomio verdad y falsedad que implica la existencia de un sólo observador.²⁰⁶ para toda la realidad y todos los contextos, hacia una relación polivalente de varios observadores que acepta que toda la historia es, a fin de cuentas, interpretación. Que la investigación histórica descansa en la interpretación, empero, no es una novedad de la historiografía actual, sino una verdad sabida por siglos. Como nos dice Alfredo López Austin:

Verdad sabida, es cierto, pero como todas las verdades viejas, a veces tan relegada en el cajón de lo obvio que termina por pasar inadvertida. La información está aquí y allá, en los expedientes de un archivo, en las páginas de un libro, en la piedra exhumada por el arqueólogo [...] pero todo esto es apenas material en bruto que debe estimarse tanto en los contextos más inmediatos como en los más distantes; que es necesario relativizar con la crítica más depurada; que ha de articularse, ya elaborado como dato histórico, a muchos otros datos de muy distintas clases de fuentes.²⁰⁷

Desde esta perspectiva, tendríamos en Sahagún a un intérprete más; sin embargo, hay que decir que él ha dejado en su obra la explicación clara de su método de investigación, de las reglas —no arbitrarias ni subjetivas— que siguió en este proceso, y ha dejado, sobre todo, muestra de su buen oficio y virtud, de tal manera que es lógico pensar en un genuino interés por conocer la cultura y, por lo tanto, inferir que Bernardino quiso recopilar información verdadera²⁰⁸. Aún así, por mucho empeño que haya puesto en la tarea, es su propia mano, él mismo bajo ciertas aspiraciones, quien reúne la información y la acomoda. Las preguntas sobre los criterios operativos en el *Códice*, en efecto, arrojan luces para la comprensión del texto de Sahagún y responderlas con un método adecuado llevaría a penetrar el horizonte de significación sugerido por la antigua cultura.

²⁰⁶ Cfr. Alfonso Mendiola, 'El giro historiográfico', *Historia y Grafía*, no. 27 (2001): 181-195.

²⁰⁷ Alfredo López Austin, 'Los mitos de la obra de Sahagún', en *Bernardino de Sahagún, quinientos años de presencia*, ed. Miguel León-Portilla (México: Museo Nacional de Antropología, 2002), 81.

²⁰⁸ Esto lo prueba el interés evangelizador de Sahagún, quien pretende conocer la antigua cultura en aras de convertir al pueblo indígena; no sería lógico engañarse con falsas informaciones sobre ella.

La metodología con que Sahagún integra su obra se acerca a una hermenéutica implícita: reconstruye los rasgos de una cultura, es decir: interpreta. Dicha interpretación puede mirarse desde dos perspectivas: o bien estamos frente al fraile que intenta comprender al *otro* o bien, frente al hombre que, sin intención, está fundando el imaginario de todo un pueblo.

Pienso que Sahagún no quiere alterar la información sobre la gente mexicana y que su intención está en reorganizarla en el marco de una Historia cristiana, porque ello le resulta inevitable para asimilarla él mismo. Es decir, quiere contenidos indios justamente para valorarlos cara a la cristiandad. Esto se ve especialmente en el libro VI. En él aparecen los discursos y oraciones de los antiguos cuidadosamente transcritos con pocas incidencias del compilador. Otra característica interesante del *Códice* al respecto es que, al reunir la información con pretensiones de objetividad, no la sistematiza del todo al modo occidental; a pesar de que los criterios con que organiza dicha información no pertenecen a la cultura mexicana, el autor es consciente de las diferencias y, por lo tanto, intenta respetar, en lo posible, las formas indias. Esto lo prueban, sobre todo, los libros VI y X, pues, aunque los temas son comunes a las dos culturas —es decir, no se trata ya de peculiaridades y diferencias obvias de culto a sus dioses, idolatría, nigromancia, astrología, etcétera, sino que tratan sobre consejos morales (Libro VI) y virtudes (Libro X)—, plasma los contenidos, en cuanto está a su alcance, al modo de los naturales²⁰⁹. Podríamos asegurar, entonces, que Sahagún conserva en cierta medida las estructuras formales de la tradición medieval, pero el material propio y *sui generis* de su empresa termina por obligarlo a ampliar los horizontes metódicos de la obra con el fin de respetar los modos discursivos y dialógicos propios de la cultura india.

Veamos el ejemplo del libro X, en que se tratan *Los vicios y virtudes de esta gente india*²¹⁰. A pesar de estar acostumbrado a otro tipo de ordenamiento, Sahagún habla de las virtudes y vicios desde dos ejes temáticos: por el parentesco, es decir, la condición familiar; y por el oficio, o sea, la condición social. De tal modo que habla del hijo virtuoso o la tía vil, por un lado, y del albañil inhábil o los labradores diligentes y dispuestos, por otro. En ningún caso habla de la diligencia en abstracto ni de la vileza en general. Sahagún no sistematiza los contenidos, al menos no al modo europeo imperante. A este apartado del *Códice* volveremos más tarde.

A continuación, revisaré la trayectoria sahumantina en la recuperación de los textos indios para aclarar el contenido y la estructura del *Códice Florentino*. Tal como mencioné anteriormente, Sahagún empieza hacia 1547 su primera indagación reuniendo el material que constituiría después el libro VI sobre *Retórica y filosofía moral*. Los discursos que denominó retóricos, teológicos y filosófico-morales son el punto de partida de las investigaciones de nuestro autor. El

²⁰⁹ Esta posibilidad ha permitido a León-Portilla establecer una distinción entre los contenidos puramente indígenas: los cantos e himnos a los dioses, los *Huehuetlahtolli* y los relatos de la conquista, que tienen ritmos y metáforas propios. Una parte son, en sentido estricto, expresiones de la tradición prehispánica. Se trata de textos que, conservados en forma sistemática, se entonaban o pronunciaban en circunstancias particulares. Tal es el caso, por ejemplo, de los veinte himnos sacros a los dioses, también los *huehuetlahtolli* o testimonio de la Antigua palabra y algunos relatos, con ritmo, como los que pertenecen a los orígenes del quinto sol o Teotihuacan. *Cfr.* Miguel León-Portilla, *Bernardino de Sahagún: pionero de la antropología*, *Op. cit.*, 107.

²¹⁰ Curiosamente, incluye en este libro también las enfermedades del cuerpo y las noticias 'de las naciones que han venido a esta tierra', en *CF*, lib. X.

fraile descubre la riqueza de espíritu de ese pueblo, se encuentra con hombres que aman a sus padres, respetan a sus antepasados, son caritativos con el necesitado, hacen penitencia y demuestran humildad. Desde esta primera indagación, Bernardino descubre algo más que la capacidad racional de los indios: descubre su plena 'humanidad'. Al parecer, este hallazgo es lo que le llevará a rastrear los vestigios de la antigua cultura. ¿Por qué un pueblo aparentemente 'bárbaro', capaz de aberraciones tales como los sacrificios humanos, carentes de alfabeto y otras muestras de 'civilización', puede también comportarse 'humanamente'? La respuesta a esta interrogante lo mueve a más de 40 años de investigación, convencido de que estos pueblos también tuvieron 'primores en su lengua' y fueron 'entre sí muy urbanos'²¹¹.

Sahagún emprende así una lucha apologética. Menos apasionado que un Bartolomé de las Casas en su *Brevísima Historia de la Destrucción de las Indias*²¹², busca hechos contundentes que avalen las capacidades de los indios. Observa, después describe y, a partir de ello, reflexiona e interpreta. Sahagún encontrará justamente en estos discursos el puente de comunicación entre la realidad indiana y las pretensiones cristianizantes de los primeros frailes misioneros. Nuestro autor, como ya he mencionado, descubre la plena racionalidad de los nativos tanto en sus formas retóricas, como en sus hábitos y costumbres morales, y parte de estas bases culturales ya conformadas para su labor predicativa. Sahagún se da cuenta de que, al contrario de lo que pudiera pensarse, ninguna cultura puede ser históricamente neutra; es decir, que sería no sólo imposible, sino por demás indeseable, borrar de tajo las prácticas tradicionales de los indios, ya que incluso dentro de ellas y de sus extrañas formas se podían encontrar rastros de la luz natural de la razón que todos los hombres comparten.

Bernardino parte de la lengua para abordar las peculiaridades del indio y de su mundo porque reconoce que el lenguaje, la cultura y la propia humanidad son indisolubles. La estructura léxica refleja la *humanitas* de cada cultura y las diferencias que la distinguen de otras²¹³, distinciones que permiten que se reconozca como una cultura particular y no como parte de otra²¹⁴. Por medio de la lengua se accede a la cosmovisión del otro; su palabra, el único modo de conocerlo en cuanto otro, es el lugar común de la alteridad y comprensión. Es por esto que la comprensión de la lengua india es el primer paso del proyecto de evangelización; sin embargo, hay que señalar que en Sahagún la comprensión del otro no parte de la noción de otredad, sino que su interés está en la humanidad en general y lo que todos sus miembros comparten entre sí.

²¹¹ CF, prol. lib. VI, fol. 1v., *Historia General de las cosas de Nueva España*, ed. cit., vol. II, 473.

²¹² Cfr. Bartolomé de las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, en *Obras completas* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1998).

²¹³ Cfr. John Lyons, *Semántica* (Barcelona: Teide, 1980), 234.

²¹⁴ 'Sahagún fue consciente de la importancia de la lengua para hondar en la visión del mundo de un pueblo. El caudal de los testimonios que allegó, el hecho de haberlos sometido al triple cedazo crítico, su apego a la forma indígena de preservar y transmitir sus conocimientos, valiéndose de pinturas y signos glíficos y de la oralidad, es también garantía de la veracidad de cuanto hizo transcribir. Incluso en su afán de identificar idolatrías para sustituirlas por prácticas y creencias cristianas, actuó guiado por la idea de comprender al Otro', en Miguel León-Portilla, *Bernardino de Sahagún: pionero de la antropología*, *Op. cit.*, 26.

Pero volvamos al proceso de composición. Hacia 1558, año en que los franciscanos llegaron a Tepepulco, inició Bernardino su indagación en ese lugar. La elección del sitio no fue casualidad, pues había en él hombres muy versados en su historia y tradiciones:

En el dicho pueblo hice juntar, todos los principales, con el señor del pueblo, que se llama don diego de mendoza, hombre anciano, de gran marco, y habilidad, muy experimentado, en todas las cosas curiales, belicas, y políticas, y aun ydolaticas. Aujendolos juntado, propuseles, lo que pretendía hazer: y pediles, me diesen personas hábiles, y experimentadas con quien pudiese platicar: y me supiesen dar razón de lo que les preguntase. Otro día vinieron, el señor, con los principales; y hecho un muy solemne parlamento, como ellos entonces lo usaban hacer, señalaronme hasta diez o doce principales ancianos, y dijéronme que con aquellos podía comunicar, y que ellos me darían razón de todo lo que les preguntase. Estaban también allí hasta cuatro latinos, a los cuales yo pocos años antes había enseñado la gramática en el colegio de Santa Cruz en Tlatilulc. Con estos principales y gramáticos, también principales, platicué muchos días, cerca de dos años, siguiendo la orden, de la minuta, que yo tenía hecha.²¹⁵

Con ayuda de los trilingües transcribió a la lengua mexicana, pinturas, testimonios orales y 'escripturas' [sic], luego incluyendo pinturas y respectiva declaración en mexicano al pie, se hizo un texto que desgraciadamente no se conserva, pero que es germen de la obra subsecuente en nuestras manos. Luego, los estudiantes del Colegio de Santa Cruz transcribieron estos originales bajo la mirada del fraile. Dicha trascripción en mexicano, traducida sólo en una pequeña parte al romance, se conserva en el *Códice Matritense*²¹⁶.

Es así que los primeros manuscritos que recopiló Sahagún en Tepepulco —primeros memoriales—, los más antiguos conservados hoy, se refieren al Libro VI, de retórica y filosofía moral, y al Libro XII, sobre la conquista. Gracias a estos primeros memoriales, los especialistas han podido ver lo que en un principio se proponía investigar el fraile de acuerdo a su cuestionario original²¹⁷: *las cosas divinas, humanas y naturales*²¹⁸.

Los textos que se conservan en el *Códice Florentino* tienen su fundamento en estos primeros manuscritos de Tepepulco; no obstante, incluyen también nuevas indagaciones que siguió el fraile en Tlatelolco hacia 1561-1565:

Fui a morar a Santiago de Tlatelulco. Donde, juntando los principales, los propuse el negocio de mis escripturas y los mandé me señalasen algunos principales hábiles con quien examinase y platicase las escripturas, que de Tepepulco traía escriptas. El gobernador, con los alcaldes, me señalaron hasta ocho o diez principales,

²¹⁵ CF, prol. lib. VI, fol. 2r; *Historia General de las cosas de Nueva España*, ed. cit., vol. II, 473.

²¹⁶ Llamados así por conservarse en la ciudad de Madrid.

²¹⁷ Cfr. Miguel León-Portilla, *Bernardino de Sahagún: pionero de la antropología*, Op. cit., 95.

²¹⁸ De éstos sólo se conserva lo referente a los dos primeros temas en textos y pinturas. Sobre los contenidos y estructura de estos primeros memoriales, cfr. *Ibid.*, 96.

escogidos entre todos, muy hábiles en su lengua y en las cosas de las 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 traje escrito. Y todo se tornó a escribir de nuevo.²¹⁹

Después de Tepepulco y Tlatelolco, fue Sahagún a San Francisco de Ciudad de México hacia 1565-1568. Es importante aclarar que en esta etapa aún no había traducido nada al romance. A continuación, el relato de esta época del *Códice Florentino* en sus propias palabras:

Habiendo hecho lo dicho en Tlatilulco, vine a morar a Sanct Francisco de México con todas mis escripturas; donde, por espacio de tres años, pasé y repasé a mis solas todas mis escripturas, y las torné a enmendar; y dividílas por libros, en doce libros, y cada libro, en capítulos; y algunos libros por capítulos y párrafos.²²⁰

Después, estando en México, reorganizó su obra durante un lapso de tres años y volvió otra vez al colegio de la Santacruz hacia 1568 para hacer revisión final. Con sus 'escripturas' aún en mexicano, Sahagún siguió sus enmiendas y correcciones hasta que su superior, Alonso de Escalona, le ordena que le entregue todos sus libros hacia 1570. Dolido, obedeció dócilmente, pero, por fortuna, logró recuperarlos en 1574, año en que empieza sus traducciones al romance. Es significativo que las traducciones al romance se hagan después de que se le habían recogido los documentos.

I.4.2 AUTOR Y EDITOR INCLUSIVO: EL ESFUERZO INTERPRETATIVO DE SAHAGÚN

Ya desde la estructura y el propio proceso de construcción del *Códice Florentino* puede verse su gran complejidad. Complejidad que aumenta cuando hablamos de la disposición de los textos y de las razones que tuvo Sahagún para acomodarlos explícitamente de esta manera²²¹. Todo esto exige un tratamiento particular del *Códice*. Debe tomarse en cuenta que este texto, en sus tres columnas, representa un todo conjunto y, como tal, debe ser estudiado. Se trata de una obra que, a pesar de haber sido organizada y estructurada por un solo hombre, no responde únicamente a su autoría; la obra está dada en tres códigos discursivos que no pueden ser homologados. Por todo lo anterior, el estudio fragmentado de esta obra ha ocasionado diversas dificultades, que revisaré a continuación.

²¹⁹ CF, prol. lib. II, fol. 1v; *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit., vol. I, 130.

²²⁰ *Id.*

²²¹ Existen al menos 35 posibilidades más para ordenar el *Códice Florentino* de Sahagún. Ha sido ésta y no otra la que mejor lograba los intereses del fraile. Cfr. Wigberto Jiménez Moreno, *Fray Bernardino de Sahagún y su obra* (Texas: Editorial Pedro Robredo, 1938).

Considerar a Bernardino como único autor del texto sería una afirmación bastante sesgada; sin embargo, sí es importante considerar que es él quien formula un cuestionario²²² y, por lo tanto, quien de cierta manera predispone a sus interlocutores —los indios de México, Tlatelolco y Tepepulco— a destacar ciertas cuestiones de su cultura y descartar otras²²³. Como discutiré más adelante, esto tiene importantes consecuencias filosóficas: el planteamiento del cuestionario supone apertura a la alteridad indígena y, a la vez, una asimilación de la misma desde la tradición sahumantina; por ello, la estructura dialéctica de la comprensión que nos ofrece el fraile de lo indiano. En última instancia, esta asimilación dialógica supone el *descubrimiento* y simultánea *construcción* del mundo indígena *tal como se presenta* a la comprensión cristiana de Bernardino, a sus expectativas de sentido y a su representación práctica del mundo. Es por ello que propondré la fusión de horizontes como única posibilidad para ingresar al nuevo mundo —entendiendo por esto el ‘mundo de la obra’, el despliegue de posibilidades lingüísticas o de comprensión, y el imaginario que se despliega en el *Códice Florentino*—.

El esfuerzo interpretativo de Sahagún es patente en toda su obra. Construye, en palabras de Louise Burkhart, un diálogo de fronteras: un auténtico ‘laboratorio para analizar las interacciones entre el pensamiento nahua y europeo’²²⁴. Y, como atestigua el prólogo al Libro II del *Códice*, Bernardino emprende este esfuerzo recabando los informes de los propios ancianos, quienes repetían lo que habían aprendido en el *Calmeacac* o el *Telpochcalli*²²⁵. No obstante, sí resulta irrecusable pensar que dicho cuestionamiento limita las respuestas de los ancianos, quienes contestan lo que proviene de la minuta o cuestionario que había sido elaborado bajo criterios occidentales, ajenos a los naturales. De esta manera la obra es, ante todo, fruto de la inevitable mediación española que sufrieron los discursos mexicanos en el siglo XVI novohispano.

Un segundo problema aparece en lo que llamaré la primera traducción sahumantina, pues aquellos discursos orales en su forma primigenia sólo se entendían y estaban completos si se hacían acompañar por los textos pintados, la gestualidad, los espacios, los ritmos, en fin, la teatralidad propia de la oralidad; discursos que fueron reducidos a escritura alfabética bajo una forma que no les correspondía y que no surgió naturalmente de lo indiano, sino a partir de esta

²²² Que tal proceso ocurrió queda bastante claro revisando los datos que a la fecha tenemos. Éstos fueron suficientes para reconstruir la minuta o cuestionario de Sahagún; trabajo que ha realizado Alfredo López Austin. Cfr. Alfredo López Austin, ‘Estudio acerca del método de investigación de fray Bernardino de Sahagún’, en *La investigación social de campo en México*, ed. Jorge Martínez Ríos (México: UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, 1976), 316.

²²³ Mientras que el descubrimiento de un problema lleva a buscar una respuesta en otro nivel, a confrontar las posibles respuestas y cotejar su suficiencia, la pregunta pide directamente una cierta respuesta. Cfr. Aristóteles, *Analíticos Posteriores*, 89 b22-25. Una pregunta, de algún modo encamina hacia alguna respuesta, es ya, en sí misma, un adelanto que conlleva al menos alguna afirmación implícita. La respuesta a una pregunta, está medida por la misma pregunta. Quien pregunta, de alguna manera también afirma algo y en ella manifiesta un cierto conocimiento que viene dado, al menos, por el hecho de la duda. En el caso de Sahagún la minuta fue seguramente elaborada en relación analógica con los cuestionamientos que podrían plantearse a otras culturas paganas conocidas para iniciar el proceso de conversión.

²²⁴ Louise Burkhart, ‘Doctrinal aspects of Sahagún’s Colloquios’, en *The work of Bernardino de Sahagún. Pioneer ethnographer of sixteenth-century Aztec Mexico*, eds. J. Klor de Alva, H. B. Nicholson & E. Quiñones Keber (Albany: Institute for Mesoamerican Studies, 1988), 65-82.

²²⁵ Cfr. *CF*, prol. lib. II. fol. 1v- 2r; *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit., vol. I, 130-131.

trasgresión o reducción histórica²²⁶. En dicha traducción se implicaron las voces de los estudiantes trilingües del colegio de Tlatelolco²²⁷, quienes transcribieron la primera versión en mexicano de los discursos y la información que se recopilaba²²⁸. Además de este primer vuelco, el *Florentino* revela una segunda traducción con el fin de acercar al lector español del siglo XVI hacia la comprensión de los textos. Esta traducción al romance incluye analogías y comparaciones, además de juicios morales y teológicos. Se trata ésta de una traducción idiomática, pero también categorial. En otras palabras, Sahagún quiere hacer comprender una cultura que es distante, pero para ello la ha de comprender primero él mismo, y en este esfuerzo le va la vida misma. Se vuelca enteramente a la comprensión de 'lo otro', con todo cuanto posee. Lo que no significa que lo logre por completo.

Me parece prudente remarcar ahora que Bernardino recurre a sus propias categorías y reglas conceptuales para desentrañar la información novedosa y después hacerla comprensible²²⁹ para un franciscano español del siglo XVI; de tal suerte que los discursos a los que accede gracias a la primera traducción serán modificados, nuevamente, a través de sí mismo. Esta segunda traducción estará bajo el influjo de factores externos a la realidad indiana —a saber los provenientes del estudiante de Salamanca y su contexto—.

En este sentido, la tarea que se trazó Sahagún supuso un enorme esfuerzo lingüístico-conceptual. Se trataba de describir realidades propias de un universo diferente que, en muchos casos, no contaban con un equivalente cercano en el Viejo Mundo. Pensemos en un ejemplo simple como la correspondencia entre los *tamales* indígenas y los pasteles europeos: en el Libro VIII proporciona una relación puntual de las diversas clases de tamales, aunque los llama 'pastelejos redondos, hechos de maíz'²³⁰. No obstante, este procedimiento contrastivo fue empleado por fray Bernardino frecuentemente en sus definiciones, ya que de otro modo era imposible aproximar los conceptos²³¹. Después de esta segunda traducción, emerge una tercera, por la necesidad de mostrar que la anterior ha transgredido, en esencia, los discursos orales de la gente mexicana. Esta necesidad hace que Sahagún regrese a la antigua cultura consciente de la distancia impuesta

²²⁶ Notemos que esta primera traducción contiene ya cuatro elementos de transgresión: 1) la delimitación temática y conceptual impuesta por el cuestionario o minuta; 2) la reducción al alfabeto a partir de la polisemia del binomio códigos-oralidad. Cfr. Miguel León-Portilla, *Códices. Los antiguos libros del Nuevo Mundo* (México: Aguilar, 2003); Patrick Johansson, *La palabra de los aztecas* (México: Trillas, 1993). Y 3) la reducción fonética de la lengua náhuatl a los códigos establecidos por los franciscanos en América (fray Pedro de Gante, Alonso de Molina y Andrés de Olmos); cfr. Andrés de Olmos, *Arte de la lengua mexicana* (México: UNAM, 2002). Y 4) la incidencia de los estudiantes trilingües en la organización literal del texto en mexicano.

²²⁷ Estudiantes que dominaban el latín, el romance y el mexicano.

²²⁸ Todo esto sería organizado y conjuntado en lo que hoy se conoce como *Códice Matritense*, por conservarse en la biblioteca de Madrid, para después reintegrarse en otra obra más completa: *Códice Florentino* o de Florencia.

²²⁹ Ciertamente, esta comprensibilidad ya cuenta con la carga del horizonte de interpretación que convenía a Sahagún como testigo y actor de la historia. Es decir, la alteridad dentro de la cual él se encontraba respecto del mundo que buscaba comprender en el código y viceversa. Ello nos lleva a una integración que posibilita la traducción. Cfr. Joel C. Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics: a reading of Truth and Method* (Londres: Yale University Press, 1985), 135.

²³⁰ Cfr. *CF*, lib. VIII, cap. XIII; *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit., vol. I, 751.

²³¹ Cfr. Pilar Máñez Vidal, 'Bernardino de Sahagún: lingüista', en *Bernardino de Sahagún, quinientos años de presencia*, *Op. cit.*, 148.

por el propio texto comparada con los auténticos discursos indios. Para guardar autenticidad primigenia, Sahagún manda pintar el texto escrito concluido²³².

Por lo tanto, esta investigación resalta que el *Florentino*, visto como una totalidad, representa el recorrido del Bernardino de Sahagún hacia la comprensión de 'lo otro' a través de lo que podría parecer una triple transgresión: 1) la primera, establece el referente a partir del cual se comprende la cultura mexicana —funda la literatura en mexicano—; 2) la vuelve comprensible a su interlocutor y 3) subraya la unicidad de la cultura antigua, resaltando la diferencia (las pinturas muestran el esfuerzo de comprensión que hace Sahagún para entender la antigua cultura y sus discursos; por esto digo que es indispensable incluir el modo de escribir propio de esta gente mexicana)²³³.

Si hemos de tratar el texto como una articulación compleja en que se entrelazan tres modos de discurso, hay que decir que la consideración completa del códice abre la posibilidad de trascender las transgresiones hacia un nuevo horizonte de comprensión²³⁴. Sin embargo, aparece otra cuestión: la existencia de los prólogos y epílogos que añade el fraile como una marquesina en que se contienen los doce libros del manuscrito de 1577.

Dichos escritos en romance limitan el horizonte de sentido que han creado los tres códigos resultantes de las tres traducciones mencionadas. Es decir, el *Florentino* presenta una unidad compuesta por tres códigos —en mexicano, en romance y en pictogramas—, mas esta unidad no es sólo la conjunción de estos decires, sino que, al conformar la totalidad del texto, se potencializan en un metadiscurso complejo. Así, el espectro de sentido que crea el *Códice* es amplísimo y, sin embargo, lo estrecha Bernardino al introducir los prólogos, epílogos y notas²³⁵; estrechez que lejos de empobrecer el texto lo direcciona, haciéndolo comprensible, aunque sólo fuese según los fines del fraile.

El tercer código, iconográfico, representa una posición intermedia, entre el saber compartido del mundo español del XVI y la alteridad india y, aunque clasifica y juzga la antigua cultura, también posee en sí una cierta carga de alteridad. La tesis que propongo es que el *Códice Florentino* en tres columnas es, en esencia, un diálogo entre culturas. Así, el *Florentino*, visto como un todo complejo, refleja la existencia de tres códigos, es decir, tres voces que lo conforman: la

²³² Cfr. José Luis Martínez, *El Códice Florentino y la Historia general de Sahagún* (México: Archivo General de la Nación, 1982), 7-42.

²³³ Cfr. *Ibid.*

²³⁴ Cosa que no se logra si sólo se toman en cuenta de manera aislada alguno de los tres códigos; por ejemplo, el caso más conocido, el de la columna en romance aislada de los dos códigos restantes.

²³⁵ Sin embargo, me atrevo a decir que sólo lo hace para volverlos comprensibles introduciéndolos en el sistema conceptual del XVI europeo. Además, es importante recordar que su afán es pedagógico, por lo que busca resaltar lo valioso y denunciar lo idolátrico.

comunidad india, la traducción al romance y la plasticidad del mestizaje que producen las anteriores²³⁶.

El *Códice Florentino* es un texto complejo, puente entre dos culturas, que no deja de tener, además, otras peculiaridades. Bernardino quiere 're'-construir la diversidad mexicana: observa, interroga, cuestiona, traduce, juzga, se entromete en el texto mismo²³⁷ con cuidado, de manera que lo que al final tenemos es un diálogo entre culturas aunado a la construcción del pasado indígena, es decir, una representación de la indianeidad.

Con el término 'representación' hago referencia al *imaginario*, es decir, de una novedad que remite a lo indiano desde la perspectiva del franciscano y que funda una realidad nueva. Novedad 'representativa' que, al hallarse vinculada tanto con el pensamiento sahumantino como con la realidad indiana, ciertamente permite acercarse a ambas. Por ello, hemos de partir del *Florentino* para acceder, primero, a la figura de Sahagún; después, volver al código; y, por último, acceder, de algún modo, a lo indiano. La noción de 'representación' que fundamenta la hipótesis de este trabajo no tiene que ver con teorías de arte y del lenguaje, sino que es de naturaleza ontológica: 'Cada representación viene a ser un proceso óptico que contribuye a constituir el rango óptico de lo representado. La representación supone para ello un incremento de ser.'²³⁸.

La 'representación' no busca mostrarse a sí misma sino mostrar lo que no está presente, pero, a pesar de que sólo adquiere su función referencial en tanto que desvela a otro, constituye en sí misma una novedad. Siguiendo esta idea de representación es que podemos asociar algo con otra cosa y tratar lo segundo a través de lo primero; es decir: partir de la representación sahumantina —los indios de Sahagún— para acceder, de alguna manera, a través de un horizonte particular, a lo indiano.

1.5 LA HISTORIA UNIVERSAL Y EL USO DE LOS TÉRMINOS EN MEXICANO

Con la llegada de los primeros franciscanos en junio de 1524, comenzó la evangelización metódica de la Nueva España, superando la predicación a señas reducida a explicar la existencia del cielo y el infierno. Para indicar el infierno señalaban 'la parte baja de la tierra con la mano (y decían) había fuego, sapos y culebras, y acabando de decir esto, elevaban los ojos al cielo,

²³⁶ 'los dibujantes son mexicanos, pero ya han recibido una fuerte influencia del arte europeo, de tal manera que el dibujo mismo es un lugar de encuentro entre dos sistemas de representación', en Tzvetan Todorov, *La conquista de América* (México: Siglo XXI, 1999), 239.

²³⁷ Por ejemplo, observemos los juicios valorativos del *CF*, prol. lib. VI: 'fueron, cierto, en estas cosas extremados, devotísimos para con sus dioses, celosísimos de sus repúblicas, entre sí muy urbanos; para con sus enemigos muy crueles; para con los suyos, humanos y severos'; *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit., vol. II, 473.

²³⁸ Hans-Georg Gadamer, 'Conclusiones estéticas y hermenéuticas', en *Verdad y Método I*, *Op. cit.*, 189.

diciendo que un solo Dios estaba arriba, asimismo apuntando con la mano²³⁹. Después vino el uso de intérpretes —que por razones evidentes dificultaba la impartición de sacramentos, pensemos, por ejemplo, en la confesión—. Así, queda claro que los misioneros supieron siempre que el conocimiento de las lenguas indígenas era una condición esencial para una evangelización seria y efectiva.

El problema, ahora, habiendo visto Sahagún la ineficacia en la conversión pese a todos estos intentos, era cómo usar el instrumento de la lengua para el adoctrinamiento. Ante las diferencias conceptuales y la imperiosa necesidad de difundir el mensaje cristiano, se optaba entonces por alguna de estas tres soluciones: 1) introducir en la lengua mexicana las palabras necesarias para expresar los nuevos conceptos propios del cristianismo (Trinidad, Espíritu Santo, redención...), es decir, traducirlos; 2) no traducirlos, tomando préstamos del castellano; o 3) explicarlos mediante perífrasis, es decir, apelando a discursos descriptivos.

El primer sistema tenía la desventaja de conservar parte del antiguo contenido pagano²⁴⁰, pues, aunque el náhuatl se prestaba a los neologismos, los términos permanecían cargados de resonancias idolátricas a pesar de su uso cristiano. El segundo sistema tenía la desventaja de construir un discurso de sobrepuestos, siempre ajenos a los naturales, aunque salvara los malentendidos. Sahagún notó la facilidad con que los misioneros podían caer en concesiones peligrosas al mismo tiempo que en la inflexibilidad y, por tanto, en la dificultad de mover el corazón del indio hacia el deseo de ganar el cielo por cualquiera de estos excesos, pues lo primero impedía la visión de las realidades cristianas y lo segundo, el movimiento voluntario. Antes de resolver la cuestión es importante observar cómo Sahagún hace las tres cosas antes sugeridas.

En el *Coloquio de los Doce*, obra escrita en español y posteriormente traducida al náhuatl para 1564²⁴¹, nunca utiliza el primer sistema de traducción al mexicano, sólo los otros dos. Explica los términos cristianos nuevos en náhuatl, de tal manera que, por ejemplo, la palabra ‘pecado’ no se traduce ni se emplea en español, pues los pecados son ‘heridas para el corazón del dueño del cerca y del junto’²⁴², ‘ofensas al corazón de Dios’ o transgresiones que los demonios andan ‘siempre trayéndoles a la mente’²⁴³. También en el coloquio del capítulo X toma prestado el término ‘ángel’ repetidas veces, y lo mismo los términos de ‘diablo’ y ‘Dios’ (que nunca se tradujo por el término *teotl-in ce teotl-*) en el capítulo I. La palabra ‘Dios’ se usa para el Dios cristiano y *teotl* para los dioses falsos de los naturales, tal como se puede ver en los capítulos I, III, V, VIII, IX, X, XI y XII de los coloquios.

²³⁹ Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, ed. Alfredo Chavero (México: Secretaría de Fomento, 1892), I, XX, 162-165.

²⁴⁰ Robert Ricard, *La conquista espiritual de México* (México: Fondo de Cultura Económica, 2001), 131.

²⁴¹ Notemos que para 1555 la versión castellano-mexicano del diccionario de Molina no incluye ‘cielo’, ‘infierno’, ‘Dios’ ni ‘diablo’; los términos siempre se toman prestados del español y sólo ‘divinidad’ se traduce por *teoyotl*.

²⁴² Bernardino de Sahagún, *Coloquios de los Doce*, en Miguel León-Portilla, *Coloquios y doctrina cristiana (Diálogos de 1524 dispuestos por fray Bernardino de Sahagún)* (México: Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM-Fundación de Investigaciones Sociales, A. C., 1986), II, c.

²⁴³ *Ibid.*, IX, c.

En el caso del *Códice Florentino*, Sahagún introduce términos en mexicano en la parte castellana que no traduce al español²⁴⁴; en vez de ello prefiere explicarlos, mas en la versión patrimonial nunca introduce terminología castellana. En las *Addiciones* y el *Apéndiz* a la *Postilla* (obra de 1578-79) utiliza el préstamo del castellano para los nombres de Dios y Jesucristo, por ejemplo, y en otros casos utiliza los términos mexicanos como equivalentes a los términos en español, agregando algunas veces una breve explicación o perífrasis, otras no.

Las distinciones son importantes, pero por ahora me interesa resolver la siguiente cuestión: ¿qué logra Sahagún con estas traducciones? Además de comunicarse con los naturales en su propia lengua, se puede proponer la siguiente hipótesis: Bernardino intenta reorganizar la cosmogonía y la imagen del universo de los antiguos para insertarla en lo que él consideraba el plan de salvación universal. De igual manera, busca reorientar toda la tradición indiana mediante estos dos conceptos clave referentes al más allá cristiano, con lo cual continúa la tradición: habla de sus antepasados, sus abuelos y, a través de las enseñanzas que ellos dejaron, replantea lo bueno y lo malo para no quebrantar los preceptos cristianos ni tampoco construir una religiosidad falsa o fragmentada.

Como se verá en el capítulo IV, al no hacer *tabula rasa* de las tradiciones ancestrales nahuas, se puede transitar sin violencia, mediante la aceptación voluntaria del indígena, hacia el cristianismo y, por qué no, construir un nuevo cristianismo americano. He allí el verdadero sentido del texto titulado *Retórica y filosofía moral* del libro VI. Sahagún retomará las semillas de bondad y racionalidad que encuentra en los discursos y las tradiciones americanas para encaminar y orientar a los indios hacia la fe sin destruir sus hábitos ni imponer las prácticas externas propias del cristianismo. La clave está en que el cambio en la terminología redimensiona toda la realidad indiana, pues, al trastocar los conceptos clave como los de cielo e infierno, Dios, Diablo, pecado, etcétera desde el seno de la cultura antigua y la propia lengua náhuatl, toda la cosmovisión se afecta con una orientación cristiana.

Un dato a resaltar es que Sahagún no introduce los términos del mexicano desde el *Coloquio* y sí lo hace en las *Addiciones* y el *Apéndice a la Postilla*, acompañándolos de una explicación perifrástica que redimensiona el término y lo cristianiza. Es importante remarcar esta cuestión acentuando cuánto la obra del leonés consiste en promover una conquista religiosa, pero no completamente espiritual, es decir, una *cristianización inculturada* rechazando los contenidos idolátricos, pero nunca las costumbres ancestrales, las formas discursivas, la memoria de la antigua cultura, etcétera

Puesto que si, como dice en la relación del autor digna de ser notada en su *Códice Florentino*, su manera de regir ‘no estuviera tan inficionada con ritos y supersticiones idolátricas sería muy buena tanto para indios como para españoles’ Así las cosas, llega incluso a aconsejar al indio:

no habéis de tener cuidado de los atavíos de los castellanos, ni de sus comidas, ni de sus bebidas, ni habéis de imitar la manera en que viven. Lo que os es muy

²⁴⁴ Cfr. Pilar Máynez Vidal, *Religión y Magia: Un problema de transculturación lingüística en la obra de fray Bernardino de Sahagún* (México: UNAM, 1997).

necesario es lo que os han instruido vuestros abuelos, como arriba se ha dicho. En cuanto a la vida cristiana, imitad a los buenos cristianos, a los hombres justos, a los que viven según los mandamientos de Dios [sea cual fuere su costumbre o proveniencia].²⁴⁵

El problema que a muchos preocupaba, e incluso lo llegó a suponer el Santo Oficio en 1577, era que a través de los antiguos términos reviviera Sahagún la idolatría, los ritos y las supersticiones. Sin embargo, me parece, cabría también hacer el siguiente cuestionamiento: ¿a partir de la evocación de la antigua cultura no se renueva la evangelización hacia una práctica más eficaz? Lo que aquí me interesa, sin embargo, no está en los resultados de la propuesta sahumantina, sino este primer camino hacia la solución: la transculturación a través de la lengua.

Desde mi punto de vista el conocimiento de la lengua y cultura de los naturales de América es lo que permite que el fraile concrete exitosamente esta permuta terminológica, resultando en una conversión exitosa desde al menos dos puntos de vista: 1) al usar los términos antiguos y explicarlos con el nuevo relato, irrumpe en la realidad indiana y la trastoca, eliminando la posibilidad de malentendidos; y 2) al usar los términos en mexicano y no en romance, la conversión inculturada, mueve pacíficamente al indio a la nueva religión desde sus propias categorías y no desde otras ajenas. Mediante el traslape de los términos que designan conceptos religiosos clave, redimensiona toda la realidad humana de los indios, esto es, al menos la política, la ética y la teología. Y puede hacer extensivo el cambio en otros pueblos y otras generaciones por la importancia que en la época tuvo esta lengua.

1.5.1 EL NÁHUATL, LINGUA FRANCA DE MESOAMÉRICA

El náhuatl o 'mexicano', como lo llamaría Sahagún, fue la lengua imperial de los pueblos portadores de la alta cultura del altiplano central y de ella se conservaron más testimonios que de ninguna otra lengua mesoamericana²⁴⁶. Además, su vigencia geográfica era tan amplia a la llegada de los españoles que con rapidez notaron cómo los indios hablantes de otras lenguas más fácilmente entendían el mexicano que el romance. Podemos decir casi sin duda que los franciscanos, entre ellos nuestro autor, priorizaron con toda naturalidad el estudio de esta lengua para ayudarse a convertir a los indios.

Cuando Sahagún llegó a tierras americanas todavía se conservaban unos pocos códices que sobrevivieron a la conquista, por lo que pudo conocer algunas pinturas y signos glíficos que más

²⁴⁵ Bernardino de Sahagún, *Adiciones, Apéndice a la Postilla y Ejercicio Cotidiano*, *Op. cit.*, 115.

²⁴⁶ Cfr. Miguel León-Portilla, 'Estudio introductorio', en Andrés de Olmos, *Op. cit.*, VII & VIII.

tarde logró incluir en algunas ilustraciones y viñetas de su *Florentino*²⁴⁷, antes de darlo por terminado. Como es obvio, el uso de las representaciones y pictogramas provocaba múltiples confusiones más que el solo uso de la lengua mexicana, pensando en la transmisión de nuevos conceptos e ideas religiosas. Personalmente, pienso que si el franciscano fue consciente de la complejidad de la traducción de palabras y conceptos del castellano al náhuatl, con más razón lo fue de las múltiples traducciones y transvases —de los códices a la oralidad y luego al alfabeto; de las categorías culturales indígenas a las europeas, etcétera²⁴⁸— necesarios para darse a entender entre los nativos. Es bien sabido que el autor que estudiamos se interesa por los testimonios de la antigua palabra conservados por tradición oral que fueran sistemáticamente aprendidos — algunos himnos sacros y otros relatos—, en la medida en que abonaran la tierra fértil sobre la cual sembrar el cristianismo. De cualquier modo el novohispano no tuvo más remedio que recuperar estas antiguas expresiones con escritura alfabética²⁴⁹. Lo que antes se sustentaba en signos glíficos, pinturas o códices y se evocaba a través de memoria y tradición, tenía que adaptarse si quería perdurar. El alfabeto, adaptado al náhuatl, los escribanos adaptados a las nuevas exigencias de los frailes, los conceptos y categorías culturales forzados por la falta de flexibilidad del cristianismo fueron condiciones complejas, pero fundamentales, para consolidar la evangelización que soñaba este autor.

Durante mucho tiempo se produjeron gramáticas y vocabularios nahuas y se estudiaron los vocablos y conceptos a detalle. Los frailes se apoyaron en los estudiantes trilingües de Tlatelolco para no caer en errores importantes, pero ¿era esto realmente posible? Quizás sí, aunque no dejaba de ser una empresa compleja, si bien no en el corto plazo, sí con respecto a la traducción de algunos conceptos clave como los que mencionamos arriba: ‘Dios’²⁵⁰, ‘cielo’ e ‘infierno’²⁵¹.

En el apartado I.8.1 hablo de los aportes franciscanos en el estudio de la lengua y cultura indígenas; ahí he subrayado cuán difícil fue la labor de los frailes antes de aprender las lenguas indígenas con suficiencia y la importancia de los vocabularios y gramáticas en este sentido. Sin embargo, la existencia de estas ayudas lingüísticas en la práctica fue insuficiente para la

²⁴⁷ Existen varios estudios detallados sobre las ilustraciones del florentino; por ejemplo en: Jeanette Favrot Peterson, ‘The Florentine codex imagery and the colonial tlacuilo’, en *The work of Bernardino de Sahagún. Pioneer ethnographer of sixteenth-century Aztec Mexico*, *Op. cit.*, 273-293.

²⁴⁸ Cfr. Verónica Murillo Gallegos, *Palabras de evangelización, problemas de traducción. Fray Juan Bautista de Viseo y sus textos para confesores* (Zacatecas: UAZ, 2009); Miguel León-Portilla, *Códices. Los antiguos libros del Nuevo Mundo*, *Op. cit.*; & Patrick Johansson, *Op. cit.*

²⁴⁹ Aunque dejara cierto espacio para otras maneras de expresión. Cfr. Charles Dibble, ‘Glifos fonéticos del código Florentino’, *Estudios de Cultura Náhuatl*, no. 4 (1963), 55-60.

²⁵⁰ Para ahondar en el tema recomiendo el excelente artículo de Verónica Murillo Gallegos, ‘En náhuatl y en castellano: el Dios cristiano en los discursos franciscanos de evangelización’, en: *Estudios de cultura náhuatl*, no. 41 (2010): 297-316.

²⁵¹ Cfr. Sandra Anchondo Pavón, *Op. cit.*

evangelización. Así como los códices y signos glíficos²⁵² representan un mundo cultural complejo y ajeno a los españoles, lo mismo las palabras, los nuevos conceptos y los modos retóricos europeos eran en mucho incomprensibles para los indios.

Desde esta tesitura, aunque sin duda fuera de utilidad que Alonso de Molina y el propio Sahagún ya no ‘olfatearon o adivinaron’²⁵³ lo que pensaban y sentían los indios, como hicieran los primeros franciscanos, y en cambio lograran sacar los secretos y la propiedad de la lengua mexicana del natural hablar de los viejos, según afirman sus cofrades: ‘Fr. Alonso de Molina [...] es la mejor lengua mexicana que hay entre los españoles [...] y otro que se llama Fr. Bernardino de Sahagún, son los que pueden volver perfectamente en lengua mexicana y escribir en ella [...]’²⁵⁴. Este conocimiento era imprescindible y ayudaba en las tareas evangélicas, pero continuaba siendo insuficiente en lo concreto.

Según vimos en el apartado I.2, igual que hiciera Cicerón con el latín, Sahagún estira el mexicano para ‘adecuarlo’ a los nuevos conceptos morales, cosmológicos y, en última instancia, religiosos. Llama la atención el cuidado que pone en su infatigable obra, echando mano de códices pictográficos y de la oralidad, lo mismo que de la ayuda de sus estudiantes, de los sabios ancianos, escribanos y *tlahcuilos* (pintores), para conocer por medio de su lengua, más explícitamente en sus discursos, tan ampliamente como pueda, no sólo las estructuras sociales, las costumbres y orden moral de los pueblos indígenas, sino también los preceptos religiosos y tradiciones sagradas que, despojadas de todo lo idolátrico, serían el andamiaje ideal sobre el cual edificar la nueva evangelización²⁵⁵. En Sahagún hay una idea, si no muy clara, al menos germinal, de que las traducciones son también en gran medida revaloraciones, desde otras categorías y desde otros contextos, de las palabras y las cosas; por eso no se centra como Alonso o De Olmos en los vocabularios y, en vez, emplea complejas estrategias para conocer el pensamiento religioso de estos cristianos potenciales antes de reajustar los discursos.

Me parece que hasta aquí queda claro en qué medida no sólo se trataba de estudiar la lengua, sino de sortear las distancias culturales, detectar las reminiscencias de lo idolátrico, entender el sistema de valores y penetrar dicha religiosidad a fondo para distinguir lo relevante de lo que no lo era, lo que era significativo y verosímil para instruir a los indios y lo que no.

²⁵² Merece la pena tratar a detalle temas como los de la escritura glífica y pictográfica en otras investigaciones. Por ahora me interesa señalar que Sahagún hizo el intento de incluir esta antigua expresión en su *Florentino*; cfr. Patrick Johansson, *La palabra, la imagen y el manuscrito. Lecturas indígenas de un texto pictórico en el siglo XVI* (México: UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2007); *Id.*, ‘Estudio comparativo de la gestación y del nacimiento de Huitzilopochtli en un relato verbal, una variante pictográfica y un texto arquitectónico’, *Estudios de Cultura Náhuatl*, no. 30 (1999), 71-111; Charles Dibble, *Op. cit.*: 55-60.

²⁵³ Andrés de Olmos, *Op. cit.*, 8.

²⁵⁴ *Códice franciscano del siglo XV*, ed. Chávez Hayhoe (México: s/e, 1941), 60-61.

²⁵⁵ Cfr. Sanda Anchondo Pavón, ‘La retórica de los antiguos mexicanos como instrumento para su conversión al cristianismo’, *Tópicos*, no. 34 (2008): 233-269.

Cuando Sahagún redacta las primeras versiones de su *Florentino*, podemos decir que bastantes indios entendían latín y español, lo mismo que algunos frailes entendían bien el náhuatl, pero eso no significaba que hubiera mutua comprensión, sobre todo si se piensa en la necesidad de ortodoxia cristiana que se buscaba.

Los religiosos usaron las lenguas indígenas, las cuales nunca antes habían expresado el mundo cristiano ni eran la lengua materna de los franciscanos del siglo XVI; por tal motivo, aunque las hubieran aprendido bien, no podían hablar como un indio. Añádase que los frailes, al rechazar la cultura indígena, se oponían también al ser del indio. En resumen, los misioneros no expresaron el mundo indígena en náhuatl, lo negaron y lo destruyeron poniendo en sus palabras un universo distinto, que suplantaba a lo indígena por lo cristiano. El latín y el joven castellano ya estaban imbuidos por la tradición judeocristiana gracias a siglos de coexistencia con el cristianismo, gracias a la formación cristiana de los nativos de la Península Ibérica; el latín y el castellano eran uno con el mundo cristiano, lo determinaban y se dejaban determinar por él. El náhuatl [...] no condicionaba ni estaba condicionado por la cosmovisión cristiana sino por la prehispánica del centro de la Nueva España; eran pues mundos aparte.²⁵⁶

1.6 La importancia de la pragmática en el encuentro entre indios y frailes

Como quedó asentado en el apartado anterior, ni las palabras, ni los usos, costumbres o muestras de religiosidad prehispánicas pueden valorarse en su justa medida fuera de contexto. Sin contextualizarlos, no se los entiende y tampoco es posible usarlos como instrumento para la conversión de los indios.

La figura del indio descontextualizado ha sido objeto de muchas argumentaciones, ya para condenar su cultura (por ejemplo, por la crueldad de sus sacrificios humanos y antropofagia), ya para criticar a la cultura occidental. Sin embargo, la falta de interés en el contexto indiano no ha sido el único problema en la aproximación a su realidad, sino también la falta de disposición al diálogo genuino²⁵⁷.

Antes de Bernardino de Sahagún, muchos misioneros habrían intentado la conversión de los indígenas, acabando con sus ritos en un primer momento y sustituyendo los términos lingüísticos

²⁵⁶ Verónica Murillo Gallegos, *Palabras de evangelización, problemas de traducción. Fray Juan Bautista de Viseo y sus textos para confesores*, *Op. cit.*, 113.

²⁵⁷ Uno de los peores peligros fue desde entonces la objetivación de los indios. El indio como 'objeto' de conocimiento. *Cfr.* Óscar Martiarena, 'El indio como objeto de conocimiento', *Diánoia. Revista de Filosofía*, no. XLIV (1998), 195-218.

por otros después. Pero al no ocuparse del contexto, continuaron los usos idolátricos, cambiando las formas, pero no los contenidos (por ejemplo, se introdujo el uso de la palabra 'Dios', mas con ella los indígenas hacían referencia tanto a *Huitzilopochtli* como a *Tezcatlipoca* o *Tláloc*). Una de las razones de esta transposición fue que no se comprendieron las diferencias entre el contexto cristiano-europeo que se intentaba imponer a los indios y el propiamente indiano, pagano y aparentemente politeísta²⁵⁸.

Conviene en este apartado recordar que las religiones de los nahuas, como las de muchos otros en Mesoamérica, tienen la peculiaridad de penetrar todas sus realidades: sociales, culturales, económicas, políticas, familiares... En estos pueblos se veían templos por todas partes, en cada rincón había un motivo religioso, se ejecutaban danzas con suma maestría en honor de sus deidades con trajes vistosos, en ocasiones en medio de representaciones teatrales y fiestas, se regocijaban con los cantos y las flores y en la práctica de ceremonias y entretenimientos varios, ninguno de ellos disociado de su profunda religiosidad. Como afirma Verónica Murillo: 'La religiosidad indígena era un conjunto de creencias, palabras, conductas y objetos en que se manifestaba la relación que los indios establecían con el mundo, con todo su mundo y no solamente el aspecto que, según el cristianismo, tenía carácter religioso'²⁵⁹.

Descartar las manifestaciones religiosas prehispánicas tratando de proteger los fragmentos de esta cultura que parecieran no relacionarse con ella no representaba para Sahagún una empresa impracticable. De hecho, éste es justamente el quicio de la aportación del infatigable fraile en pleno siglo XVI: al ser imposible descartarlas o erradicarlas (algunas eran, además, valiosas y muy admirables), había más bien que reorientarlas²⁶⁰. Visto como un continuo en el que la moral prehispánica se perfeccionase por el contexto cristiano, podía construirse un cristianismo indígena con el uso de discursos cargados de símbolos y conceptos nahuas con verdaderas resonancias en el interior de los receptores.

Gadamer ha subrayado la necesidad de condiciones prediscursivas que posibiliten el diálogo mismo. En Sahagún estos factores, como el elemento de buena voluntad —o voluntad de comprensión— son notorios. Es así como Sahagún pretende, mediante una comunicación integral, no puramente un trasvase semántico, sino una conversión igualmente integral y no en el plano de las formalidades externas.

²⁵⁸ En realidad se trata de sociedades monistas, no politeístas, según lo cuenta el propio Sahagún en una carta a Pío V que se encuentra en el archivo secreto Vaticano. Dice Sahagún: 'Entre los philosophos antiguos unos dixeron que ninun dios avia y desta opinión fueron muchos: Ximocrates dixo que avia ocho dioses y nomas. Antistenes dixo que avia muchos dioses populares, pero solo un todo poderoso criador y governador de todas las cosas. Esta opinión o creencia es la que e hallado en toda esta nueva españa. Tienen que ay un Dios que es puro espíritu, todopoderoso, criador y governador de todas las cosas [...] A este atribuyan toda sabiduría y hermosura y bienaventuranza...'. José Luis Guerrero Rosado, quien ha tenido en sus manos la mencionada carta, ha sido tan amable de confiarme la cita para esta tesis: Archivo Secreto Vaticano, A. A. Arm. I-XVIII, 1816, Cartaceo, fol. 3 & 3v.

²⁵⁹ Verónica Murillo, *Op. cit.*, 113.

²⁶⁰ Aunque pudiera argumentarse que dicha reorientación es ya un cambio sustancial que se trasluce en cambios concretos radicales.

Volveré más tarde a esta aproximación filosófica del intento sahumantino. De momento, sólo he querido subrayar su conciencia de que para entablar un diálogo es necesario querer entender al otro. La disposición para entender implica compartir un horizonte. Sin embargo, como bien reflejan las dramáticas diferencias entre indios y frailes en el *Coloquio de los Doce*, compartir un horizonte no significa afirmar la misma tesis²⁶¹, sino de *hacer más tus expectativas de comprensión*, dicho de nuevo en lenguaje gadameriano.

Nosotros no nos satisfacemos ni nos persuadimos de lo que nos an dicho ni entendemos ni damos crédito a lo que de nuestros dioses se nos a dicho. Pena os damos, señores y padres, en hablar desta manera: presentes están los señores que tienen el cargo de regir el reyno y repúblicas deste mundo.²⁶²

El célebre encuentro que narra Sahagún en el *Coloquio de los Doce* muestra las formas de cortesía indígena²⁶³ y la buena voluntad española²⁶⁴. Sin embargo, no consiguió del todo la flexibilidad y apertura al otro por tratarse de asuntos religiosos profundamente arraigados y diversos en ambos interlocutores. Aun así, desde el *Coloquio* podemos entender la posterior inclinación de Sahagún a sobrellevar las diferencias para intentar el acercamiento con los 'otros', como bien refleja el código de Florencia²⁶⁵.

Como señalaré con más detalle en el último apartado de esta tesis, es importante considerar que a los indios no se los podía convencer tan fácilmente de las nuevas verdades partiendo de cero. Si para vivir el cristianismo era tan importante que estuvieran bien dispuestos, tanto para la comprensión (por sus aptitudes intelectuales y también otras disposiciones del alma) como para la acción y la vida cristiana (empleando sus fuerzas interiores o hábitos), había que ser muy hábil construyendo el nuevo proyecto para evangelizar. Haciendo conjeturas, me atrevo a decir que Sahagún entiende que resulta imposible convertir a los indios sin dialogar con ellos y que no se puede dialogar si ellos han caído en el desinterés (cosa bastante fácil a causa del desgarramiento

²⁶¹ Puede verse al confrontar los siguientes fragmentos: 'sus imágenes y estatuas son espantables, suzias y negras y hediondas; desta condición son vuestros dioses a quien adorais y reverencias; antes son enemigos matadores y pestilenciales que no dioses', en Bernardino de Sahagún, *Coloquio de los Doce*, *Op. cit.*, 43. 'Cosa de gran desatino y liviandad sería destruir nosotros las antiquísimas leyes y costumbres que dexaron los primeros pobladores desta tierra, que fueron los chicsimecas, los tulanos, los de colhua, los tepanecas en la adoración, fe y servicio de los sobre dichos en que emos nacido y nos emos criado y a esto estamos habituados y los tenemos impresos en nuestros coracones, en *Ibid.*, 59.

²⁶² *Ibid.*, 60.

²⁶³ 'Señores nuestros, seais muy bien venidos; gozámonos de vuestra venida a nuestra Ciudad, todos somos vuestros siervos y os ofrecemos todo lo que tenemos', en *Ibid.*, 50.

²⁶⁴ 'Señores y principales de México [...] ante todas cosas os rogamos que no os turbéis ni espantéis de nosotros, ni penséis que somos más que hombres mortales y pasibles como vosotros; no somos dioses ni emos descendido del cielo, en la tierra somos nacidos y criados, comemos y bebemos y somos pasibles y mortales como vosotros...', en *Ibid.*, 31 & 32. 'Para esto somos embiados, para que os ayudemos a salvar y para que recibais la misericordia que Dios os haze; el gran Señor que nos embió no quiere oro, ni plata, ni piedras preciosas; solamente quiere y desea vuestra salvación', en *Ibid.*, 34.

²⁶⁵ De no ser por un gesto de confianza, nuestro autor no hubiese conseguido arrebatarnos los cánticos sagrados con que reverenciaban a sus dioses. *Cfr. CF*, lib. II, ap. VI, fol. 123r ss; *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit., vol. I, 294ss.

que vivían, al haber perdido todo su régimen social, político y también religioso: si sus dioses los han abandonado, ¿qué podía tener sentido?). Sin el intercambio de discurso y contradiscurso no hay diálogo. Pero el autor también sabe que los frailes no tenían ninguna capacidad de comunicar su mensaje habiendo destruido todo lo indígena antes de la conquista. Desde las ruinas, resulta poco fructífero intentar recuperar un 'mundo o plataforma común' para entenderse.

El siguiente ejemplo es suficiente para imaginar la cantidad de mensajes absurdos que recibían los indios a través de las palabras y los comportamientos de los frailes, pues justamente tampoco entendían sus usos y costumbres, y menos, el contexto alrededor del cristianismo. A continuación, presento una versión traducida de expresiones de antiguos señores de Tlaxcala refiriéndose al modo de ser de los frailes, que, incomprensiblemente para ellos, huían del placer y la alegría (que es lo que debe buscar el hombre en la tierra):

Estos pobres deben de ser o están locos, dejadlos vocear, a los miserables. Tomádoles ha su mal de locura; dejadles estar, que pasen su enfermedad como pudieren. No les hagáis mal, que al cabo éstos y los demás han de morir de esta enfermedad de locura. Y mirad, si habéis notado, cómo a medio día, a media noche y al cuarto del alba, cuando todos se regocijan, éstos dan voces y lloran. Sin duda es mal grande en que deben de tener porque son hombres sin sentido, pues no buscan placer ni contento sino tristeza y soledad²⁶⁶.

En este sentido, la obra de Sahagún se ubica como nexo 'entre dos mundos': tratando de construir un mensaje que pueda acercar a los indios al cristianismo ha de partir de su contexto y regresar a sus antiguallas. Por un lado, necesita recuperar antiguos modelos educativos que le permitan rescatar las disposiciones interiores de los indios, sin recuerdos idolátricos, y, por otro, ha de retomar sus formas discursivas, la entonación, el uso de figuras retóricas, el contexto y la oportunidad en su discurso a partir de los indianos, sin sus contenidos religiosos anteriores. En esta medida, el reto sahaduntino está en establecer conexiones (donde antes las había o quizás no tanto) e incluso 'crear' un conocimiento compartido entre la cosmovisión indígena y la cristiana.

Por ello, la pragmática resulta un instrumento indispensable para que el mensaje cristiano sea accesible a los indios y, al mismo tiempo, se pierda lo menos posible. El intento de Sahagún por captar cuanto pueda de la intención significativa indígena es monumental. En el capítulo IV veremos algunos ejemplos de los actos ilocutivos y uso de los tropos en los que la pragmática está presente.

Como afirma Beuchot:

En lo performativo es donde los valores de verdad (de lo constatativo) se rebasan y se accede a otros valores (axiológicos), ya que el nivel de lo performativo involucra la realización de cosas a través de las palabras; y, en el caso de los seres humanos, lo que más mueve a actuar o a hacer cosas es el movimiento que se da en los valores, sobre todo morales. Y eso se da de manera eminente en la retórica, ya que

²⁶⁶ Diego Muñoz Camargo, *Op. cit.*, 165.

tiene como objetivo principal el inculcar un nuevo valor o revitalizar uno anterior pero que no se ha vivido o realizado lo suficiente [...]. En consecuencia, la retórica no puede entenderse sino a la luz de una performación muy fuerte: al movimiento de los valores se va a través del movimiento de las emociones (además de la inteligencia), y a éstas a través del movimiento de los símbolos²⁶⁷.

Los símbolos y las emociones indios pueden rescatarse, sin embargo, retomando estos elementos. Sahagún propone un cambio en los valores y creencias. Pero, más allá de sus intenciones y los alcances que su hermenéutica o pragmática pueden tener para nosotros actualmente, lo que sin duda es notable es el tratamiento que le da a lo simbólico y a la performación de las palabras superando la mera sintaxis y la semántica. El novohispano consigue arrojar luces sobre significados que sólo pueden desentrañarse si se conocen las motivaciones profundas de los discursos de los indios, las cuales encuadran todo el análisis retórico del fraile y están presentes en el diálogo filosófico e intercultural propuesto, siendo la única manera de conseguir su cometido: 'Sólo desentrañando las diferentes fuerzas fácticas, locucionarias, ilocucionarias y prelocucionarias del discurso'²⁶⁸ se puede cambiar su intencionalidad y verla consumada en la vida cristiana de los indios.

I.7 LOS DOCE LIBROS EN ROMANCE Y SUS PRINCIPALES CONCEPTOS FILOSÓFICOS

Precisamente por la importancia de encuadrar los discursos indios en medio de su propio contexto, emprende el fraile su incansable proyecto de investigación; sin los vastos contenidos del *Florentino*, hubiera sido imposible aplicar con oportunidad los discursos en sermones y cantares cristianos a la manera de Sahagún. El *Códice Florentino* consta de doce libros que abarcan temas de filosofía natural, vicios y virtudes de la gente indiana, costumbres en el comercio, la política, etcétera. Aunque mi investigación se centrará en el libro VI, sobre retórica y filosofía moral, doy aquí una breve explicación de cada libro para que el lector cuente con una visión panorámica del *Florentino*. Es muy importante tomar en cuenta, ya desde ahora, una de las más interesantes peculiaridades del libro VI respecto al resto del trabajo. Unos más, otros menos, los primeros cinco libros ofrecen una imagen bastante negativa del indio por idólatra; adelante también el libro VII tiende a desacreditar sus usos astrológicos y judiciales, llamándolos fantasiosos y llenos de ficciones ridículas. En suma, aunque no se puede decir que el seráfico haya sido igualmente intenso en su aparente desprecio a los indios en todos sus capítulos, el sexto apartado se salva prácticamente por completo de estas condenaciones.

Pero volviendo al formato con que presenta su obra, lo primero será responder ¿por qué estructura Bernardino el *Códice Florentino* a la manera en que lo hace? Para ello describiré la estructura de la obra y el contenido temático del código.

²⁶⁷ Mauricio Beuchot, *La retórica como pragmática y hermenéutica* (Barcelona: Anthropos, 1998), 142.

²⁶⁸ *Ibid.*, 142.

La obra se compone de cuatro partes fundamentales:

1. Los libros I al V se refieren a las cuestiones divinas²⁶⁹.
2. El libro VI constituye la médula del trabajo sahumantino y se refiere a la retórica, filosofía moral y teología²⁷⁰.
3. Del libro VII al XI se refieren a las cuestiones humanas.
4. El libro XII es un relato sobre la Conquista²⁷¹.

Los doce libros que componen el *Códice Florentino* están delimitados temática y conceptualmente por el cuestionario elaborado para 'entrevistar' a los ancianos indígenas. A continuación, presento los nombres que Bernardino da a los libros que integran el *Códice* y las preguntas con las que están relacionados, según el estudio de López Austin:

Libro I: *En que se trata de los dioses que adoraban los naturales de esta tierra que es la Nueva España*. Documento que responde a las siguientes preguntas de la minuta:

1. ¿Cuáles eran los títulos, los atributos o las características del dios?
2. ¿Cuáles eran sus poderes?
3. ¿Qué ceremonias se hacían en su honor?
4. ¿Cuáles eran sus atavíos?²⁷²

Libro II: *Que trata del calendario, fiestas y ceremonias, sacrificios y solemnidades que estos naturales desta Nueva España hacían a honra de sus dioses*. Siguiendo la reconstrucción de la minuta de Sahagún, este libro está encaminado a responder las siguientes preguntas:

1. ¿Cómo se llama esta fiesta?
2. ¿Por qué se llama así?
3. ¿Qué sacrificios humanos u ofrendas se hacían en esta fiesta?
4. ¿Cómo era la ceremonia?
5. ¿En qué fecha del calendario juliano caía este mes?

Libro III: *Del principio que tuvieron los dioses*. Éste es un libro irregular que, al parecer, surgió a partir de respuestas más espontáneas que los libros anteriores.

Libro IV: *De la astrología judiciaria o arte de adivinar que estos mexicanos usaban para saber cuáles días eran bien afortunados y cuáles mal afortunados y qué condiciones tendrían los que nacían en los días atribuidos a los caracteres o signos que aquí se ponen, y parece cosa de nigromancia que no de astrología*. Para este libro, Sahagún mandó registrar con dibujos los

²⁶⁹ En ellos plantea la semejanza entre las dos culturas mediante el uso de comparaciones y analogías.

²⁷⁰ El libro VI es el puente que enlaza dos conceptos de mundo.

²⁷¹ Materializa la diferencia remarcando lo distinto en un hecho reconocido por todos: los relatos de la conquista.

²⁷² Cfr. Alfredo López Austin, 'Estudio acerca del método de investigación de fray Bernardino de Sahagún', *Op. cit.*

signos de los días, divididos en veinte trecenas. Antes de cada trecena se escribió información acerca de los destinos, que se desprende de las siguientes preguntas del cuestionario:

1. ¿Era bueno o malo el signo que inicia la trecena?
2. ¿Qué suerte tenían los nobles que nacían en ella?
3. ¿Qué suerte tenían los plebeyos que nacían en ella?
4. ¿Qué suerte tenían las mujeres nobles que nacían en ella?
5. ¿Qué suerte tenían las mujeres plebeyas que nacían en ella?

Es importante mencionar que el orden de las preguntas no es estricto, sino más bien aleatorio y que casi nunca se logra dar respuesta a todas.

Libro V: *Que trata de los agüeros y prenósticos que estos naturales tomaban de algunas aves, animales y sabandixas para adivinar las cosas futuras.* Este libro responde a las siguientes preguntas

1. ¿Cuál es el augurio acerca de...?
2. ¿Cómo se contrarrestan los efectos del augurio?

A estas preguntas se agregan ocasionalmente otras referencias al sonido de los animales mencionados y su apariencia. Este libro tiene una importancia crucial, pues, si Sahagún ha de defender la libertad y la razón práctica en los naturales, ha de confutar o al menos relativizar estas supersticiones y agüeros, que son un impedimento claro para la vida cristiana que supone la libertad humana.

Libro VI: *De la retórica y filosofía moral y teología de la gente mexicana, donde hay cosas muy curiosas tocantes a los primores de su lengua y cosas muy delicadas tocantes a las virtudes morales.* Para la elaboración de este libro fueron consultados especialistas, lo que tuvo que hacer Sahagún fue solicitar que fueran pronunciadas oraciones, discursos, adagios, adivinanzas y metáforas, tal vez con un esquema temático, pero sin saber de antemano qué iba a obtener. Este libro contiene mucha información libre.

Libro VII: *Que trata de la astrología y filosofía natural que alcanzaron estos naturales de esta Nueva España.* La recopilación de estos temas fue difícil desde el inicio y es por esta razón que Sahagún recurre a la búsqueda de vocabulario referente al tema y deja que los nahuas expongan libremente sus ideas. Después ordena la información pero no queda satisfecho.

Libro VIII: *De los Reyes y señores y de la manera que tenían en sus electiones y en el gobierno de sus reinos.* Para esta indagación política, Sahagún continuó con el método del vocabulario seguido por diversos cuestionarios de manera que pudiera abarcar la gran diversidad de materias que trata en este libro. Al ser preguntados por las cosas del señorío, los informantes indígenas entendieron que Sahagún quería tener noticia acerca de la historia de los señores y le dieron copia de códices pictográficos, su explicación en lengua náhuatl fue anotada al margen.

Libro IX: *De los mercaderes, oficiales de oro y piedras preciosas y pluma rica*. Es probable que Sahagún haya hecho preguntas sobre amplias áreas, a las que los informantes contestaron libre y elegantemente con una estructura ceremonial. En cuanto a los artesanos, los encabezados están constituidos por los diversos oficios y, con esa pauta, hace Sahagún las siguientes preguntas:

1. ¿Cómo se llaman y por qué?
2. ¿Qué dioses particulares veneraban?
3. ¿Cómo se atavían sus dioses?
4. ¿En qué forma se les adoraba? En esta contestación se incluye época, sacrificios, bailes, colaboración económica para compra de esclavos, etcétera.
5. ¿Qué es lo que producen?
6. ¿Cómo trabaja cada oficio?

Libro X: *De los vicios y virtudes desta gente indiana, y de los miembros de todo el cuerpo, interiores y exteriores, y de las enfermedades y medicinas contrarias, y de las naciones que a esta tierra han venido a poblar*. Este libro puede dividirse, por razón de método en las siguientes partes: en el que se discuten los parentescos, edades, oficios y cargos de la gente indígena; b) miembros del cuerpo humano; c) enfermedades y medicinas; y d) naciones que habitan. En la primera parte las preguntas son simples:

1. ¿Cómo es el hijo, padre, abuelo, madre, etcétera?
2. ¿Cómo es el hijo, padre, abuelo, comerciante, etcétera, bueno?
3. ¿Cómo es el hijo, padre, abuelo, comerciante, etcétera?

En la segunda y tercera parte, la del cuerpo humano, enfermedades y medicinas tienen un orden terminológico. Mientras que el desarrollo de la cuarta parte se desprende del siguiente cuestionario:

1. ¿Cuál es el origen de estos pueblos?
2. ¿Qué lugares habitan y cuáles son sus características y productos?
3. ¿Cuáles son los nombres y el origen etimológico que se dan a estos grupos humanos?
4. ¿Cuál es su grado de cultura?
5. ¿Cuáles son sus ocupaciones más importantes?
6. ¿En qué artes descuellan?
7. ¿Cuáles fueron sus aportaciones culturales?
8. ¿Cuáles fueron sus dioses y cómo los adoraban?
9. ¿Cuáles son sus virtudes y defectos morales?
10. ¿Qué apariencia física tienen?
11. ¿Cuáles son sus comidas y cómo las preparan?
13. ¿Cómo se visten y se arreglan?
14. ¿Qué tipo es su gobierno?
15. ¿Qué lengua hablan?
16. ¿En cuántos grupos se dividen o a qué grupo pertenecen?
17. ¿Cómo se organiza la familia?
18. ¿Qué educación dan a sus hijos?

Libro XI: *De las propiedades de los animales, a veces, peces, árboles, yerbas, flores, metales y piedras, y de las colores*. El interés que tiene Bernardino en este libro es complejo, lo aclararé más adelante; sin embargo, se puede aventurar ahora la siguiente lista de preguntas sobre él:

1. ¿Cuál es el nombre o nombres del animal?
2. ¿A qué animales es semejante?
3. ¿Dónde vive?
4. ¿Por qué recibe este nombre?
5. ¿Qué aspecto tiene?
6. ¿qué costumbres tiene?
7. ¿De qué se alimenta?
8. ¿Cómo caza?
9. ¿Qué sonido produce?

Por otro lado, el cuestionario que realiza Sahagún sobre las yerbas tiene poca variación en el orden; responde a las siguientes preguntas:

1. ¿Qué yerba es?
2. ¿Qué parte de la planta es?
3. ¿Qué aspecto tiene?
4. ¿Qué cura?
5. ¿Cómo se prepara la medicina?
6. ¿Cómo se administra?
7. ¿Dónde se encuentra?

Libro XII: *De la conquista de la Nueva España que es la ciudad de México*. Al parecer el proceso de este libro fue bastante simple: Sahagún recogió de los informantes indígenas una relación que ellos tenían acerca de la caída de México. La importancia de este texto es crucial: gracias a él puede dibujarse el imaginario indio y, ya que contamos con diversas crónicas sobre la conquista, podemos comparar estos textos para entender las diferencias en la cosmovisión de los aborígenes. Se trata del trabajo que ya hizo Miguel León-Portilla en su *Visión de los vencidos*²⁷³.

Más tarde encararemos algunos contenidos de la obra con mayor detenimiento. Sigamos ahora con otro tema relacionado con su estructuración.

I.8 MOTIVACIÓN DEL CÓDICE FLORENTINO

He lanzado algunas ideas sobre la importancia de estudiar la obra de Sahagún desde la perspectiva filosófica. Sin embargo, esta postura puede aclararse un poco más a partir del presente apartado, en el que estudiaré las motivaciones que tuvo el autor al planificar su obra.

²⁷³ Cfr. *Visión de los vencidos: relaciones indígenas de la conquista*, ed. & trad. Miguel León-Portilla & Ángel María Garibay (México: UNAM, 1982).

Aclaro de una vez que los últimos tres puntos que aquí trato serán retomados en los siguientes capítulos de la tesis con más profundidad, aunque considero que es importante adelantarlos, sin afán de insistir demasiado en ellos, para la mejor comprensión del capítulo tercero y del cuarto.

El *Florentino* comienza con un prólogo que resume las motivaciones de la obra²⁷⁴, argumentando que el buen médico no puede aplicar las medicinas al enfermo sin que primero conozca la causa de la enfermedad. Así las cosas, para curar las enfermedades espirituales conviene tener noticia de éstas y sus medicinas, pero, ¿cuál es la enfermedad espiritual de que adolece el hombre americano? 'Las hay entre ellos muy más graves y que tienen gran necesidad de remedio: los pecados de la idolatría y ritos idolátricos, y supersticiones idolátricas y agüeros, y abusiones y ceremonias idolátricas, no son aún perdidos del todo'²⁷⁵.

Sahagún propone un método distinto al que hasta ese momento habían aplicado los frailes españoles. Se trata de conocer al 'enfermo', al idólatra, para luego proceder a su cura. Pero, ¿cómo enderezar su doctrina sin el debido conocimiento de las ánimas? ¿Cómo conocer las ánimas de los naturales cuando todo su entorno ha sido destruido y sus creencias externamente erradicadas? Sahagún tiene una propuesta interesante: conocer al indio a través de su lengua y 'curarlo' a través de sus propios discursos, es decir, estudiando sus modos retóricos, aplicándolos para la conversión vaciando en ellos los contenidos cristianos. Más adelante abundaremos en la 'terapia' retórica que articula Sahagún frente a esta enfermedad espiritual.

También es importante considerar que es una obra escrita para las siguientes generaciones tanto de frailes como de indios. La comprensión pausada de unos y otros será la clave para la verdadera evangelización. Aunque, evidentemente, Sahagún no pudo siquiera concebir los alcances de su obra, la motivación inicial del fraile sí debió ser construir una herramienta hermenéutica y retórica para conducir a los indios al Evangelio; a fin de cuentas, como expresa John Keber, no vino a la Nueva España a estudiar una cultura exótica, sino movido por la pasión apostólica. Es interesante ver cómo para este mismo autor Sahagún inaugura en su época la disciplina hermenéutica para comprender al otro, aun con las limitaciones propias de un fraile español católico y franciscano, que no obstante estira sus propias categorías hasta su máximo para la comprensión²⁷⁶.

I.8.1 SOLUCIÓN A LOS PROBLEMAS FRANCISCANOS DURANTE LA EVANGELIZACIÓN

Nadie duda de que el encuentro entre dos culturas tan religiosas fue profundo y desgarrador. Empecinados por una reforma religiosa cabal, los misioneros, salvo contadas excepciones, se apresuraron a destruir lo indígena para imponer su propia visión del mundo, según ellos, la única

²⁷⁴ CF, prol. gral., fol. 1v.; *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit., vol. I, 61-65.

²⁷⁵ *Ibid.*

²⁷⁶ John Keber, 'Sahagún and hermeneutics: a Christian ethnographer's understanding of Aztec culture', en: *The work of Bernardino de Shagún. Pioneer Ethnographer of Sixteenth-century Aztec Mexico*, *Op. cit.*, 53-63.

verdadera. Aunque es cierto que Sahagún estuvo de acuerdo parcialmente con esta fiebre destructiva²⁷⁷, también vio, como he reiterado, la posibilidad de una reorientación profunda de sus costumbres e ideas más arraigadas: 'Hay otra agua o fuente muy clara y muy linda en Xuchimilco, que agora se llama Sancta Cruz, en la cual estaba un ídolo y copal, y saqué de allí el ídolo, y entré debaxo del agua para sacarle, y puse allí una cruz de piedra, que agora está allí *en la misma fuente*'.²⁷⁸

Sin poder tolerar la idolatría va poco a poco, sustituyendo, adaptando, trastocando las antiguas prácticas. En el texto se ve a un Sahagún que tuvo una actividad extirpatoria más allá de los meros discursos y su labor como educador.

La fuerza de los ideales humanistas de los primeros misioneros hizo caer a algunos, como Motolinía, en un falso optimismo. Lo cierto es que la obra de evangelización en las almas de estos indios no se había conseguido. Ellos veían todavía que unos vivían engañados por el demonio, aún en la idolatría, otros se habían dado al vicio de la borrachera o andaban lamentándose por las pérdidas del pasado, sin hallar sentido para vivir. No era fácil que vislumbraran cosa buena alguna en la nueva religión: si sus dioses los habían abandonado o habían muerto, si los habían dejado padecer la peste y la destrucción. Convertir a los indios suponía una serie de retos complicadísimos para los seráficos.

En sus *Memoriales*, Motolinía relata la hazaña de los franciscanos de la primera evangelización, quienes, convencidos de que la fe cristiana se habría de implantar sin ningún resquicio de idolatría, destruyeron todo los registros de las antiguallas indígenas convencidos de que todo pertenecía a los demonios²⁷⁹. Su labor misional lo mismo fue titánica que admirable; sin embargo, el daño involuntario que causaron a los indios es asimismo innegable. En todo caso, ellos no sustituyeron los ídolos, solamente los destruyeron. En su *Colloquio*, Sahagún resume la actitud de los indios frente a esta destrucción: si nuestros dioses han muerto y nos han abandonado, 'nos arrojamos al río, al barranco', exclamaban²⁸⁰.

Quizás también por eso esta siguiente generación de franciscanos fue más cautelosa y, aunque desgraciadamente ni siquiera Sahagún logró separarse del todo de la mentalidad de su época, sí se lamentó de que aquellas costumbres, aquél orden moral y los preceptos religiosos estuvieren 'inficionados de todo lo idolátrico'. Me parece que, tras casi 40 años de las primeras

²⁷⁷ Al propio Sahagún seguramente le era imposible imaginar su propia cultura sin pensar en el catolicismo (considerando la España del XVI), pero, aunque caben diversas objeciones al respecto, en términos generales creo que pudo vislumbrar medianamente una cultura prehispánica libre de idolatría e igualmente indígena.

²⁷⁸ Alfredo López Austin & Josefina García Quintana, 'Estudio introductorio', en Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de nueva España*, *Op. cit.*, 808. El énfasis es mío.

²⁷⁹ Cfr. Toribio de Benavente, *Memoriales*, ed. Nancy Joe Dyer (México: El Colegio de México, 1996), 34-35.

²⁸⁰ Bernardino de Sahagún, *Coloquio de los Doce*, *Op. cit.*, A 905-930, 149.

destrucciones, la labor constructiva de Sahagún en torno a la retórica y filosofía moral de los antiguos mexicanos mostró alguna compatibilidad de creencias y conceptos prehispánicos con los cristianos. Las pesquisas retóricas de Bernardino sin duda derribaron barreras que antes se creían infranqueables. Su dedicación a la empresa misional sólo resulta comparable a la posterior de fray Juan Bautista Viseo (quien pudiera, además, gracias al trabajo del primero, señalar varios detalles y sutilezas respecto al uso de la lengua mexicana a la hora de transmitir el Evangelio e impartir los sacramentos²⁸¹). Ambos apoyaron la formación de una Iglesia particular y autóctona, fundada sobre sus propias bases. Y, más específicamente, Sahagún impulsó una Iglesia de indios que, con sus formas y simbolismos, fuera autorreferente y gozara para ella misma de significación plena. Cuestión que hasta el Concilio Vaticano II se consideraría en toda su complejidad²⁸². Tanto Bautista Viseo como Sahagún se preocuparon por una sincera conversión y recta predicación²⁸³.

Grosso modo, puedo decir que los escritos de Sahagún pasan por dos momentos: cuando escribe los *Colloquios* todavía conserva cierto optimismo y, cuando comienza el esfuerzo monumental del *Florentino*, es ya muy crítico. Sin embargo y como ya dije antes, a pesar de que en los primeros libros de esta obra Sahagún condena a los indios llamándoles demoniacos e idólatras²⁸⁴ en cada oportunidad, es sintomático que el libro VI esté prácticamente exento de este tipo de comentarios. Cuando Sahagún escribe la *Psalmodia* en 1561, está claramente lejos de creer que un discurso como el de los *Colloquios* pueda conseguir una verdadera encarnación espiritual del cristianismo en los indios: ‘Y por lo que toca a vosotros, si queréis contemplar, si queréis admirar su reino, su riqueza del Dador de la vida [...] si allá queréis entrar en el cielo, donde reside el Dador de la vida, Jesucristo, mucho a vosotros os hace falta que aborrezcáis, despreciéis, no queráis bien, escupáis a aquellos a los que habéis andado teniendo por dioses’²⁸⁵. Es justamente por esas fechas cuando Sahagún se encuentra en plena indagación en Tepepulco, y quizás entonces asuma la responsabilidad de anunciar que es imposible que los indios desprecien su pasado, se conviertan y ya. Hay que notar el cambio de actitud. Los solos títulos que da a los capítulos del VI libro dejan ver su asombro por lo prehispánico. Pongo algunos ejemplos²⁸⁶:

²⁸¹ Es interesante el trabajo que realiza Bautista de Viseo para ayudar a los confesores. *Cfr.* Juan Bautista de Viseo, ‘Advertencias para los confesores de los naturales’, trad. Verónica Murillo Gallegos, (México: Los libros de Homero, colección Novohispania, 2010).

²⁸² Habrían de pasar muchos años más para que el Decreto ‘Ad Gentes Divinitus’ del Concilio Vaticano II se redactara, después de más de tres años de discusiones al respecto.

²⁸³ Verónica Murillo, *Op. cit.*, 41.

²⁸⁴ Podemos dar miles de razones por las que Sahagún hace esto, pero ¿de qué otra manera había de encuadrar el libro VI para que no pareciese él mismo, en pleno XVI, defensor de la idolatría indígena?

²⁸⁵ Bernardino de Sahagún, *Coloquio de los Doce*, *Op. cit.*, V, C, 629-646, 133.

²⁸⁶ Todos los subrayados son míos. Me interesa resaltar la admiración de Sahagún por la retórica y la educación de la afectividad. *Cfr. Historia general de las cosas de nueva España*, ed. cit., vol. I, 18-23.

- Capítulo I. *'Del lenguaje y afectos que usaban cuando oraban al principal dios, llamado Tezcatlipuca o Titlacahua o Yáutl, en tiempo de pestilencia, para que se la quitase. Es oración de los sacerdotes, en la cual le confiesan por todopoderoso, no visible ni palpable. Usan de muy hermosas metáforas y maneras de hablar'*.
- Capítulo III. *'Del lenguaje y afectos que usaban cuando oraban al principal dios, llamado Tezcatlipuca [...] demandándole favor en tiempo de guerra contra sus enemigos. Es oración de los sátrapas que contiene muy delicadas metáforas, y muy elegante lenguaje. En ella manifiestamente se ve que creían que todos los que murían en la guerra iban a la casa del sol, donde gozaban de deleites eternos'*.
- Capítulo IV. *'Del lenguaje y afectos que usaban cuando oraban al principal dios llamado Tezcatlipuca [...] primer proveedor de las cosas necesarias, demandando favor para el señor recién electo, para que hiciese bien su oficio. Es oración de los sátrapas, que contiene sentencias muy delicadas'*.
- Capítulo X. *'Del lenguaje y afectos que usaban para hablar y avisar al señor recién electo. Es plática de alguna persona muy principal [...] tiene maravilloso lenguaje y muy delicadas metáforas y admirables avisos'*.
- Capítulo XIII. *'De los afectos y lenguaje que usa el que responde por el señor a los oradores cuando el señor no se halla para responder. Es oración de algún principal, o amigo, o pariente del señor, bien hablado y bien entendido. Usa en ella de muchos colores retóricos'*.
- Capítulo XVII. *'Del razonamiento lleno de muy buena doctrina en lo moral, que el señor hacía a sus hijos cuando ya habían llegado a los años de discreción, exhortándolos a huir de los vicios y a que se diesen a los ejercicios de nobleza y de virtud'*.
- Capítulo XVIII. *'Del lenguaje y afectos que los señores usaban hablando y doctrinando a sus hijas cuando ya habían llegado a los años de discreción, exhortándolas a toda disciplina y honestidad interior y exterior, y a la consideration de su nobleza, para que ninguna cosa hagan por donde afrenten a su linaje. Háblanlas con muy tiernas palabras y en cosas muy particulares'*.
- Capítulo XIX. *'Que en acabando el padre de exhortar a la hija, luego delante del toma la madre la mano, y con muy amorosas palabras la dice que tenga en mucho lo que su padre la ha dicho y lo guarde en su corazón como cosa muy preciosa. Y luego comienza ella a disciplinarla de los atavíos que ha de usar y de cómo ha de hablar y mirar y andar, y que*

no cure de saber vidas ajenas, y el mal que de otros oyere, nunca lo diga. *Más aprovecharían estas dos pláticas dichas en el púlpito, por el lenguaje y estilo que están, mutatis mutandis, que muchos sermones a los mozos y mozas*'.

Más tarde volveremos sobre estos asuntos. Baste por ahora decir que el avance de Sahagún respecto a sus cofrades está en no querer reducirlos a ser 'otros tantos españoles', sino en reconocerlos indios, pero tan valiosos como aquellos, con modos retóricos y afectivos propios²⁸⁷, en tanto su principal motivación es la ganancia de sus almas, unificándolos a los españoles sólo en tanto cristianos²⁸⁸.

²⁸⁷ Aunque esto admite varias críticas, contrario a lo que opina Elsa Cecilia Frost en *Este nuevo orbe* (México: UNAM-CCYDEL, 1996), 68. Pienso que este fraile franciscano sí pudo ver a los indios con otros criterios que los meramente cristiano-occidentales, al menos desde alguna perspectiva. Ya lo dice en su *Apéndice a la Postilla*: 'No habeis de tener cuidado de los atavíos de los castellanos, ni de sus comidas, ni de sus bebidas, ni habeis de imitar la manera en que hablan ni habeis de imitar la manera en que viven. Lo que os es muy necesario es lo que os han instruido vuestros abuelos, como arriba se ha dicho. En cuanto a la vida cristiana, imitad a los buenos cristianos, a los hombres justos, a los que viven según los mandamientos de Dios', en Bernardino de Sahagún, *Apéndice a la Postilla y Ejercicio Cotidiano*, *Op. cit.*, 115.

²⁸⁸ Tanto la evangelización como la cura pastoral tienen por punto céntrico la cristianización, es decir, el acercamiento *interno* al cristianismo con su repercusión en la práctica. *Cfr.* Pedro Borges, *Métodos misionales en la cristianización de América, siglo XVI* (Madrid: CSIC, 1960).

CAPÍTULO II: CONTENIDOS FUNDAMENTALES DEL CÓDICE Y EL PARADIGMA DE SU ELABORACIÓN

II.1 La salvación de las ánimas: la lucha contra las supersticiones y los agüeros.

El primer reto para los misioneros estaba en lograr el asentimiento interno de los indios hacia la fe cristiana; el segundo, que fuera realmente libre. La oposición que notaran entre libertad y superstición era evidentemente un gran impedimento para la fe.

A raíz de los estudios sahaduntinos podía conocerse lo que hoy llamaríamos la 'psicología de los indios'. Presumimos que él la conoció bastante bien y, por eso, con tanto empeño usaba denunciar la prevalencia de las supersticiones y agüeros, incluso entre los indios supuestamente conversos, que tanto dificultaban la penetración espiritual.

Por ejemplo, consideremos la psicología moral del indígena en la faceta de temor que se refleja claramente en su carácter supersticioso. Aunque hay cierta experiencia sobre la cual basar la confianza en los adivinos que poseían los conocimientos de agüeros y astrología, al final los indígenas vivían en una gran incertidumbre y experimentaban una libertad bastante menguada.

La reconstrucción de las concepciones religiosas indianas resulta de gran importancia en términos de conocimiento y superación de los tiempos de la superstición, pues, sin lugar a dudas, las circunstancias que hallaron los frailes en estas tierras eran bastante adversas para la afirmación de las libertades de los indios. Los misioneros notaron que ellos inventaban toda clase de fábulas otorgándole divinidad a un sinnúmero de seres no deificables.

En el libro *En que se trata de los dioses que adoraban los naturales de esta tierra que es la Nueva España* que encabeza el *Código*, encontramos dos partes principales: la primera trata de los grandes dioses y la segunda sobre los dioses menores.

En esta primera parte se describen sus características y atavíos, así como los modos humanos de rendirles honor. Este libro incluye un interesante intento por identificar estos dioses del antiguo México con los de Grecia y Roma²⁸⁹. La familiaridad con que habla del panteón grecolatino hace pensar en el ambiente premoderno en que se movía Sahagún.

Este primer libro presenta una notable debilidad en el pensamiento indiano en cuanto a las fronteras entre éste y otros mundos²⁹⁰, entre dioses y hombres²⁹¹, de tal manera que es muy

²⁸⁹ 'Este dios llamado Huitzilopochtli fue otro Hércules', en *CF*, lib. I, cap. I, fol. 1r; *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit., vol. I, 69; y así califica a *Painal* de otro Mercurio, a *Tezcatlipoca* de otro Júpiter y a *Chicomecóatl* de otra Ceres; *cfr.* *CF*, lib. I.

²⁹⁰ *Cfr.* *CF*, lib. I, cap. I, fol.1r; *Historia general de las cosas de Nueva España* Ed. cit., vol. I, 69.

²⁹¹ Hablando de Huitzilopochtli, dice: 'A este hombre, por su fortaleza y destreza en la guerra, le tuvieron en mucho los mexicanos cuando vivía', en *CF*, lib. I, cap. I, fol.1r; *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit., vol. I, 69; de Quetzalcóatl: 'Este Quetzalcóatl aunque fue hombre, teníanle por dios y decían que barría el camino a los

probable que Bernardino haya considerado al panteón mexicano como una creación humana. No obstante, esto no impide que el franciscano se esfuerce por encontrar paralelismos entre el cristianismo y la religión indígena. En este sentido resaltan los capítulos VI y XII del primer libro.

El capítulo VI, que *Trata de las diosas principales que se adoraban en esta Nueva España*, describe las características de la diosa *Cihuacátl*, que quiere decir ‘mujer de culebra’, en impresionante concordancia con la doctrina cristiana. ‘Decían que esta diosa daba cosas adversas como pobreza, abatimiento, trabajos’²⁹². En este contexto, Sahagún aprovecha para hacer un paralelismo, ya que: ‘esta diosa que ha llevado a los hombres la fatiga y el trabajo’²⁹³ y cuyo nombre significa mujer de la culebra, en estas dos cosas parece que es nuestra madre Eva, la cual fue engañada de la culebra y que ellos tenían noticia del negocio que pasó entre nuestra madre Eva y la culebra’²⁹⁴.

En la última cita es importante resaltar el cuidado que tiene Sahagún por obtener el mayor provecho de su obra, conectar el saber prehispánico al cristianismo universal y proponer un relato que pueda ayudar a la conversión de los indios. Lo mismo podemos decir del libro XII, en que saltan a la vista los comentarios del fraile tocantes a la confesión que hacían los naturales una vez en su vida:

Pues desde que el penitente determinaba confesarse iba luego a buscar a alguno de los ya dichos, delante quien se solían confesar y decíale: ‘Señor, querríame llegar a dios todopoderoso y que es amparador de todos, el cual se llama Yoalli Ehécatl, esto es, Tezcatlipoca: querría hablar en secreto mis pecados’.²⁹⁵

Cabe remarcar en este apartado las similitudes que comparten las confesiones en ambas culturas, es decir, el gran parecido entre las confesiones de los naturales y la cristiana:

Los sátrapas que oían los pecados tenían gran secreto, que jamás decían lo que habían oído en la confesión, porque tenían que no lo había oído ellos sino su dios, delante de quién sólo se descubrían los pecados; no se pensaba que hombre los hubiese oído, ni a hombre se hubiesen dicho sino a dios.²⁹⁶

Y es así que Sahagún interpreta estas similitudes como de iluminación natural:

dioses del agua’, en *CF*, lib. I, cap. V, fol. 2r; *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit., vol. I, 73; de *Chicomecóatl*: ‘debió esta mujer ser la primera que comenzó a hacer pan y otros manjares y guisados’, en *CF*, lib. I, cap. VII, fol. 3; *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit., vol. I, 75.

²⁹² *CF*, lib. I, cap. VI, fol. 2v; *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit., vol. I, 74.

²⁹³ Parece una alusión a la consecuencia del pecado original.

²⁹⁴ En clara sintonía con el Génesis. *Cfr.* *CF*, lib. I, cap. VI, fol. 2 -3r; *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit., vol. I, 74.

²⁹⁵ *CF*, lib. I, cap. XII, fol. 7r; *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit., vol. I, 82.

²⁹⁶ *CF*, lib. I, cap. XII, fol. 9r-9v; *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit., vol. I, 85.

En lo arriba dicho no hay poco fundamento para argüir que estos indios de esta Nueva España se tenían por obligados de se confesar una vez en la vida, y esto *in lumine naturali*, sin haber tenido noticia de las cosas de la fe.²⁹⁷

Los pasajes de los capítulos VI y XII de este mismo libro destacan la participación del fraile en la estructura y en la redacción final de esta obra, que, si bien trata de recoger los discursos mexicanos en su forma original²⁹⁸, deja ver ciertas cuestiones que ponen de manifiesto su intervención como cristiano y aun como franciscano²⁹⁹. Asimismo, salta a la vista la preocupación de no correr riesgos con interpretaciones que recuperen la doctrina puramente indígena³⁰⁰.

En su segundo libro, Sahagún trata del calendario, fiestas y ceremonias, sacrificios y solemnidades que los naturales de la Nueva España hacían en honra de sus dioses; en la primera parte, dedica un capítulo a cada mes del antiguo calendario indígena y, en la segunda, relata cuestiones relevantes sobre las fiestas movibles.

Toda esta parte del *Códice* es descriptiva y no explicativo-causal, rasgo de modernidad que permite a Sahagún detallar minuciosamente las ceremonias y ritos desde la perspectiva indígena. El autor describe con sumo cuidado todas las celebraciones, fiestas y sacrificios e incluye en varias ocasiones ciertas relaciones con las fiestas cristianas³⁰¹. Esto lo hace, por un lado, debido a la necesidad de recabar toda la información conveniente para la conversión de los naturales, siendo el caso de que reunir todas estas descripciones idolátricas sirvan para evitar su conservación y aun propagación³⁰²; y, por otro lado, porque estos paralelismos entre las fiestas paganas de los naturales y las fiestas cristianas facilitan la evangelización, sustituyendo unos por otros. Para ver el detalle del testimonio sahaguntino, sirva como ejemplo la siguiente descripción:

La vigilia de esta fiesta cantaban y danzaban todas las mujeres, viejas y mozas y muchachas; iban asidas de unas cuerdas cortas que llevaban en las manos, la una por el un cabo y la otra por el otro. A estas cuerdas llamaban *xochimécatl*; llevaban todas guirnaldas de ajenjos de esta tierra, que se llama *iztáuhyatl*; guiábanlas unos viejos, y regían al canto; en medio de ellas iba la mujer que era la imagen de esta diosa, y que había de morir, aderezada con ricos ornamentos.

²⁹⁷ *Ibid.*

²⁹⁸ Lo hace sólo en los libros VI y XII.

²⁹⁹ *CF*, lib. I, cap. XII, fols. 7-9; *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit., vol. I, 82- 86.

³⁰⁰ Con esto queda patencia de la necesidad de las herramientas hermenéuticas para acceder a la realidad indiana a través de los textos del *CF*, pues no puede negarse la intervención del fraile.

³⁰¹ 'El primero mes del año se llamaba entre los mexicanos *atlcahualo*, y en otras partes *quauitleoa*. Este mes comenzaba en el segundo día del mes de febrero, cuando nosotros celebramos la purificación de Nuestra Señora', en *CF*, lib. II, cap. I, 1; 'Esta fiesta era la principal de todas las fiestas: [la fiesta en honor de *Tezcatlipoca*, al quinto mes de su calendario] era como pascua y caía cerca de la pascua de Resurrección, pocos días después', en *CF*, lib. II, cap. V, 2.

³⁰² Cfr. *CF*, prol. lib. I: 'Para predicar contra estas cosas, y aun para saber si las hay, menester es saber cómo las usaban en tiempo de su idolatría, que por falta de no saber esto en nuestra presencia hacen muchas cosas idolátricas sin que lo entendamos; y dicen algunos, excusándolos, que son boberías o niñerías, por ignorar la raíz de donde salen —que es mera idolatría—, y los confesores ni se las preguntan ni piensan que hay tal cosa'; *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit., vol. I, 61.

La noche antes de la fiesta velaban las mujeres con la misma que había de morir, y cantaban y danzaban toda la noche; venida la mañana aderezábanse todos los sátrapas y hacían un areito muy solemne; y todos los que estaban presentes al areitos tenían en la mano aquellas flores que se llaman *cempoalxóchitl*.³⁰³

La inclusión de este tipo de descripciones supone, además del interés lexicográfico sahoguntino, la concepción abierta de las costumbres religiosas que tenía nuestro autor, pues no todo es condenable en este tipo de ceremonias e incluso las cristianas pueden revestirse de algunos rasgos indígenas, siempre y cuando no sean idolátricos.

En el libro VII, que intitula *De la astrología natural, que alcanzaron estos naturales de esta Nueva España*, Sahagún comienza el prólogo justificando los desatinos de los indios respecto a su astrología y los equipara a los desatinos de los antepasados europeos, de tal manera que:

así griegos como latinos, está muy claro por sus mismas escrituras, de las cuales nos consta cuán ridículas fábulas inventaron del sol y de la luna, y de algunas de las estrellas, y del agua, fuego, tierra y aire y de las otras criaturas; y lo que es peor les atribuyeron la divinidad, y adoraron y ofrecieron, sacrificaron y acataron como a dioses.³⁰⁴

Es interesante subrayar que dice ‘cuán ridículas fábulas inventaron’ y, lo que es peor, ‘les atribuyeron la divinidad’, resaltando con ello que se trata de producciones humanas, que estos falsos dioses han sido creaciones de los hombres a falta de una revelación. Esta escisión, que muestra la separación entre lo sobrenatural y lo natural, es lo que permite que Sahagún rescate lo valioso de la antigua cultura y condene lo idolátrico. Sin embargo, nunca juzga de demoníacas las muestras de religión natural o producción humana en los mexicanos, pues, como en el caso de los gentiles europeos, no conocían la revelación.

Pues a propósito sean curados de sus cegueras, así por medio de los predicadores, como de los confesores, se ponen en el presente libro algunas fábulas, no menos frías que frívolas, que sus antepasados les dejaron del sol y de la luna y de las estrellas y de los elementos y cosas elementales.³⁰⁵

Así las cosas, para Sahagún es posible percatarse cómo de la ficción o ‘producción humana’, se puede conducir al hombre hacia algo verdadero, esto ya lo había dicho en el prólogo de su tercer libro, sólo que ahora utiliza otro matiz (ir de las sombras a la luz) o, como lo ha dicho en el prólogo general de la obra, ‘echar luces’ sobre las antiguallas de estos naturales³⁰⁶. Un claro ejemplo de esta ‘producción humana’ son los mitos de la creación de *Huitzilopochtli* y *Quetzalcóatl* de los naturales, pues en ellos Sahagún nota la ‘creación’ de estas divinidades, ya que surgen de seres humanos, mortales.

³⁰³ CF, lib. II, cap. VII, 2. fol. 6r; *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit., vol. I, 147.

³⁰⁴ CF, prol. lib. VII; *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit., vol. II, 689.

³⁰⁵ CF, prol. lib. VII; *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit., vol. I, 689.

³⁰⁶ La metáfora ‘echar luces’ es recurrente en los prólogos sahoguntinos, y es probable que sea un rasgo platónico, resultado de la influencia de San Agustín.

Sahagún comenta repetidamente en el *Códice* sobre la enfermedad en la que han caído estos naturales a causa del demonio. Todavía inmerso, en cierta medida, en la ideología medieval, atribuye muchos de los movimientos históricos a la intervención de Dios y el diablo en el mundo.

En su segundo libro llama la atención el apunte que hace sobre la *Relación de los cantares que se decían a honra de los dioses en los templos y fuera de ellos*. En este libro, Sahagún incluye, en lengua original, los cantos que dedicaban a sus dioses antes de la llegada de los españoles mientras demanda la presencia del demonio detrás de los cantares:

Costumbre muy antigua es de nuestro adversario el diablo buscar escondrijos para hacer sus negocios, conforme a lo del Santo Evangelio, que dice: Quien hace mal aborrece la luz. Conforme a esto, este nuestro enemigo en esta tierra plantó un bosque o arcabuco, lleno de muy espesas breñas, para hacer sus negocios desde él y para esconderse en él, para no ser hallado, como hacen las bestias fieras y las muy ponzoñosas serpientes.³⁰⁷

Este bosque al que se refiere Sahagún son los cantares mexicanos que, en esta tierra, el demonio:

urdió que se hiciesen y usasen en su servicio, y como su culto divino y salmos de su loor, así en los templos, como fuera de ellos —los cuales llevan tanto artificio, que dicen lo que quieren y pregonan lo que él manda, y entiéndenlos solamente aquellos a quien él los enderezaba—. ³⁰⁸

Nuestro fraile no tiene duda de que los mexicanos sean también hijos de Dios, es claro para él que el indio comparte los rasgos comunes de toda la naturaleza humana, por más que se haya ‘enfermado’ y haya permanecido cegado por la ausencia de la gracia y la presencia del demonio³⁰⁹.

Una de las ‘enfermedades’ que ha ocurrido a todos los hombres es ésta de las supersticiones, agüeros y conjeturas o pronósticos tomados de animales. De esto trata este quinto apartado, que explica Sahagún después de hacer la aclaración:

mal es éste que cundió en todo el humanal linaje; y como estos naturales son buena parte de él, cúpolos harta parte desta enfermedad. Y porque para cuando, llagados de esta llaga fueren a buscar medicina, y el médico los pueda fácilmente entender, se ponen en el presente libro muchos de los agüeros que estos naturales usaban y,

³⁰⁷ CF, ap. lib. II., fol. 137r; *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit., vol. I, 294.

³⁰⁸ CF, ap. lib. II, fol. 137r; *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit., vol. I, 295.

³⁰⁹ ‘Como con apetito de más saber, nuestros primeros padres merecieron ser privados del original saber que les fue dado, y caer en la noche muy oscura de la ignorancia en que a *todos nos dejaron*, no habiendo aún perdido aquel maldito apetito, no cesamos de porfiar, de querer investigar, por fas o por nefas, lo que ignoramos, así cerca de las cosas naturales como cerca de las cosas sobrenaturales’. Cfr. CF, prol. lib. V, fol. 35v; *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit., vol. I, 435.

ala postre, se trata de diversas maneras de estantiguas que de noche se les aparecían.³¹⁰

Al final, el V libro muestra una distinción entre agüeros y abusiones a manera de apéndice, en el que se incluyen también algunos ejemplos de estas últimas, ya que Sahagún estaba convencido que:

estas abusiones empecen a la fe, y por eso conviene saberlas, y predicar contra ellas. Hanse puesto estas pocas, aunque hay otras muchas más. Los diligentes predicadores y confesores búsqnenlas en las confesiones, y para predicar contra ellas, porque son como una sarna que enferma la fe.³¹¹

La lucha contra las supersticiones y agüeros está relacionada estrechamente con los ritos idolátricos y las fiestas religiosas. Estas últimas surgen directamente de sus conocimientos astrológicos y la tradición calendárica, teniendo señalados tiempos del año, lugares específicos, atavíos, intenciones, discursos y relatos propios de cada una.

II.2 LOS RELATOS DE LOS INDIOS Y SU USO PARA RESCATAR MEMORIA Y TRADICIÓN

Son varias las razones que mueven a Sahagún a recopilar los discursos que atesoraron los mexicanos, y aquí podemos subrayar algunas de las que no he mencionado anteriormente. Por ejemplo, la importancia de *la conversación* como tendencia permanente entre las generaciones pasadas y por venir y, por lo tanto, como uno de los pocos elementos estables con que cuentan los hombres en su paso por esta vida:

estas pocas palabras, como nos conviene hacer a nosotros, que somos padres viejos, porque ya nuestro señor llevó a los otros, que eran más viejos y antiguos, los cuales sabían mejor decir palabras consolatorias a los tristes.³¹²

Para los mexicanos, la palabra es lo que mantiene la cercanía entre los antepasados y las nuevas generaciones, y, sin embargo, esta misma palabra se había venido empobreciendo con el paso del tiempo en una especie de desmemoria. Pareciera que los discursos *perfectos* que repitieron los viejos han sido aprendidos cada vez con menor arte. Esta consideración de la palabra en el mundo indígena nos introduce a la cuestión de las condiciones espirituales de la cultura con que se encontró Sahagún.

Bernardino termina su libro tercero con la inclusión de un apéndice, fundamental para el estudio de la espiritualidad indiana. En el primer capítulo de este apéndice aparece por primera vez con

³¹⁰ CF, prol. lib. V, fol. 35v; *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit., vol. I, 435.

³¹¹ CF, ap. lib. V, fol. 22v, *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit., vol. I, 469.

³¹² CF, ap. lib. III, cap. I, fol. 24v; *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit., vol. I, 328.

claridad la consideración de la fugacidad de esta vida³¹³, y en él encontramos discursos en lenguaje natural que, además de este dato, nos revelan la importancia de la lengua en la cultura mexicana:

porque no tenemos vida permanente en este mundo y brevemente, como quien se calienta al sol, es nuestra vida; hízonos merced nuestro señor de que nos conociésemos y conversásemos los unos a los otros en esta vida.³¹⁴

Del primero, segundo y tercer capítulo que incluye Bernardino en este apéndice, la pertinencia es obvia. Se trata de pasajes fundamentales para el estudio del alma y la espiritualidad indiana. Aquí se incluyen las descripciones del infierno *Mictlan*, del paraíso terrenal, *Tlalocan*, y del cielo, *Ilhuicatl*. Son, obviamente, muchas las diferencias entre las concepciones cristianas sobre el destino del alma inmortal en 'la otra vida' y las creencias de estos naturales ante la misma idea; sin embargo, lo que mucho debió llamar la atención del fraile fue la falta de vinculación entre las acciones moralmente buenas o malas que se hicieran en esta vida y el destino del alma después de la muerte. Por ejemplo:

[Al paraíso terrenal, donde] hay muchos regocijos, [no hay] pena ninguna y nunca faltan las mazorcas de maíz verdes, y calabazas y ramitas de bledos, y ají verde y jitomates, y frijoles verdes en vaina, y flores van los que matan los rayos o se ahogan en el agua, los leprosos, bubosos y sarnosos, gotosos e hidrópicos.³¹⁵

Otro ejemplo similar explica que se iban al cielo aquellos que fallecían en manos enemigas o en las guerras³¹⁶. Sin embargo, esta aparente falta de relación entre las obras y el destino del alma después de la muerte se hará más tenue en las aclaraciones de los dos siguientes libros de Sahagún, en que se dice que la penitencia, el culto a los dioses, la caridad y la práctica de otras virtudes son, en efecto, capaces de modificar los signos que marcan el destino de los hombres.

Bernardino no podía dejar de incluir en su obra estos aspectos sobre la inmortalidad del alma, que fueron sumamente útiles a los frailes para la nueva evangelización que intenta partir desde las propias creencias indianas hacia la conciliación con las nuevas creencias, conservando lo bueno y rechazando lo idolátrico.

si aquella manera de regir no estuviera tan inficionada con ritos y supersticiones idolátricas, paréceme que era muy buena, y si limpiada de todo lo idolátrico que tenía y haciéndola del todo cristiana, se introdujese en esta república indiana y española, cierto sería gran bien y sería causa de librar así a la una república como a la otra de grandes males.³¹⁷

³¹³ También recurrente en los poemas que están recopilados en *Cantares Mexicanos. Songs of the Aztecs*, ed. & trad. John Bierhorst (Stanford: Stanford University Press, 1985).

³¹⁴ *CF*, ap. lib. III, cap. I, fol. 23v-24r; *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit., vol. I, 327.

³¹⁵ *CF*, ap. lib. III., cap. II, fol. 28r; *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit., vol. I, 331.

³¹⁶ *Cfr. CF*, ap. lib. III, cap. III, fol. 28r; *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit., vol I, 331.

³¹⁷ *CF*, lib. X, cap. XXVII, fol. 74v; *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit., vol. III, 924.

Es evidente que desde la concepción cristiana de la realidad, mucho hay de rechazable en estas creencias, mas no puede olvidarse que sin conocerlas habría sido imposible lograr la verdadera conversión, ya que, al partir de aquello propio de los mexicanos, éstos se encaminarían hacia la cristiandad con mayor naturalidad. Por ejemplo, veamos el siguiente fragmento del discurso que daban los padres al ofrecer a sus hijos al *Calmecac* o *Tepochcalli*:

Nosotros haremos lo que es nuestro que es criarle y doctrinarle como padres y madres; no podremos por cierto entrar en él, dentro de él, y ponerle nuestro corazón; tampoco vosotros podréis hacer esto, aunque sois padres. Lo que resta es que no os descuidéis en encomendarle a dios con oraciones y lágrimas, para que nos declare su voluntad.³¹⁸

Para muchos es la mano del fraile la que imprime en la obra sahumantina las aparentes coincidencias entre lo cristiano e indiano. El asunto es interesante, ya que, por un lado, está el interés evangelizador del fraile, quien pretende indagar el fondo de las *verdades* mexicanas³¹⁹, y, por otro, la cautela con que exhibe esta realidad frente a las autoridades eclesiásticas e imperiales: la necesidad de conversión y la necesidad de aceptación. En suma, considero que es Sahagún un mediador que promueve la apertura a lo distinto desde dos frentes: tanto del indio, hacia la conversión; como del español, hacia la aceptación de lo otro³²⁰.

II.3 LO NATURAL Y LO ARTIFICIAL EN LA ASTROLOGÍA JUDICIARIA

Sería exagerado afirmar que Sahagún abrazó todas las diferencias indianas en ideal aceptación de lo otro; baste leer la exclamación del autor en el *CF*, capítulo XX del libro II:

Es cosa lamentable y horrible ver que nuestra humana naturaleza haya venido a tanta baxeza y oproprio que los padres, por su gestión del demonio, maten y coman a sus hijos, sin pensar que en ello hacían ofensa ninguna, mas antes con pensar que en ello hacían gran servicio a sus dioses. La culpa desta tan gruel ceguedad que en estos desdichados niños se esecutaba no se debe tanto imputar a la crueldad de los padres, los cuales derramando muchas lágrimas y con gran dolor de sus corazones

³¹⁸ *CF*, ap. lib. III, cap. IV, fol. 31v; *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit., vol. I, 333-334.

³¹⁹ Aunque ya he explicado las implicaciones del llamado giro historiográfico y del desplazamiento del binomio verdad-falsedad, es importante reconocer que, en efecto, fue ésta la pretensión de Sahagún lo haya o no logrado.

³²⁰ Pero inciden aquí dificultades hermenéuticas que motivan inmensidad de discusiones al respecto de la obra sahumantina. ¿Es Sahagún quien habla o, en efecto, deja que hable el indio? ¿Se trata de una interpretación del fraile o es en realidad el relato del orbe indiano?

la ejercitaban, cuanto al cruelísimo odio de nuestro antiquísimo enemigo Satanás, el cual con malignísima astucia los persuadió a tan infernal hazaña.³²¹

Ya en el apartado III.4 ahondaremos en las aspiraciones de Sahagún y cómo lo llevaron a ser ambivalente en muchos casos. Sin embargo, lo interesante ahora está en la diferencia que atisba Sahagún entre lo que les viene de ley natural, lo que, proveniendo del estudio de la naturaleza se ordena a partir del reflejo de Dios en el mundo (en clara sintonía con el pensamiento franciscano), y aquello que es artificioso y, por ende, atribuible, según piensa, a la astucia de Satanás.

El libro cuarto versa sobre lo que llamaré Sahagún *Astrología judiciaria*³²². En él aparecen cuestiones interesantes que tomaremos en cuenta para nuestro análisis del texto. En primer lugar, es necesario notar la distinción que hace el fraile en torno a la adivinanza fundada en la influencia que ejercen naturalmente los astros en el mundo y en el hombre³²³ y una segunda manera que no se ‘funda en la influencia de las estrellas, ni en *cosa ninguna natural*’³²⁴, siendo la primera lícita y la segunda no. De esta manera considera y llama lícitas las costumbres de los *genethliaci*³²⁵ e ilícitas las adivinaciones de los *tonalpouhque*, llamándolas incluso *pacto* o *fábrica del demonio*.³²⁶

De aquí me gustaría resaltar que la noción de hombre en Sahagún bebe de influencias nominalistas para venir a ser muy peculiar³²⁷. Sin embargo, no sólo en nociones antropológicas recibe el fraile esta influencia. Este asunto lo desarrollaré con mayor precisión más adelante.

En este libro IV vemos cómo los astrólogos que fundan su adivinanza en el comportamiento de los cuerpos naturales y, en general, en la observación de los fenómenos de la naturaleza, no deben ser desarraigados e incluso, en el apéndice, explica las tres maneras de contar que usaban los naturales, que quienes compusieron las ruedas con que cuentan sus ‘días, semanas, meses,

³²¹ CF, lib. II, cap. XX, fol. 17v; *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit., vol. I, 179.

³²² ‘Astrología’ es la denominación sahumantina a pesar de que reconoce que se trata más de cosas de nigromancia que de astrología. De esta denominación deducimos la adaptación que a veces hace el fraile de los hechos indios hacia categorías comprensibles para el occidental, pero notamos también que no deja de preocuparse por no forzar la adaptación, y por ello lo hace analógicamente. Este que apuntamos es sólo un ejemplo. Lo llama ‘astrología’, pero aclara la distinción entre occidente y el Nuevo mundo: el libro cuarto se titula *De la astrología judiciaria* o arte de adivinar que estos mexicanos usaban para saber cuáles días eran bien afortunados y cuáles mal afortunados y qué condiciones tendrían los que nacían en los días atribuidos a los caracteres o signos que aquí se ponen, y parece cosa de nigromancia que no de astrología.

³²³ Aun en el renacimiento europeo fue muy común la creencia en la influencia de los astros en la sensualidad humana.

³²⁴ CF, prol. lib. IV; *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit., vol. I, 345.

³²⁵ Astrólogos que basan sus adivinanzas en la posición de los planetas y los astros, considerando con ello el signo en que nacen los hombres y alertándolos de las inclinaciones que de ahí se derivan.

³²⁶ Cfr. CF, prol. lib. IV; *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit., vol. I, 345.

³²⁷ Toma en cuenta el contexto en que se desarrolla el hombre, su historia e incluso el clima y medio ambiente natural.

años, olimpíadas, lustros, indicciones y hebdómadas'³²⁸ eran filósofos naturales al modo de Aristóteles y Platón³²⁹. Llega más allá en su defensa del calendario cuando afirma que 'una cosa tan buena, y de tanto primor y verdadera, que estos naturales tuvieron, no es razón de reprobársela, pues sabemos que todo bien y verdad, *quienquiera que lo diga*, es del Espíritu Santo'³³⁰. Aquí, Sahagún nos muestra a un indio, converso o no, capaz de bien y verdad igual que el europeo e incluso muestra la infusión del Espíritu Santo sobre él.

Volvamos, empero, a la aceptación de la astrología natural de los *genethliaci* como prueba de la influencia nominalista en Bernardino³³¹. Considero que aquí Sahagún interpreta las ruedas calendáricas desde una concepción abierta de la teología. Dios se manifiesta también en lo natural y es lícito al hombre interpretar el universo e incluso ayudarse de las ciencias para ello. Lo que interesa al fraile al indagar si 'pluguiere a nuestro Señor que salga a la luz' tal o cual clase de astrología³³², está en establecer la distinción entre ellas y abogar porque no todo lo indiano debe reprimirse por el sólo hecho de ser indiano, sino que debe considerarse también en lo que tenga de bueno y verdadero. Así descubrimos a un fraile que acepta la intervención de las ciencias para crear artificios que ayuden al hombre a indagar ciertas cosas que le eran ajenas, con un uso tan válido como la interpretación de lo natural, al mismo tiempo que hallamos también a un hombre abierto a la diversidad, en los modos de acceso a la verdad³³³.

Para Sahagún, el hombre puede elaborar interpretaciones desde lo natural, haciendo, además, uso de las ciencias racionales, mas nunca valerse de artificios que no provengan de su razón

³²⁸ Cfr. *CF*, ap. lib. IV, fol. 77r; *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit., vol. I, 423.

³²⁹ 'Por sus ruedas aquí antepuestas, cuentan los indios sus días, semanas, meses, años, olimpíadas, lustros, indicciones y hebdómadas, comenzando su año con el nuestro desde el principio de enero, en la cual se hablan las maneras de contar los tiempos que tuvieron todas las naciones, y según parece los indios que la compusieron y sabían bien ciertamente se mostraron filósofos naturales. Solamente faltaron en el bisiesto, pero también pasó al gran filósofo Aristóteles y su maestro Platón, y otros muchos sabios que no lo alcanzaron; y es de saber que en este calendario no hay cosa de idolatría, y esto se puede alabar por muchas razones; pero bastará decir una, y es: Que en esta tierra no ha muchos años que comenzaron las idolatrías, y este calendario es antiquísimo; y si los nombres de los días, semanas y años, y sus figuras son de animales y de bestias y de otras criaturas, no se deben maravillar, pues si miramos los nuestros también son planetas y de dioses que los gentiles tuvieron', en *CF*, ap. lib. IV, fol. 77r; *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit., vol. I, 423-425.

³³⁰ *CF*, ap. lib. IV, fol. 77v; *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit., vol. I, 424.

³³¹ Influencia que desde luego es más clara en los primeros párrafos de la 'Relación del autor digna de ser notada', en Bernardino de Sahagún, *Historia Universal de las Cosas de Nueva España*, *Op. cit.*, entre los libros X y XI. Cfr. párrafos 1 al 29.

³³² Distingue, como hemos visto la cuenta que no tiene ningún fundamento de astrología natural y la que sí lo tiene, 'porque el arte de la astrología judiciaria que entre nosotros se usa, tiene fundamento en la astrología natural que es en los signos y planetas del cielo, y en los cursos y aspectos de ellos. Pero esta arte adivinatoria síguese o fundase en unos caracteres y números en que ningún fundamento natural hay, sino solamente artificios fabricados por el mismo diablo, ni es posible que ningún hombre fabricase, ni inventase esta arte, porque no tiene fundamento en ninguna ciencia, ni en ninguna razón natural, más parece cosa de embuste y embatimiento, que no cosa racional ni artificiosa'. Cfr. *CF*, II part. ap. lib. IV, 7.

³³³ Es necesario recordar una vez más lo que Sahagún dice al hablar del calendario de estos naturales: 'una cosa tan buena, y de tanto primor y verdadera, que estos naturales tuvieron, no es razón de reprobársela, pues sabemos que todo bien y verdad, *quienquiera que lo diga*, es del Espíritu Santo', en *CF*, ap. lib. IV, fol. 77v; *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit., vol. I, 424.

natural. Insisto en que es importante recordar aquí la influencia nominalista³³⁴ del fraile a raíz de sus años de estudio en la Universidad de Salamanca y que, probablemente, recibió por vía de Francisco de Vitoria³³⁵, alumno a su vez de John Maior³³⁶.

En la obra de Sahagún hemos de notar que ya no se trata de una interpretación puramente cristocéntrica de la historia y el universo³³⁷. Que el fraile acepta la intervención de otras ciencias en la interpretación de las claves del mundo lo prueban las citas que ya he apuntado anteriormente, pero también la importancia de la geografía y la historia como claves para entender al hombre.

II.4 El complejo entramado humano: destino y penitencia

A lo largo del cuarto libro aparece la compleja noción de destino que hubo respecto de los naturales de la Nueva España. En este apartado del *Códice*, vemos, por un lado, a un hombre limitado en capacidades y carácter por factores extrínsecos y, por otro, a una persona capaz de cambiar la propia fortuna a través de la oración, la penitencia y la diligencia. Bernardino habla de los signos en que nacían hombres y mujeres, de las llamadas ‘casas de los signos’ y de exhortaciones, agüeros y supersticiones que se dieron en relación con ellos.

Que el destino no es inflexible podemos verlo desde el título al primer capítulo: ‘Del primero signo llamado *ce cipactli*, y de la **buena fortuna que tenían los que nacían, así hombres como mujeres, si no la perdían por su negligencia, o flojura**’, que explica de la siguiente manera:

Y más, decían que aunque en naciendo una criatura tuviese carácter bien afortunado, si no hacía penitencia, y si no se castigaba, y si no sufría los castigos que se le hacían y las palabras celosas y ásperas que se le daban, y si era de mala crianza, ni andaba en camino derecho, perdía todo cuanto había merecido por el buen signo en que nació.³³⁸

³³⁴ En conversaciones con la dra. Carmen Rovira hemos discutido sobre la posibilidad de una influencia nominal en Bernardino de Sahagún, tema que iré ampliando en la medida que avance este estudio.

³³⁵ Sobre este tema, *cfr.* María del Carmen Rovira Gaspar, *Francisco de Vitoria: el poder y el hombre. España y América* (México: Porrúa, 2004).

³³⁶ John Maior, teólogo escocés y nominalista moderado, fue el primero en oponer la teología positiva a la teología tradicional escolástica. La teología positiva señala que las bases de toda teología deben ser el Antiguo y el Nuevo Testamento, el testimonio de los apóstoles y los documentos de los concilios, auxiliados —he aquí lo que hay que resaltar— por las ciencias como la historia, la geografía e incluso la matemática.

³³⁷ Es cierto que los franciscanos, hasta el XVI, habían interpretado la historia como una secuencia intermitente de las intervenciones lineales de Dios y el diablo en el mundo. *Cfr.* Elsa Cecilia Frost, *La historia de Dios en las Indias* (México: Tusquets, 2002). Sahagún sigue muchas veces esta interpretación, pero hallamos en él atisbos de un cambio, pues, si bien todo sigue dependiendo de estas intervenciones fundamentales, no son lineales, sino abiertas en sus explicaciones cara al hombre.

³³⁸ *CF*, lib. IV, cap. I, fol. 2v; *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit., vol. I, 350.

Es así como la compleja conjugación de la *buen a crianza*, andar *en camino derecho*, hacer *penitencia* y *oración* pueden *enderezar* el influjo del mal signo o, en su defecto, desvirtuar el del bueno³³⁹:

Mas decían que aunque fuese nacido en tal signo mal afortunado, remediábase por la destreza y diligencia que hacía por no dormir mucho, y hacer penitencia de ayunar y punzarse, sacando la sangre de su cuerpo, y barriendo la casa donde se criaba y poniendo lumbr e.³⁴⁰

Este cuarto libro también presenta discursos indianos en su lengua original. Se trata de las pláticas de los mercaderes ancianos. Me detendré en ellas con particular cuidado, porque será ésta precisamente la base que tomará Sahagún para incorporar los discursos morales de cuño cristiano y formular así un proyecto de formación moral-espiritual basado en las predisposiciones lingüístico-culturales de los indígenas a evangelizar. Así, la propuesta sahumantina de filosofía estará vehiculizada por una propuesta lingüístico-interpretativa, y ésta, a su vez, pretenderá injertarse en los discursos morales con los que ya contaban los indígenas.

Estas pláticas de los mercaderes ancianos llaman particularmente la atención si se acentúa el paralelismo que guardan con las exhortaciones cristianas al bien obrar, la penitencia y el sacrificio. Para ilustrarlo, me permitiré extenderme con esta cita:

Es menester que os esforcéis y tengáis ánimo para sufrir los trabajos que os están aparejados, que son hambre y sed y cansancio, y falta de mantenimiento; habéis de comer el pan duro y los tamales mohosos, y habéis de beber agua turbia y de mal sabor; habéis de llegar a ríos crecidos, que van impetuosos, con avenidas, y que hacen espantable ruido y que no se pueden vadear; por esta causa habréis de estar detenido algunos días, habréis de padecer hambre y sed. Mirad hijo, que no os desmayéis con estas cosas, ni volváis atrás del trabajo comenzado, porque no nos afrentéis a nosotros vuestros padres. Por este camino fueron los viejos antepasados, y pusieron sus vidas muchas veces a riesgo, y por ser animosos vinieron a ser valerosos, honrados y ricos.

Finalmente, pobrecito mancebo, si alguna buenaventura os ha de dar nuestro señor, si nuestro señor os tiene en algo, primero conviene que experimentéis trabajos y pobrezas, y sufráis fatigas intolerables, como se ofrecen a los que andan de pueblo en pueblo, que son grandes cansancios y grandes sudores, y grandes

³³⁹ La complejidad del concepto de persona en el mundo indiano es mayor. El hombre no sólo nace en signos buenos o malos, sino que también los hay indiferentes, por ejemplo, la séptima casa del signo tigre —*océlotl*— llamada *xóchitl* —signo en que nacían hábiles para todas las artes, especialmente los pintores—. Esta peculiar indiferencia del signo dejaba en libertad al hombre de su buena o mala fortuna. Otro ejemplo lo encontramos en el tercio décimo signo llamado *ce ollin*. Lo vemos en el nombre que da Sahagún al capítulo XXIV: 'Del tercio décimo signo llamado *Ce ollin*, decían que este signo era indiferente a bien y a mal y que los que él nacían *si eran penitentes y bien doctrinados les iba bien, y a los otros mal*'. Cfr. *CF*, lib. IV, cap. XXIV, fol. 50r; *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit., vol. I, 395.

³⁴⁰ Cfr. *CF*, lib. IV, cap. II, fol. 2v; *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit., vol. I, 352.

fríos y grandes calores; andaréis lleno de polvo, fatigaros ha el mecapal en la frente; iréis limpiando el sudor de la cara con las manos; aumentarse ha vuestro trabajo, en que seréis compelido a dormir al rincón y detrás de la puerta de cosas ajenas, y allí estaréis cabizbajo y avergonzado, y tendréis la barriga pegada a las costillas de hambre, y andaréis de pueblo en pueblo discurriendo; y demás de esto, os afligirá la duda de la venta de vuestras mercaderías, que por ventura no se venderán, y de esto tendréis tristeza y lloro. *Antes que alcancéis algún caudal o buenaventura, habéis de ser afligido y trabajado hasta lo último de potencia.*³⁴¹

Desde el *Coloquio de los Doce* se nota la falta de docilidad para la conversión y el arraigo a las antiguas costumbres. También, a pesar de que sus estudiantes de Tlatelolco ya son conversos y biculturales, ¿no hay todavía verdadera conversión en el colegio de la Santa Cruz tantos años después del *Coloquio*? Por eso, Sahagún rescata estos discursos. Su aguda inteligencia sabe que en la cultura mexicana hay situaciones análogas, laudables, incluso, desde la perspectiva cristiana. Sin embargo, el problema que descubre radica en las peculiaridades de la oralidad. Pues con sólo conservar la lengua, se conservan en ella disposiciones espirituales intrínsecas a la misma.³⁴²

II.5 LENGUAJE Y REGIMIENTO EN LOS ANTIGUOS MEXICANOS

La conservación de la lengua mexicana lleva implícito el reconocimiento de la plena humanidad indiana. Dicho criterio de la defensa sahanguntina tiene como centro la sociabilidad humana³⁴³. Los indios no son ‘bárbaros’, pues fueron ‘devotísimos con sus dioses’, ‘entre sí muy urbanos’ y ‘alcanzaron el imperio’ teniendo por mucho a los ‘sabios retóricos, y virtuosos, y esforzados’³⁴⁴. Nada de esto pudo ver Sahagún. No pudo corroborar la fluidez de las relaciones sociales, las normas urbanas, la organización política o las prácticas tradicionales, ni tampoco comprobar la división económica que emanaba de los oficios o las castas sociales y mucho menos la devoción religiosa en todo su esplendor. Sin embargo, supo el fraile desentrañarlo todo, conservado en la más grande prueba de la sociabilidad indiana: el uso de la palabra.

³⁴¹ *CF*, lib. IV, cap. XVII, fol. 39r-39v; *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit., vol. I, 381-382. El énfasis es mío. Lo acentúo por la clara sintonía que debió ver Sahagún con la pobreza franciscana: hasta lo último de potencia.

³⁴² El estudio de los elementos lingüísticos expresivos, preformativos y teatrales, propios de la expresión oral, es indispensable, pues en el acto preformativo, el acto oral y la acción realizada son una sola cosa van en comunión, y lo que es más, están unidos también, no sólo al *páthos*, sino también al *éthos* de quien lo expresa.

³⁴³ Los sabios retóricos, y virtuosos, y esforzados, eran tenidos en mucho; y de éstos elegían para pontífices, para señores y principales y capitanes por de baja suerte que fuesen. Éstos regían las repúblicas y guiaban los ejércitos y presidían los templos’, en *CF*, prol. lib. VI; *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit., vol. II, 473.

³⁴⁴ ‘Fueron, cierto, en estas cosas extremados, devotísimos para con sus dioses, celosísimos de sus repúblicas, entre sí muy urbanos; para con sus enemigos, muy crueles; para con los suyos, humanos y severos; y pienso que por estas virtudes alcanzaron el imperio, aunque les duró poco, y ahora todo lo han perdido, como verá claro el que cotejase lo contenido en este libro con la vida que ahora tienen’, en *CF*, prol. lib. VI; *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit., vol. II, 473.

II.5.1 EL LIBRO SEXTO

Empieza Sahagún, pues, hacia 1547, la recuperación de los discursos, exhortaciones y consejos de los ancianos. Estas informaciones constituirían, años más tarde, en la obra total, este libro VI, llamado *De la retórica y filosofía moral y teología de la gente mexicana, donde hay cosas muy curiosas, tocantes a los primores de su lengua y cosas muy delicadas tocante a las virtudes morales*. El título que encabeza el libro ya es de por sí sugerente, pero lo es mucho más si se enfatiza el interés nominal del franciscano.

La tradición oral, las descripciones habladas de la antigua civilización, ya desaparecida, y los discursos —en suma, la lengua—, le revela a Bernardino una espiritualidad poética³⁴⁵, proveniente de una forma de racionalidad distinta a la europea. La espiritualidad arraigada en la lengua mexicana no podrá modificarse sin modificar ésta también. Ahí radica el eje desde el cual emprende Sahagún su nuevo proyecto evangelizador. Los dos intereses sahuntinos vienen a entrelazarse en este punto: el interés lingüístico y el religioso.

La lengua mexicana, flexible y aglutinante, se prestaba para acomodarse a la nueva cosmovisión y a las exigencias de una sociedad cristianizada. La misma lengua que estos naturales usaban en tiempos pasados, serviría ahora para hacerlos transitar hacia una nueva concepción de mundo. Éste es el intento de ‘fusión de horizontes’ que llevará a cabo Sahagún, en un transvase lingüístico que pretendía a la vez ser una transformación de la representación práctica del universo que tenían los indígenas: transvase basado en lo común, en la común cultura y humanidad, y apuntalado por una conciencia (que casi podríamos llamar hermenéutica *ante litteram*) que movió al fraile a trabajar directamente sobre los propios discursos morales indígenas, reinterpretrándolos desde una cosmovisión cristiana y grecolatina.

En cuanto a esta modificación de la lengua debe subrayarse, por un lado, que los nuevos términos tocantes a la nueva religión fueron, seguramente, introducidos por el fraile ante la complejidad espiritual del cristianismo, prueba de la versatilidad y riqueza expresiva de la lengua mexicana; y, por otro lado, la falta de lenguaje escrito entre estos naturales derivó más tarde en una novedad expresiva al ceñirlos al alfabeto³⁴⁶. Más allá del transvase del que habla Miguel León-Portilla o la transculturación que ha reconocido Patrick Johansson, considero que el trabajo de Bernardino de Sahagún posibilitó la fundación de una lengua nueva. Que se trata de una obra fundacional queda más claro si se observa que al desintegrar la lengua oral del conjunto que formaba junto a la entonación, las disposiciones corporales, el uso de la memoria figurativa y la tradición, para transcribirla fonéticamente al modo occidental, el cambio no puede considerarse accidental³⁴⁷.

³⁴⁵ En cuanto materia y forma son inseparables.

³⁴⁶ Los franciscanos expresaron, desde que la aprendieron, las verdades de fe a través de la lengua mexicana. Primero, fray Andrés de Olmos, Alonso de Molina y, más tarde, fray Bernardino, completaron la adaptación escrita desde la fonética mexicana.

³⁴⁷ ‘La expresión oral no se limita a su aspecto lingüístico, como podrían hacérselo creer los manuscritos que llegaron hasta nosotros. Es, al contrario, una proyección espacial del hombre en la que el verbo es sólo la parte integrante de un todo más complejo. Además de los atavíos y las pinturas faciales que fungen como verdaderos

He insistido, con este preámbulo sobre las peculiaridades de la oralidad de los naturales mexicanos, para entender lo que intentó concentrar nuestro autor en su sexto libro. Por las fechas en que iniciara su trabajo, ha de creerse que éste fue el primer texto que recopiló el fraile, después incluido hasta el apartado seis por la estructura global de la obra, que, seguramente, continuó al percatarse de las dificultades de descontextualizar estos discursos del entramado social, político y cultural en que fueron originalmente expresados. El sexto libro constituye, pues, la médula del trabajo del fraile desde el punto de vista cualitativo. Es a raíz de haber descubierto la riqueza humana de esta gente mexicana contenida en sus discursos morales que Bernardino procede a reconstruir el entorno que hará posible comprenderlos.

A continuación expondré la estructura del libro VI. Compuesto por 43 capítulos, es el libro más extenso de toda la obra. Los temas que trata pueden concentrarse en cinco grandes rubros: las oraciones dirigidas a los dioses, los discursos políticos, los consejos o exhortaciones morales, los discursos familiares y los adagios y metáforas. De tal manera que pudiera caber la siguiente clasificación, además de los tres capítulos acerca de los adagios, metáforas y *zazaniles* que usaba el mexicano (vocabulario y usos del vocabulario: capítulos XLI, XLII y XLIII.)

- 1.- Discursos teológicos (del capítulo I al VIII)
- 2.- Discursos políticos (del capítulo IX al XVI)
- 3.- Discursos familiares (del capítulo XVII al XXII)
- 4.- Discursos rituales: matrimonio, preñez, nacimiento, bautizo, etcétera (del capítulo XXIII al XL).

El libro va precedido por un interesante prólogo —que denota el interés humanista sahauntino presentando una defensa indiana con base en la sociabilidad y en concreto en el lenguaje de los mexicanos—. Veremos más adelante cómo esta defensa no está exenta de evocaciones clásicas, en particular en lo que respecta a considerar la capacidad lingüística y retórica como signo de humanidad y de civilización.

El prólogo de este sexto libro recuerda que todas las naciones ‘por bárbaras y de bajo metal que hayan sido, han puesto los ojos en los sabios y poderosos para persuadir, y en los hombres eminentes en las virtudes morales’³⁴⁸; de tal suerte que justifica su interés en la retórica indiana desde dos ópticas: una, que estos naturales también han apreciado y utilizado estos modos de persuasión y, dos, que Sahaugún los aplicará como remedio contra la idolatría.

Es así que, ya desde el inicio, el libro VI descubre su triple función: 1) estudiar las formas discursivas de los naturales: ‘este lenguaje es propio de sus antepasados, y obras que ellos hacían’; 2) estudiar sus contenidos morales y costumbres loables: ‘fueron para con los suyos humanos y severos’; y 3) mostrar la apología indiana con base en la sociabilidad: ‘regían las repúblicas, guiaban los ejércitos y presidían los templos’³⁴⁹.

jeroglíficos de sentido implícito, el gesto con su sublimación estética, la danza así como la música, se unen al verbo para constituir el acto expresivo’, en Patrick Johansson, *La palabra de los aztecas*, *Op. cit.*, 34.

³⁴⁸ *CF*, prol. lib. VI; *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit., vol. II, 473.

³⁴⁹ *Ibid.*

En el primer capítulo, Sahagún hace hincapié en que los naturales ‘usan de muy hermosas metáforas y maneras de hablar’ y recopila las oraciones que hacían a *Tezcatlipoca Yaotl*:

Pues, ¿qué es ahora, señor nuestro, valeroso, piadoso, invisible, impalpable, a cuya voluntad obedecen todas las cosas, de cuya disposición pende el regimiento de todo el orbe, a quien todo está sujeto, qué es lo que habéis determinado en vuestro divino pecho?³⁵⁰

Después, el siguiente capítulo continúan las oraciones a *Tezcatlipoca* y *Yoalli Ehecatl* demandando auxilio contra la pobreza. De ambos quisiera resaltar los paralelismos entre el Dios del cristianismo y los atributos de estos dioses mexicanos, lo cual responde al interés sahumaguntino de darle continuidad a la antigüedad indiana con la cristiandad, con miras a que la evangelización se dé mediante la cristianización de lo indiano y no como una imposición de superpuestos.

También del segundo capítulo vale la pena resaltar el uso recurrente del símbolo de la flor y la vida, que más tarde se usará en algunos textos cristianos. De los capítulos IV, V y VI resalta la belleza de las formas expresivas en lengua mexicana, mientras que del capítulo VII es interesante la comparación —ya mencionada— entre la confesión indiana y la cristiana. Asimismo, el lenguaje y los contenidos del capítulo XXI recuerdan la castidad cristiana.

Lo que más llama la atención es el capítulo XXII, en que se contiene la doctrina que el padre principal daba a su hijo acerca de la policía exterior y que se repite tal cual, exactamente en el mismo orden y disposición, en el *Apéndice a la Postilla*, pero esta vez anteponiendo la afirmación ‘lo manda la Sancta Madre Iglesia’. Otro de los libros bajo los cuales subyace una apología del indígena es el libro *De los reyes y señores y de su manera que tenían en sus elecciones y en el gobierno de sus reinos*.

II.5.2 EL LIBRO VIII

También es interesante la revisión del libro VIII con relación al lenguaje y regimiento de los naturales. En clara sintonía con una defensa indiana basada en la obra política aristotélica³⁵¹, el libro octavo del *Florentino* permite establecer un vínculo y una continuidad entre la historia antigua de los naturales y la de la Nueva España, evitando la posible creencia de una irrupción violenta de los españoles y, con ellos, del cristianismo. Esto último lo muestran los capítulos V, VI y VII en relación con el libro XII de la *Historia Universal*. Estos capítulos tratan respectivamente de la destrucción de Tula, los pronósticos que aparecieron antes de la llegada de los españoles y de las cosas notables que sucedieron más adelante.

³⁵⁰ *CF*, lib. VI, cap. I, fol 2v; *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit., vol. II, 478.

³⁵¹ ‘Estos primeros pobladores, según lo manifiestan los antiquísimos edificios que ahora están muy manifiestos, fueron gente robustísima y sapientísima y belicosísima. Entre otras cosas muy notables...’, en *CF*, prol. lib. VIII; *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit., vol. II, 719.

Por otro lado, el interés ‘político’³⁵² de Sahagún se hace notar desde las primeras líneas en que recopila las dinastías de México, Tlatelolco, Tezcoco y Huexotla³⁵³, y que después se corrobora en los capítulos VIII, IX, X, XI, XII, XIII y XIV.

En términos generales podemos entresacar 3 puntos principales en este libro: 1) la investigación dinástica; 2) el establecimiento de las relaciones entre la historia antigua, la Vieja y Nueva España; y 3) la defensa de las costumbres y modos de vida de los señores³⁵⁴, como explica desde el prólogo a este libro:

Llegados los españoles cesó el imperio de los mexicanos y comenzó el de España y porque hay muchas cosas notables en el modo de regir que estos infieles tenían, copilé este volumen, que trata de los señores y de todas sus costumbres.³⁵⁵

Llamaré la atención sobre este tercer punto a partir del capítulo XVII al XIX en que Bernardino muestra el regimiento y orden en estos pueblos. En este capítulo XVII explica el orden que usaban en la guerra, de la manera de elegir a los jueces, de la manera de los areitos, de la vigilancia de noche y día sobre las velas, de los juegos en que el señor se recreaba y de la liberalidad del rey. En el siguiente capítulo expone la manera que tenían de elegir a los señores, cómo componían a los electos ornamentos penitenciales, de cómo hacían penitencia los electos. El capítulo XX es también importante porque en él se muestra la manera que tenían los señores y gente noble de criar a sus hijos. Quiero prestar especial atención al siguiente párrafo, donde se ve clara la importancia de la palabra, la tradición y la educación mexicana.

Instrúan al niño estos que andaban con él, para que hablase palabras bien criadas y buen lenguaje y que no hiciése desacato a nadie y reverenciase a todos los que topaba por el camino que eran oficiales de la república, capitanes o hidalgos, aunque no fuesen sino personas bajas, hombres y mujeres, como fuesen ancianas; y si alguna persona, aunque fuese de baja suerte, les saludaba, inclinábanse y saludábanla también diciendo: vayas en hora buena abuelo mío.³⁵⁶

Y el que oía la salutación tornaba a replicar, diciendo: ‘nieto mío, piedra preciosa y pluma rica, hasme hecho gran merced; ve próspero en tu camino’. Prosigue el texto explicando detalles de la educación primera y posterior en el *calmecac*.

³⁵² Me refiero a su interés por defender la existencia de regímenes políticos respetables entre los naturales y no, claro está, a un interés en la política de su época.

³⁵³ *CF*, lib. XII, cap. I-IV, fols. 1r & ss.

³⁵⁴ Por ejemplo, en los capítulos VIII y IX: de los atavíos y aderezos de los señores; capítulo X: de los pasatiempos y recreaciones de los señores; XI: de sus asentamientos; XII: de los aderezos para la guerra; XIII: de sus comidas; y XIV: de las casas reales.

³⁵⁵ *CF*, prol. lib. VIII; *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit., vol. I, 720.

³⁵⁶ *CF*, lib. VIII, cap. XX. fol. 51r; *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit., vol. I, 778.

II. 6 LOS VICIOS Y VIRTUDES DE ESTA GENTE MEXICANA

En el libro décimo explica Sahagún su interés por enunciar los vicios y virtudes de estos pueblos, pues este libro décimo dará: ‘mayor oportunidad y ayuda a los predicadores de esta nueva iglesia’, de tal manera que Bernardino ha tratado ‘las virtudes morales, según la inteligencia y práctica y lenguaje’ de la misma gente mexicana y en principio no desde la óptica europea.

Como he apuntado ya en el capítulo primero, la empresa misionera e intelectual de Sahagún no partió de cero, sino que estuvo inspirada desde su comienzo por el espíritu y la labor previa de sus hermanos franciscanos en la Nueva España. Entre los presupuestos que Sahagún absorbió de su formación religiosa e intelectual, podemos destacar sin lugar a dudas la asunción de la unidad primordial de todo el género humano; la naturaleza del hombre era un rasgo compartido por indios y españoles, ya que procedía de un único creador: ‘procedentes del tronco de Adán, [los indios] son nuestros prójimos, a quienes somos obligados a amar como a nosotros mismos’³⁵⁷. Bajo esta presunción, la totalidad de los hombres compartirían no sólo una causa primera, Dios Padre, sino también una misma finalidad, así como las potencialidades necesarias para alcanzarla. Esta finalidad compartida no podía ser otra que la ordenación natural hacia el bien. Surge entonces un problema: ¿cómo es posible que los indios, influidos enormemente y en todos los aspectos de su vida por la idolatría y el paganismo, pudieran alcanzar el bien último de todos los hombres, esto es, la comunión con Dios?

Óscar Martiarena, en su artículo ‘El indio como Oobjeto de conocimiento’³⁵⁸ alcanza a vislumbrar este mismo problema y lo plantea de manera concisa, aunque no apura una respuesta concluyente para el mismo:

[Sahagún] reconocía que los mexicanos eran también hijos de Dios y por tanto procedían del mismo tronco de Adán que los españoles, fray Bernardino supuso que si las idolatrías eran parte esencial de la concepción divina de los mexicanos, sólo podría deberse a la influencia del demonio. Por ello, para Sahagún, lo conducente era conocerlas y proceder a su extirpación.³⁵⁹

Ahora bien, para Sahagún, las costumbres infieles de los nativos no habían mermado de manera alguna su capacidad para el bien, pues, incluso en el Libro X del *Códice*, Bernardino reconoce con vehemencia la sabiduría de los antiguos mexicanos, así como el rigor y los buenos frutos de su educación. Nuestro fraile admira el orden tradicional de los nativos, pero reconoce a su vez la acción del demonio en algunas de sus prácticas y la urgencia de implantar la doctrina cristiana con el fin de extirpar sus vicios y fallos.

³⁵⁷ ‘De esta manera, se hayan dedicado mayor o menor espacio en sus escritos al problema, los frailes menores no dudaron de que, al encontrarse con los naturales, se encontraban con otros miembros de la familia humana, ocultos a sus ojos hasta ese momento por el secreto juicio de Dios y desconocedores de su palabra’, en Elsa Cecilia Frost, *La historia de Dios en las Indias*, *Op. cit.*, 158-159.

³⁵⁸ Óscar Martiarena, *Op. cit.*, 214.

³⁵⁹ *Ibid.*

He mencionado ya que Sahagún no sólo reconoce la virtud intrínseca y la plena racionalidad a los indios, sino que los considera dignos hijos de Dios capaces de alcanzar la santidad. Ante esta realidad y aparente dilema, Bernardino recurrió (y es aquí donde pretendo rescatar, aumentar y profundizar en una tesis que comparto con Martiarena) a la teoría medieval que aseguraba que vivir según la virtud era una forma de seguir la naturaleza humana original y que, por lo tanto, las prácticas morales ya existentes en los indios eran un buen comienzo para encaminarlos a la evangelización.

Refiriéndose a la influencia medieval que permea toda la obra de Sahagún y que ya hemos analizado a conciencia, Martiarena señala que:

En el segundo volumen, en el que Sahagún reconoce virtudes morales entre los indios mexicanos, encontramos también vínculos con la metafísica medieval. Sobre todo en tanto que para los moralistas cristianos el alma de un hombre virtuoso se dirige siempre al bien y, por tanto, a Dios. Es decir, un hombre virtuoso es aquel que no cae en pecado y, por consiguiente, no hace más que seguir la naturaleza con la que fue creado por el ser supremo. De hecho, lo que al ‘parecer hace Sahagún en el Libro VI [...] es mostrar como relevantes diversas acciones morales de los indios que a sus ojos se corresponden con lo que en la Escritura se muestra como bueno y virtuoso.’³⁶⁰

La intención primera de Sahagún en el libro décimo no es, a mi parecer, el identificar o siquiera analogar las prácticas de los indios con los rituales cristianos, pues reconoce una diferencia profunda en el orden de todo lo prehispánico que hace que la religiosidad indígena no obedezca a las mismas maneras discursivas ni argumentativas de las culturas occidentales. Sahagún reconoce desde su primer acercamiento a la cultura mexicana que ésta no se cimenta en los mismos supuestos gnoseológicos ni antropológicos que la europea. Lo que Bernardino muestra en su obra es, más bien, que los indígenas eran capaces de la vida virtuosa, lo cual mostraba, en primer lugar, el pleno ejercicio de la racionalidad de la que gozaban y, en segunda instancia, que poseían una ‘moral natural’ que únicamente requería de ser guiada por la senda del cristianismo.

Es por todo esto que Sahagún considera tan importante rescatar las virtudes tradicionales mexicanas, que, cabe decir, resultaban infértiles por no estar orientadas a la salvación, y, a partir de ahí, educar las almas de los indios y reorientar sus prácticas hacia la salvación; en este punto Sahagún resulta heredero fiel de la tradición de San Agustín, quien asegura que ‘si la dirección del alma es hacia la nada o hacia algo necio o insensato, se sale del verdadero camino de la sabiduría’³⁶¹.

La existencia de hábitos virtuosos en el modo de ser del indio podría probar, como ya he dicho, su naturaleza racional, pero también mostraría que estos hombres, por reflejo de la acción de Dios en sus almas, eran capaces de justicia y bondad y que, por ello, de alguna manera habían entrado

³⁶⁰ *Ibid.*

³⁶¹ Agustín de Hipona, *De las costumbres de la Iglesia Católica y de las costumbres de los maniqueos*, en *Obras*, *Op. cit.*, vol. IV, I, VI, 9.

ya al camino de la ‘preparación para la gracia’ del cual hablaba Tomás de Aquino —y así lo hemos constatado en el apartado anterior sobre influencias filosóficas de Sahagún—, pues, en sus propias palabras, a veces sucede que: ‘Dios mueve al hombre al bien, pero no al bien completo; y ésta es la preparación que precede a la gracia’³⁶².

Los medievales definieron a la virtud como una disposición para lo óptimo³⁶³ y un hábito electivo³⁶⁴, es decir, que requiere de la deliberación personal, siempre voluntaria y siempre buena.

Pasemos ahora al tratamiento que les da Sahagún a los hábitos y virtudes de los nativos y que, como él mismo explica, no sigue el orden que normalmente se les da a estos asuntos, sino ‘el orden de las personas, dignidades y oficios, y tratos que entre esta gente hay’³⁶⁵. De tal manera que en el texto encontramos una peculiar clasificación de los vicios y virtudes de acuerdo a dos criterios básicos: por parentesco y por oficios o dignidades (edad o linaje).

Las siguientes citas sirven como ejemplo:

El hijo virtuoso:

El hijo bien acondicionado es obediente, humilde, agradecido, reverente, imita a sus padres en las costumbres y en el cuerpo; es semejante a su padre y a su madre³⁶⁶.

El hijo vicioso:

El mal hijo es travieso, rebelde o desobediente, loco, travieso, no acogido a buen consejo; echa a las espaldas la buena doctrina con desdén; es desasosegado, desbaratado, fanfarrón, vanaglorioso, mal criado, bobarrón o toscó; no recibe ninguna buena doctrina; los buenos consejos de su padre y de su madre, por una oreja le entran y por la otra le salen; aunque le azoten y castiguen, no por eso se enmienda³⁶⁷.

El buen pintor:

El pintor, en su oficio, sabe usar de colores, y

El mal pintor:

El mal pintor es de malo y bobo ingenio y por

³⁶² Tomás de Aquino, *Suma de teología*, *Op. cit.*, I-II, q. 112, a. 2, ad. 2.

³⁶³ *Ibid.*, I-II, q. 56, a. 1.

³⁶⁴ *Ibid.*, I-II, q. 64, a. 1.

³⁶⁵ Llama la atención que Sahagún incluya en el libro décimo las partes del cuerpo humano y las medicinas contra las enfermedades. Quizás esto se deba a que entre los antiguos no existió una dicotomía entre los males del alma y los del cuerpo, de manera que el daño moral causaba al mismo tiempo un mal corporal. La falta de virtud era también un mal corporal. *Cfr.* Alfredo López Austin & Josefina García Quintana, *Op. cit.*, 853 & 880. *Cfr.* Louise Burkhart, *The Slippery Earth: Nahuatl-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico* (Tucson: University of Arizona Press, 1989), 170-183.

³⁶⁶ *Ibid.*, 859.

³⁶⁷ *Ibid.*, 860

dibujar o señalar las imágenes con carbón, y hacer muy buena mezcla de colores, y sábelos moler muy bien y mezclar. El buen pintor tiene buena mano y gracia en el pintar, y considera muy bien lo que ha de pintar, y sabe hacer las sombras, y los lejos, y follajes³⁶⁸.

eso es penoso y enojoso, y no responde a la esperanza del que da la obra, ni da lustre a lo que pinta, y matiza mal, todo va confuso, ni lleva compás o proporción lo que pinta, por pintarlo de prisa³⁶⁹.

Lo que vale la pena enfatizar es que esta clasificación de vicios y virtudes no responde de modo unilateral a una sistematización europea, sino que trata de apegarse lo más posible a las ‘maneras de esta gente mexicana’.

El libro X analiza los vicios y virtudes de esta gente mexicana admirando el rigor y austeridad con que se criaban en tiempo de su idolatría. Llenos de buenas costumbre y buen juicio, el texto afirma la existencia de mujeres ‘que servían en los templos y guardaban castidad [y] serían hábiles para ser monjas y religiosas de la religión cristiana’³⁷⁰. Sahagún intercala estas observaciones en la parte del español que correspondería a la traducción de las partes del cuerpo, versión que solo incluye en náhuatl, pero de manera exhaustiva³⁷¹, acorde a su interés lingüístico.

II. 7 LOS PRIMORES DE LA LENGUA MEXICANA: EL CALEPINO DE SAHAGÚN.

El propio Sahagún confiesa su interés lingüístico:

Quando esta obra se comenzó, comenzóse a decir, de los que lo supieron, que se hacía un Calepino³⁷²; y aún hasta agora, no cesan muchos, de me preguntar, ¿qué en qué términos anda el Calepino?³⁷³ Ciertamente fuera harto provechoso hacer una obra tan útil para los que quieren deprender esta lengua mexicana como

³⁶⁸ *Ibid.*, 875.

³⁶⁹ *Ibid.*, 876.

³⁷⁰ *Ibid.*, 925.

³⁷¹ Sobre este tema véase el excelente texto de Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas* (México: UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1980).

³⁷² El origen de esta denominación está en el gentilicio por el que es conocido el lexicógrafo italiano, fray Ambrosio, agustino nacido en Calepio (Bérgamo) en 1438. Este gran erudito consagró su vida a la elaboración de su famoso diccionario, que, con el título inicial de *Cornucopiæ* fue por primera vez publicado en Reggio en 1502, para después convertirse en la enciclopedia de las gentes cultas del Renacimiento

³⁷³ Fueron otros y no el propio Sahagún quienes le llamaron Calepino. Pienso que el paradigma que está siguiendo el franciscano no es *cornucopiæ* —que bien puede ser una influencia en el trabajo sahauntino—, sino las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla.

Ambrosi Calepino la hizo para los que quieren depender la lengua latina y la significación de sus vocablos. Pero ciertamente no ha habido oportunidad.³⁷⁴

Mucho se ha dicho que el quicio de la obra sahaguntina radica en su interés lingüístico, sin embargo, éste se halla profundamente vinculado a otro más amplio, el interés por la reconstrucción del ideario indígena, de sus representaciones culturales. El rescate de la antigua palabra quiere reconstruir el contexto del indígena, para, con ello, acceder a su cultura y, finalmente, llevar a cabo su proyecto misional.

Aquí vale la pena remarcar que Sahagún **es** fundador de la literatura mexicana, en el sentido que comienza a tratar la lengua de los naturales a la manera en que los clásicos han tratado el latín; en primer lugar, porque ha identificado la necesidad de establecer el puente comunicativo con los naturales de la Nueva España; en segundo, porque le interesa rescatar la antigua cultura, de manera que ella le permita establecer paralelismos con el cristianismo; y, en tercero porque ha identificado fenómenos de resistencia a la conversión a través de la lengua. Como he reiterado, Bernardino es consciente, al constatar los fracasos de la evangelización que con tanto esfuerzo llevaron a cabo los primeros franciscanos, de que sólo conociendo en toda su complejidad la realidad del indígena y a partir de este conocimiento se puede intentar una nueva vía hacia la verdadera conversión.

De estas tres motivaciones surge una obra de gran repercusión, único camino, fuera del rescate arqueológico, que nos permite acceder a la cosmovisión de los antiguos mexicanos antes de la Conquista, pues, a través de los vocablos, de las significaciones, los modos retóricos y los discursos recopilados, el franciscano ha hecho posible la restauración de la imagen de mundo que tuvieron los indios. Sin embargo, ha de tenerse en cuenta que se trata de una obra fundacional, de un nuevo imaginario que no corresponde a la antigua cultura mexicana, pero tampoco al medioevo europeo. Se trata de una novedad que surge de su relato y recopilación de textos nahuas originarios juntamente a una transfusión cristianizante.

En este trabajo, como he dicho, tomo como punto de partida metódico una posición inclusiva, que incorpora el innegable horizonte cristiano de Sahagún, así como sus influencias medievales, pero que subraya también sus nociones ya renacentistas; que admite los prejuicios estructurales con los que debió enfrentarse a la realidad indiana a la vez que reconoce analógicamente la alteridad que debió plantearse e incorporarse mediatamente a su obra.

Estos intereses e intersecciones culturales de Sahagún pueden resumirse en un interés retórico, pues esta motivación engloba todos los intereses del fraile: el lingüístico, el misional, el cultural y el antropológico. A continuación veremos la estructura del *Códice Florentino* en analogías sucesivas con distintas fuentes de pensamiento enciclopédico que le influyeron, tal como adelantamos ya en el apartado sobre las influencias filosóficas que recibió.

³⁷⁴ CF, prol. lib. I, fol. 1v; *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit., vol. I, 65.

II.8 LOS ENCICLOPEDIISTAS EUROPEOS Y LA ESTRUCTURA DEL FLORENTINO

Mucho se ha hablado de la posible influencia de los llamados enciclopedistas en la estructuración que dio Sahagún a su obra: Terencio Varrón, Plinio el Viejo y su *Naturalis historia*³⁷⁵, San Isidoro de Sevilla en sus *Etimologías*, Bartolomé Ánglico por su obra *De proprietatibus rerum*,³⁷⁶ Flavio Josefo y su *Antiquitatibus*, Johann von Cube³⁷⁷ con su *Hortus sanitatis*³⁷⁸, por mencionar algunas de las más discutidas. Sin embargo y a pesar de que se ha comprobado que el franciscano conoció y tuvo en sus manos varias de las obras de estos autores, es difícil precisar cómo y en qué modo influyeron su trabajo en la *Historia General*.

En esta investigación, me centro en la cuestión crítico-filosófica de género lingüístico. Ya hemos tratado la obra sahumantina, llamada por muchos 'enciclopedia antropológica' o 'etnográfica', como una *summa* indiana recogida para fines misionales, obra en que el rescate de este saber, los vocablos y las costumbres parecen pensadas como herramienta para la conversión. Ahora, me interesa resaltar las implicaciones de la estructuración de la obra a la luz de los enciclopedistas que la influyen. A grandes rasgos, serían tres los modelos clave que pudo haber seguido el hermano menor: La *Historia Natural* de Cayo Plinio, *El libro de las propiedades de las cosas* de Bartholomeaus Anglicus y las *Etimologías* de San Isidoro.

II.8.1 NATURALISMO SAHAGUNTINO: INFLUENCIA DE CAYO PLINIO

Plinio nació en Como (*Nouum Comum*), colonia romana, municipio del extremo sur del *Lacus Larius*, entre el otoño del 23 y el verano del 24 d. C. Escribió varias obras sobre técnica militar, obras históricas e incluso gramáticas, todas ellas hoy perdidas. Por fortuna, la obra que debió influir en Sahagún la conservamos completa. Esta gran obra de 37 libros, escrita hacia el año 70, constituye una especie de suma del saber grecorromano del siglo I d. C. El enciclopedismo de Plinio se centra en la historia natural, reúne, 'todo lo que, según los griegos, pertenece a la cultura

³⁷⁵ Ascensión Hernández de León-Portilla, 'Analogía y antropología en la obra de Sahagún: la arquitectura de la *Historia general de las cosas de Nueva España*', en *El universo de Sahagún. Pasado y presente. Coloquio 2005*, eds. José Rubén Romero Galván y Pilar Máñez Vidal (México: UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 2007), 85.

³⁷⁶ Ilaria Palmeri disertando en torno al libro XI del *Florentino* abre la posibilidad de que la inspiración de Sahagún provenga de Plinio el Viejo, Bartolomé Ánglico o Johann von Cube. Cfr. Ilaria Palmeri, 'La fauna del libro XI del *Códice Florentino* de fray Bernardino de Sahagún: dos sistemas taxonómicos frente a frente', *Estudios de Cultura Náhuatl*, no. 32 (2001): 203; Donald Robertson, 'The Sixteenth Century Mexican Encyclopaedia of Bernardino de Sahagún', en: *Cuadernos de historia mundial*, no. 3/9 (1966), 617-628.

³⁷⁷ La influencia del médico alemán basada en las similitudes de las representaciones iconográficas de las especies animales en su obra y el libro XI del *Florentino* puede verse en el texto de Gonzalbo Escalante, 'Los animales del *Códice Florentino* en el espejo de la tradición occidental', *Arqueología Mexicana* 26, no. VI (1999): 52-59.

³⁷⁸ Estas referencias también son citadas por Ascensión Hernández de León-Portilla, 'La *Historia General* de Sahagún a la luz de los enciclopedistas de la tradición grecorromana', en *Bernardino de Sahagún, quinientos años de presencia*, *Op. cit.*, 41-61.

enciclopédica³⁷⁹, cosa que nunca antes había sido intentada, pues dice que ‘no existe entre nosotros nadie que haya hecho la misma tentativa, nadie entre los griegos que haya tratado él solo todas las partes del tema’³⁸⁰.

La *Naturalis Historia* recoge los conocimientos considerados ‘científicos’ más importantes del mundo antiguo en materia de cosmología, geografía, medicina, fisiología animal y vegetal y mineralogía, constituyéndose como la primera enciclopedia de la historia. Pero, aunque parezca lo contrario, lo interesante con relación a Sahagún no está en el carácter enciclopédico de la obra de Plinio, rasgo que también comparten Isidoro y Ángelico, sino, fundamentalmente, en tres cuestiones clave a tratar a continuación: el naturalismo estoico subyacente en la obra, la fundamentación de la obra en los autores considerados ‘clásicos’ y el valor lingüístico derivado de la cantidad de vocablos y usos retóricos utilizados por Plinio.

La estructura del tratado pliniano responde a un naturalismo estoico³⁸¹, que se nota por la disposición de la obra en nueve secciones ordenadas; parte del cosmos para seguir con la geografía terrestre y después pasar a temas antropológicos, dejando al final los temas naturales, animales, vegetales y minerales³⁸². Para aclarar este punto podemos ver el cuadro esquemático de Guy Serbat:

³⁷⁹ Plinio, *Historia natural* (Madrid: Gredos, 2011), pref. 14.

³⁸⁰ *Ibid.*

³⁸¹ Guy Serbat reconoce la influencia estoica de Plinio principalmente en el libro II, donde puede notarse su consideración del mundo como una divinidad. *Cfr.* Plinio, *Op. cit.*, 88.

³⁸² Aunque se discuta la existencia de una estructura tan racionalmente ordenada en la obra de Plinio, es evidente que existe un plan de conjunto en la *Historia Natural*. *Cfr. Ibid.*, 65-67.

Cuadro 2: Esquema de *Naturalis Historia* de acuerdo a Guy Serbat

Sección	Libros	Temática
1	I	Índices
2	II	Cosmos
3	III-VI	Geografía
4	VII	Antropología
5	VIII-XI	Reino Animal
6	XII-XIX	Reino Vegetal
7	XX-XXVII	Farmacopea vegetal
8	XVIII-XXXII	Farmacopea animal
9	XXXIII-XXXVII	Reino mineral

El ordenamiento decreciente, del cosmos a lo humano y al reino mineral, responde, al parecer, a una búsqueda de la armonía natural, a un afán de equilibrio armonioso que explique un orden universal reflejado en un dios a través de la cosmología universal. Las disciplinas generalmente separadas aparecen en Plinio unidas por una continuidad naturalista que refleja al mundo como un todo armonioso, dándole al cosmos la figura de un Dios.

Mostrar que Sahagún sigue a Plinio en la parte de *Historia Natural* de su obra implicaría reconocer que en esta jerarquización de los seres (en la última parte, la de los seres naturales) pone como sedimento una ordenación de raíz estoica a la cosmogonía y la naturaleza indiana. Hagamos, pues, un intento comparativo entre la obra del enciclopedista romano y el franciscano, para acceder después al enfoque filosófico que me interesa.

Al parecer, la macroestructura de la *Historia General* responde a una jerarquización medieval al estilo de Isidoro de Sevilla o Bartolomé Ánglico, que va de las cosas divinas —incorpóreas y superiores— a las humanas y luego a las naturales —corpóreas e inferiores—, pero dentro de esta estructura encontramos el subapartado de historia natural, que, ciertamente, pudiera seguir a Plinio el Viejo en su sistematización naturalista estoica.

Cuadro 3: Cuadro comparativo entre las obras de Plinio y Sahagún

<i>Naturalis Historia</i> , CAYO PLINIO	<i>Códice Florentino</i> , BERNARDINO DE SAHAGÚN
Libro I – índice	-
Libro II – cosmología	Libro VII
Libros III, IV, V y VI- geografía	Libro X, cap. XXIX
Libro VII- antropología	Libros VI, VIII, IX y X
Libros VIII-XI- zoología	Libro XI
Libros XIII-XIX- reino vegetal	Libro XI
Libros XX- XXXII- medicina	Libro X, cap. XXVIII
Libro XXXIII-XXXVII- mineralogía	Libro XI

Aunque la obra de Sahagún también incluye una visión cosmológica y antropológica del universo indiano, lo que podemos ver a raíz del cuadro comparativo anterior es que la influencia de Cayo Plinio pudiera encontrarse más bien en el libro XI, casi al final del *Florentino*. Dicha influencia ha sido sustentada por Garibay³⁸³ y otros estudiosos del tema, además de que la *Naturalis historia* fue un libro muy leído durante la Edad Media y, al parecer, como hemos apuntado ya, en la biblioteca de la Santa Cruz existió un ejemplar en latín³⁸⁴.

Ahora bien, si la influencia de Plinio en Sahagún es más que probable, y ya hemos visto la influencia estoica en Plinio, partamos de estas conexiones, para analizar las implicaciones que ello tendría en la obra del seguidor de Francisco. Para los estoicos, existe una ley natural universal que hace del universo una totalidad continua y ordenada³⁸⁵. Existe un ordenamiento universal emanado de un principio normativo prioritario y que responde a una ley natural soberana, ‘rey de todas las cosas, tanto de las divinas como de las humanas’³⁸⁶.

³⁸³ Angel María Garibay, *Historia de la literatura náhuatl* (México: Porrúa, 1971).

³⁸⁴ Ascensión Hernández de León-Portilla, ‘La *Historia General* de Sahagún a la luz de los enciclopedistas de la tradición grecorromana’, *Op. cit.*, 53.

³⁸⁵ Sigo el excelente análisis de Marcelo Boeri, ‘Cosmópolis estoica, ley natural y la transformación de las ideas políticas en Grecia’, *Deus Mortales*, no. 3 (2004): 159-201. Aunque Boeri hace en este artículo un análisis político de las ideas estoicas, éste nos sirve para fundamentar la idea de ordenamiento natural dominante en esta corriente filosófica que aquí nos interesa.

³⁸⁶ *Ibid.*, 67.

La ley universal común se identifica con la naturaleza como el conjunto de lo real en la totalidad ordenada que es el mundo³⁸⁷. He ahí la importancia del orden de lo natural en la obra sahumantina, dado que la ley natural estoica sirve como fundamento 'pagano' de lo que el cristianismo retomará como el orden debido de todas las cosas. Esto vuelve posible el orden en los cuerpos celestes, en los procesos y cosas naturales, lo mismo que en —y sobre todo— la moralidad y la política indianas.

Desde la tesis estoica de la ley natural —identificada con la razón universal— podemos reconocer un orden universal independiente del credo y cosmovisión religiosa que se acepte; si hay algo moralmente bueno por naturaleza, si lo justo o lo injusto dependen de la naturaleza inmutable, resulta que hay ciertos estándares de corrección universal, cierta rectitud natural que puede igualmente partir de lo propiamente indígena o de lo europeo, aunque con la ventaja (desde el punto de vista misional sahumantino) de que la primera sería auténtica y la segunda, superpuesta. Reconocer un orden en la naturaleza ayuda a proclamar una ley *suprarreligiosa*, *supracultural* y *suprapositiva* a partir de un reordenamiento de la propia cosmogonía indiana³⁸⁸ (equiparándola con la estoica, serviría de base para proclamar un orden universal cristianizado³⁸⁹).

Según Ilaria Palmeri³⁹⁰, la relación entre Plinio y Sahagún está en el mismo principio clasificatorio de los animales según su hábitat —terrestres, aéreos, acuáticos e insectos—. Asimismo, la sección dedicada a las plantas de uno y otro autor ocupa la sección inmediatamente siguiente a las dedicadas a la fauna y la relación sobre las piedras preciosas, metales y colores y, de hecho, cierra en ambas obras el tratado de historia natural.

Aunque la interpretación de la italiana no apuesta por una influencia unívoca en la obra de Sahagún³⁹¹, sí remarca que el ordenamiento de esta parte del *Florentino* no es indiana, sino que nace de las categorías del franciscano³⁹². Para ella, el libro XI —como en el mundo natural

³⁸⁷ En palabras de Guy Serbat, Plinio 'está totalmente convencido de que el Universo forma un todo armoniosamente interdependente', en Plinio, *Op. cit.*, 76.

³⁸⁸ Este naturalismo estoico es el fundamento desde el cual Sahagún puede homologar un naturalismo pagano en las culturas grecolatinas y en la de los antiguos mexicanos.

³⁸⁹ Con ello no quiero extender la influencia del estoicismo en Sahagún, sino sólo al ámbito natural, puesto que sus concepciones sobre la libertad, el bien y el mal humanos difieren de esta corriente filosófica. *Cfr.* Marcelo Boeri, *Op. cit.*, 188.

³⁹⁰ *Cfr.* Ilaria Palmeri, *Op. cit.*, 203.

³⁹¹ La autora abre la posibilidad de que la inspiración de Sahagún provenga de Plinio el Viejo, Bartolomé Anglico o Johann von Cube. *Cfr. Ibid.*

³⁹² 'Los propios colaboradores nahuas de que se sirve el franciscano para la redacción del manuscrito ya no son los exponentes del mundo indígena anterior a la llegada de los españoles, sino los *colegiales* cristianizados y aculturados, cuyos modelos de referencia están modelados por la cultura europea. Nos encontramos, pues, frente a un proceso doble: Sahagún ejerce el control sobre el plan total de la obra; sus asistentes indígenas redactan los textos, transformando los discursos orales en documentos escritos y adaptando la información al plan organizativo establecido por el franciscano', en *Ibid.*, 190.

europeo y a diferencia del indígena— estuvo modelado por un sistema de clasificación estricto, subdividido en categorías predispuestas según un orden específico³⁹³ no indígena.

En lo personal, considero importante mencionar que, si bien Sahagún sigue a Plinio en la estructuración del libro XI con criterios no indios, estableciendo un ordenamiento general de fundamento estoico y reordenando toda la cosmogonía náhuatl desde parámetros europeos, ello no obsta para que desde su obra pueda recuperarse en cierta medida lo indígena. Es más, el legado de Sahagún ha sido la conservación y recontextualización de lo indígena, a pesar de la estructuración europea, gracias a la conservación del léxico prehispánico³⁹⁴.

Este legado del que hablamos es posible por el carácter narrativo-literario del texto sahumantino, el cual, a la vez que permite al misionero reordenar la realidad natural india con fines moralizantes, no le impide conservar autenticidad³⁹⁵.

Para compendiar el saber acumulado hasta ese momento en la tradición grecolatina, Plinio necesitó de los textos de más de cien autores; encontró el fundamento de su *Historia Natural* en autores reconocidos, como Heródoto, Virgilio, Hipócrates, Varrón, Cicerón y Aristóteles³⁹⁶.

Como Sahagún no cuenta con un fundamento como el de la tradición occidental, lo construye recogiendo las narraciones orales de los sabios indígenas³⁹⁷. Dicha construcción o, si se quiere, reconstrucción³⁹⁸ de las narraciones, igual que la prosa de Plinio, se puede ver como un tesoro lexicográfico y aun literario³⁹⁹. Las obras del romano y del novohispano muestran pretensiones literarias; en el caso de Plinio se ha estudiado el uso de ciertos tiempos verbales, su preocupación por el ritmo, el uso de la prosa métrica, los giros poéticos y su arte descriptivo⁴⁰⁰; al tanto que Sahagún intenta en el *Florentino* lo mismo que la *Naturalis Historia*: un estilo elevado en la escritura del mexicano clásico.

Pero poco dicen las similitudes de estas obras si no se toma en cuenta una cuestión elemental: ¿por qué ordenaría Sahagún su historia natural bajo parámetros plinianos? ¿Para qué? Como lo hizo en el libro I con relación a los dioses de los paganos y los de los naturales, ahora, en el libro XI establece la posibilidad de analogar el ordenamiento indio con el 'naturalista pagano' que los estoicos heredarían a la tradición aristotélico-tomista en el medioevo. Como dice el Aquinate:

³⁹³ Cfr. *Ibid.*, 194.

³⁹⁴ Palmeri reconoce la posibilidad de entrever un sistema taxonómico indígena del mundo natural precortesiano a través de un análisis lingüístico.

³⁹⁵ El texto en lengua mexicana hace posible la superposición de la sabiduría mexicana y la tradición europea.

³⁹⁶ Cfr. Guy Serbat, *Op. cit.*, 61-64.

³⁹⁷ De ahí que hayamos dicho que Sahagún funda la literatura mexicana, 'echa los fundamentos' que hagan posible una obra como la de Plinio, Isidoro o Anglico. Todos ellos, basados en los autores clásicos al consolidar sus enciclopedias.

³⁹⁸ Podemos considerar que Sahagún no es autor —salvo de los prólogos y epílogos del *Florentino*—, sino editor de los textos.

³⁹⁹ Guy Serbat, *Op. cit.*, 138.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, 143-153.

Vemos, en efecto, que en las cosas naturales aparecen las especies ordenadas gradualmente: así, los cuerpos compuestos son más perfectos que los elementos o cuerpos simples; y las plantas, más perfectas que los minerales; y los animales, más perfectos que las plantas; y los hombres, más perfectos que los otros animales; y dentro de cada uno de estos géneros se encuentran unas especies más perfectas que otras.⁴⁰¹

Esta jerarquización de los seres naturales permite que Bernardino avance en su método de evangelización en dos sentidos: dando un nuevo sentido a la realidad natural indiana (como no deificable), ubicando debajo en la cadena de los seres a los seres inertes, animales y plantas; y reuniendo material para la persuasión retórica a través de ejemplos, analogías y simbolismos cercanos a los indios, que, no por ajenos a su tradición, incomprensibles o, al menos, difícilmente asimilables.

Puede decirse con tranquilidad que Plinio debió inspirar a Sahagún, ya sea mediado por Isidoro o desde la lectura directa, que, según muchos, hizo de la *Naturalis Historia*. Pero, si bien el ordenamiento de la cadena de los seres se conservó del estoicismo hasta la tradición cristiana del siglo XVI, el punto que vuelve interesante al autor romano en relación al Florentino está en la pretensión de Sahagún por legitimar la incorporación del indígena en la unidad de la naturaleza humana, es decir, el ingreso de la cultura mexicana antigua en una concepción histórica cristiana.

Las comparaciones introducidas por el franciscano en su *Historia Universal* asumen, implícitamente, un modelo retórico que pretende demostrar la continuidad humana en una historia de la salvación en las Indias. El estudio comparativo del panteón indígena y el grecorromano en los primeros libros del *Códice* y la jerarquización de raíz estoica de los seres en el penúltimo, equiparan la condición racional y espiritual de los indios y los europeos, adjudicándoles a aquellos sólo la desventaja histórica del desconocimiento de la fe cristiana y la supuesta intervención del demonio en sus vidas.

En este sentido, el fraile novohispano ha querido 'reconstruir' la historia antigua de los naturales de indias. Estos hombres, sin menoscabo, capaces de entender y profesar la fe cristiana, no han sido adoctrinados apropiadamente. Dada la situación y para consolidar este proyecto, Sahagún propone una retórica a partir de lo auténticamente indiano. Lo primero ha sido rescatar el imaginario indígena, pero dándole un vuelco a favor de la cristianización: ubicando la historia antigua de las Indias en el plano de la historia de la salvación universal y proponiendo la eliminación de la idolatría y el pecado por vía de la persuasión retórica, pero partiendo del rescate de los usos y costumbres indígenas⁴⁰², de manera que la articulación literaria de su obra sea lo que le permita retomar el hilo histórico de las Indias, propiciando así la adaptación pacífica de dos culturas encontradas. Es en este sentido que el esfuerzo sahumantino recuerda el intento unificativo de Isidoro de Sevilla en Hispania, ahora adaptado a tierras americanas, pues, en mi

⁴⁰¹ Tomás de Aquino, *Suma de teología, Op. cit.*, I, q. 47, a. 2, r. (Título del artículo: 'Si la desigualdad de las cosas proviene de Dios').

⁴⁰² A partir de una reescritura del mundo americano antes de la conquista integrada a la historia cristiana, pero a la vez incoada en la propia tradición de estos indios.

opinión, en la obra del fraile desbordan tanto el análisis naturalista de Plinio (sobre todo en un punto específico: la pretensión de abarcar no sólo el mundo natural, sino todas las ‘cosas divinas y humanas’ y hacerlo a partir del análisis lingüístico), como el terminista isidoriano. Y es que el quicio de la obra de Sahagún no está ni en su carácter enciclopédico ni lexicográfico; por eso, tampoco es exacto equipararlo con la obra de Isidoro. La analogía debe establecerse con cuidado, pues la *Historia General* se asimila a las *Etimologías* no como un ‘diccionario’, sino, quizás, como un compendio literario.

II.8.2 ISIDORO DE SEVILLA: SU PARALELISMO CON EL FRANCISCANO

Como es lógico, la obra de Plinio el Viejo, primera en su género, influyó en la obra de muchos otros autores, entre ellos la del obispo sevillano⁴⁰³. Isidoro, precursor de la cultura hispana cuyo legado, en opinión de Virginia Aspe, ‘consistió en el valor de las lenguas, la acción pastoral en la *civitas* y la convicción de que las obras profanas contribuyen al conocimiento científico, histórico, moral y filosófico a pesar de sus variantes y diferencias culturales y religiosas’⁴⁰⁴, se dio a la tarea de compilar en un solo libro la cultura pagana y la cristiana, de unir dos formas de pensamiento en una época en que el cristianismo se imponía con fuerza y el paganismo se resistía a morir.

Esta misma situación es la que Sahagún encuentra en las culturas americanas. En Isidoro, su obra *Originum sive etimologiarum* es un atrevido intento de clasificar y registrar todos los conocimientos de su tiempo. Abarca veinte libros. Los tres primeros libros contienen el *trivium* y el *quadrivium* y los dos siguientes incluyen medicina y leyes. El sexto, séptimo y octavo tratan de lo divino, Dios y los ángeles (lo divino en un sentido amplio, pues allí encontramos temas como los poetas griegos y romanos, las sibilas y hasta los dioses de los gentiles). El noveno y el décimo están dedicados a las lenguas y al alfabeto, con énfasis en las etimologías. A partir del libro XI, Isidoro se enfoca en el hombre y sus portentos, para después pasar a los animales. El mundo, la tierra y los continentes forman el XIII y el XIV. El XV es muy amplio, desde las grandes ciudades y edificios públicos hasta los oratorios, sepulcros, bibliotecas y armarios. Los cuatro capítulos restantes son un detallado repositorio de todo: de piedras preciosas, metales, plantas y animales; armas y gladiadores, naves, vestimentas, platos y vasos.

Mérito de esta enciclopedia es, sin duda, la cantidad de información y el número de citas de autores clásicos que hay en ella, pero lo más interesante radica en la explicación etimológica de cada palabra que resalta el valor protagónico de la lengua. Igual que las *Etimologías* de Isidoro, el *Códice Florentino* fue elaborado en una época de choque cultural con vistas a la transmisión de un legado, y en ambos la lengua es el factor determinante.

⁴⁰³ De hecho, Sahagún e Isidoro comparten varias influencias: Varrón, Plinio, Cicerón, Virgilio y San Agustín son las más importantes.

⁴⁰⁴ Cfr. Virginia Aspe Armella, ‘Sobre Isidoro de Sevilla y su influencia en Novohispania’, en *Memorias del congreso barroco y Nueva España* (México: s/e, 2006).

Muy probablemente, Bernardino supo de Isidoro desde su niñez, ya que el pueblo donde creció se halla muy cerca de León, sitio que guarda las reliquias del obispo sevillano⁴⁰⁵. Son muchas las similitudes entre ambos que sugieren que el franciscano lo sigue en la estructura de su obra. La coincidencia no es sólo estructural, sino también temática. Los dos acuñan una estructura gramatical que recorre los ámbitos divino, humano y natural. En ambas obras, las cosas de la naturaleza siguen a las humanas y éstas siguen a las divinas.

En palabras de Bernardino, ‘escribí doce libros de las cosas divinas, o por mejor decir idolátricas, y humanas y naturales’⁴⁰⁶. Isidoro señala en su prólogo que ‘Esta obra que se acomoda absolutamente a los métodos del más profundo saber, quien la lea íntegra, frecuente y reflexivamente, puede asegurarse que no ignorará ningún conocimiento relativo a todo lo divino y a todo lo humano’⁴⁰⁷.

A través de la historia de cada palabra, Isidoro recoge el sentido primigenio y los cambios de sentido de la misma, incorpora la tradición recogiendo la génesis de los conceptos ‘de las culturas de la antigüedad’ con lo que reconstruye el pasado que servirá de referente sobre el cual construir un saber común cara a las nuevas generaciones indígenas. En este sentido es muy ilustrativo el ejemplo del *Apéndice a la Postilla* donde Sahagún explica los contenidos cristianos con los propios discursos de los indígenas, los *huehuetlahtolli* del libro VI de su historia general. Se trata del texto de la sexta amonestación en la cual —nos dice— ‘nuestra madre la Santa Iglesia Romana amonesta a los jóvenes cómo han de vivir con prudencia’:

Escuchad bien, ¡oh mis jóvenes! Es necesario por el contentamiento de vuestra deidad, vuestro Señor, no sólo que viváis con prudencia interiormente, que adornéis vuestras almas con el vivir santamente, sino que también viváis públicamente con prudencia en cuanto a vuestro modo de vivir, vuestra vestidura, etcétera.⁴⁰⁸

Después continúa con los textos exactos del capítulo 23 del libro VI del *Florentino*:

Habéis de ir mansamente, pacíficamente, sosegadamente, quedo. No habéis de echar los pies mucho por el suelo, ni habéis de levantar los pies mucho del suelo, ni habéis de ir trotando, para que no sea dicho de vosotros, para que no seáis dados nombres como sois atochados, sois desvergonzados. Tampoco habéis de ir muy

⁴⁰⁵ Ascensión Hernández de León-Portilla, ‘La *Historia General* de Sahagún a la luz de los enciclopedistas de la tradición grecorromana’, *Op. cit.*, 54: ‘No es extraño que Sahagún lo admirara desde niño y seguramente lo admiró más en su juventud, cuando se acercó al *trivium* y al *quadrivium* en la Universidad de Salamanca. Ya en tierras novohispanas, el recuerdo de las *Etimologías* quizá lo movió más de una vez a organizar su obra en forma de enciclopedia’.

⁴⁰⁶ *CF*, prol. lib. I.

⁴⁰⁷ Isidoro de Sevilla, *Op. cit.*, 2.

⁴⁰⁸ Bernardino de Sahagún, *Adiciones, Apéndice a la Postilla y Ejercicio Cotidiano*, *Op. cit.*, 105.

despacio ni habéis de arrastrar los pies, para que no sea dicho de vosotros, sois ruines tullidos, sois ruines rústicos, sois gordocho.⁴⁰⁹

En el *Florentino*, Sahagún ha recopilado los discursos en lengua mexicana que tradicionalmente se transmitieron de forma oral. Ahora bien, a falta de escritura alfabética, gramática y, en general, de toda norma lingüística, el fraile tiene que fundar la lengua mexicana logrando con ello, además de obtener material para la evangelización, la homogeneización de la cultura indígena del altiplano central. Isidoro había logrado establecer una síntesis histórica de la humanidad, unificada por la latinidad: por su parte, Sahagún monta los cimientos de un intento análogo al isidoriano⁴¹⁰. La conciencia de la dificultad para comprender la otra cultura hace que Bernardino se centre en las palabras —e incluso en los *discursos* que son un nivel interpretativo de mayor alcance— y no en los conceptos.

Es también a través de la lengua, es decir, la etimología de las palabras y sus relaciones con los objetos reales, que Sahagún, más que recuperar el pasado indígena, lo reconstruye, estableciendo un concepto unitario de cultura mexicana, puesto que, antes de la intervención sahumantina, el centro de México contaba con diversas vertientes de los mitos, discursos y costumbres culturales.

Al fundar la lengua mexicana a la manera en que lo hicieron Cicerón y Virgilio con la latina, el fraile está reconociendo tácitamente que una gramática y retórica vivencial edifican el propio ser del hombre, que el lenguaje representa un camino de humanización. Al igual que para Isidoro de Sevilla, Sahagún considera que la plena comprensión de las cosas está en el origen de la palabra que la designa, de manera que el lenguaje sea la explicación de las vinculaciones reales entre el vocablo y el objeto⁴¹¹; así, el lenguaje se convierte en la tarea filosófica de comprensión de Dios, el hombre y el mundo, es decir, que el mundo es comprendido gracias a las palabras.

Así las cosas, es comprensible que ambos pensadores tuvieran la convicción de que sólo un correcto y preciso dominio lexicológico puede llevar a los hombres el mensaje de salvación y que ambos concretaran su trabajo enciclopédico a partir de los conocimientos lingüísticos. De esta manera se explica también que tanto la tarea sahumantina como la isidoriana hayan trascendido el aspecto gramatical para situarse en el plano espiritual. A través de la descripción de las palabras, Sahagún va reconstruyendo el mundo precortesiano, haciéndolo representarse a sí mismo mediante una imagen creada:

Otros tamales comian [los señores], que llaman *yztac tlatzincuitl*, estos son muy blancos y muy delicados... Otra manera de tamales comian, que llamaban *yztac*

⁴⁰⁹ *Ibid.*, 115.

⁴¹⁰ Ahora bien, existe también una diferencia explicable entre los dos: los siete primeros libros de las *Etimologías* están destinados a la exposición de las humanidades y las ciencias, es decir, al *trivium* y al *quadrivium*. Cabe pensar que el santo sevillano, que consolidó la Iglesia católica en España admirara, y no sin razón, el saber grecorromano y quizá por ello abrió las etimologías con el *trivium* y el *quadrivium*, hecho que perduró en la organización de los estudios de la Edad Media, incluyendo los que se hacían en las Universidades. *Cfr.* Ascensión Hernández de León-Portilla, 'La *Historia General* de Sahagún a la luz de los enciclopedistas de la tradición grecorromana', *Op. cit.*, 55.

⁴¹¹ Isidoro de Sevilla, *Op. cit.*, 2. I-19, 2.

tetamalli, blanco, pero no tan delicados como los de arriba algo mas duros. Otros tamales comian que son colorados, que después de hecha la masa, la tienen dos días al sol o al fuego, y la rebuelven, y así se para colorada.

Otros tamales comian, que llaman *nexiotamalli quatecuicuilli*, quiere decir, tamales simples, que ni son muy blancos, sino medianos, y tienen en lo alto un caracol, como los de arriba dichos. Otros tamales comian, que se llaman, *tamalatl quauhnextli*, estos tamales, no eran mezclados con cosa ninguna.⁴¹²

Esta descripción de los tamales ayuda a reconstruir el universo indígena. Mediante la etimología de la palabra va explicando las complejidades gastronómicas de los mexicanos, pero también sus jerarquías sociales y algunas costumbres religiosas. Ahora bien, se puede encontrar otro ejemplo similar de las *Etimologías*:

El Palio [*pallium*] es el manto con que se cubren las espaldas de los sirvientes de modo que, mientras cumplen sus cometidos, puedan moverse sin estorbo alguno [...] El nombre de *pallium* deriva de *pellis* [piel] porque en un principio los antiguos usaban pieles encima de sus vestidos; es como si dijéramos pellea. O tal vez su nombre sea un derivativo de *palla* [manto de mujer]. 2. La clámide es un manto que se viste sólo por un costado; y no va cosido, sino que se fija con una fábula. Su nombre es de procedencia griega. 3. La toga se llama así porque con su envoltura se protege y cubre el cuerpo. Se trata de un palio absolutamente blanco, de forma redonda y de bastante amplitud [...] los romanos utilizaban la toga en tiempos de paz, mientras que en épocas de guerra empleaban el *paludamentum* [...] la toga palmata era propia de los que lograban la victoria [palma] sobre los enemigos.⁴¹³

El ejemplo del manto de los hombres lo elegí arbitrariamente sólo para ilustrar cómo, mediante la descripción de la palabra, se va tejiendo una cierta imagen de mundo, donde, por ejemplo, se ven distinciones entre sirvientes y amos, hombres y mujeres, vencedores y vencidos. Ésta es la manera en que un recorrido por los orígenes de los términos hace posible la construcción del imaginario de una civilización; en el caso de Sahagún de la cultura mexicana; en el caso del sevillano, de la latina.

En este sentido, es de remarcar cómo un conjunto de vocablos con su respectiva explicación etimológica conforman una imagen de universo, pues recogiendo las palabras que aluden a las realidades, se recogen también todos los aspectos de la vida social, económica, cultural, religiosa, etcétera. Las obras de Sahagún e Isidoro responden a una misma estructura y disposición, pues las palabras se hallan reunidas por campos semánticos en una estructura jerarquizada que va de Dios a las formas minerales y reúne todos los temas y todas las ciencias.

⁴¹² CF, lib. VIII, cap. XIII, fol. 23r; *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit., vol. II, 751.

⁴¹³ Isidoro de Sevilla, *Op. cit.*, XIX, 24

Aunque fray Bernardino no logró llevar a cabo el ambicioso proyecto lexicográfico de incorporar una columna de escolios en su versión bilingüe, sí, en cambio, incluyó a lo largo de los doce libros de su *Códice Florentino* la definición de un gran número de voces en mexicano que aludían a los distintos ámbitos del universo que fue abordando. Ahí, en el relato de Sahagún quedaron definidos los vocablos que hacían referencia a la divinidad, el ritual, los mitos, la moral, el gobierno, la sociedad, la alimentación, las enfermedades, la flora y la fauna, así como a los distintos componentes del ecosistema amerindio. No fue el calepino una obra en sí misma, pero el fraile ‘echó las bases’ para sacar a la luz todos los vocablos de la lengua mexicana con su sentido propio y figurado. De tal manera que la relación estructurada del léxico recopilado por Sahagún permite inferir una representación del mundo de los mexicanos del altiplano central.

Tal vez el fraile no pudo terminar de ordenar su obra como quería; sin embargo, en ambas, la isidoriana y la sahguntina, está latente la construcción de un mapa del mundo, de tal suerte que el primero logra una síntesis que representa la Hispania medieval, mientras que el último condensa la información sobre la antigua cultura, instaurando una representación del universo precortesiano.

Pilar Máynez ha iniciado una reconstrucción, a través de las palabras, de la imagen del mundo de ‘esta gente mexicana’ siguiendo la obra de Sahagún. Descubriendo las relaciones conceptuales entre vocablos a través de las clasificaciones antropológicas, culturales y léxicas que permite el *Códice Florentino*, ha elaborado el siguiente cuadro temático (mediante la estructuración en hiperonimia, hiponimia y cohíponimia)⁴¹⁴. Mostraré a continuación cómo el repertorio léxico y sus explicaciones etimológicas es lo que permite establecer esta imagen del universo patrimonial.

Cuadro 4: Cuadro temático de Pilar Máynez

	Hiperonimia	Hiponimia	Cohíponimia
1.- Religión y magia	-Divinidad -Ritos y ofrendas -Pensamiento mágico	-Oficios y servicios religiosos - Indumentaria y atavíos	- Fiestas y ceremonias - Objetos y lugares sagrados
2.- Arte y artesanías	- Arquitectura - Música y danza - Piedras preciosas	- Escultura y pintura - Cerámica - Diferentes trabajos tallados	- Literatura - Arte plumaria
3.- Organización social y política	-Estratificación social - Antropónimos - Educación - Atuendos - Lengua	- Oficios y cargos - Gentilicios - Costumbres y tradiciones - Pasatiempos y recreaciones	- Relaciones personales y de parentesco - Milicia - Fiestas y banquetes - Dones y regalos

⁴¹⁴ Pilar Máynez, *El Calepino de Sahagún. Un acercamiento*, Op. cit., XXXIII.

4.- Economía	- Ciclo anual - Agricultura - Pielés, tejidos y manufactura - Comercio	- Recolección de frutos - Alimentos y bebidas - colores, tintes y resinas - Tributo	- Caza y pesca - Herramientas e instrumentos y utensilios - Transporte y comunicación
5.- Geografía	- Toponimia - Geología, hidrología y suelo - Flora	- Clima - Recursos minerales	- Localización - Fauna
6.- Conocimiento científico	-Medicina -Minerología	-Astrología -Astronomía	-Matemáticas -Metalurgia

A manera de síntesis enlistaré las vinculaciones historiográficas entre Isidoro de Sevilla y Bernardino de Sahagún para remarcar la pertinencia de la analogía entre ambos.

- a) La producción sahaduntina responde, al igual que la de Isidoro, a unas necesidades y a unas exigencias de la época en que vive⁴¹⁵.
- b) Enfrentan ambos la fundación de Hispania —aunque la Nueva de Sahagún tendrá sus peculiaridades— y la unidad se basará en la religiosidad y la lengua.
- c) Los dos tienen la convicción de que la conversión garantizará la paz.
- d) Ambos autores han vivido una conversión poco lograda en que la religiosidad popular no coincide con las miras de la Iglesia: viven ambos el anquilosamiento doctrinal y la diversidad de costumbres. Todo ello, sumado a las consultas de los astros y supersticiones vigentes y a una moralidad del pueblo problemática: violencia, embriaguez, creencias paganas, temores irracionales.
- e) Ambos vinculan la acción pastoral y la cultura y necesitan una infraestructura suficiente, una base común sobre la cual partir para la nueva educación⁴¹⁶.

⁴¹⁵ Cfr. M. C. Díaz y Díaz, 'La circunstancia hispánica', en Isidoro de Sevilla, *Op. cit.*, 7 & 46. Durante la época en que vivió el obispo sevillano se registraron varias dificultades en el intento de penetración del cristianismo en la población, existía una común creencia en supersticiones y adivinaciones, había violencia, embriaguez y desorden sexual. Lo mismo ocurría en el contexto que enmarca la producción sahaduntina, como él mismo lo hace notar, denunciando los pecados de borrachera, carnalidad, idolatría y supersticiones; cfr. *CF*, prol. lib. I.

⁴¹⁶ En Isidoro la educación toma un interés particular, pues será la vía de aprendizaje lingüístico pero también moral de los godos e hispanorromanos. En clara sintonía con este contexto, el colegio de la Santa Cruz enseñaba gramática latina y doctrina cristiana a los jóvenes indios. Cfr. 'Relación del autor digna de ser notada', en Bernardino de Sahagún, *Historia Universal de las Cosas de Nueva España*, *Op. cit.*, intercalada en los capítulos XXVII y XXVIII, f 4, 926.

- f) Su preocupación va de la vida espiritual, la oración y la responsabilidad social hasta la responsabilidad educativa.
- g) Los dos autores reconocen que las obras profanas podían ser dañinas y peligrosas, aunque reconocen que los datos científicos que contenían resultan útiles para la conversión.
- h) Isidoro y Sahagún hablan los dos de la necesidad de información sobre los temas divinos y humanos del pasado.
- i) Ambos, rebasados por la dinámica misma de su obra, terminan estableciendo el imaginario de todo un pueblo, casi sin intención.
- j) Coinciden ambos en el triple objeto de sus obras: el franciscano en América y el sevillano cara a Hispania, persiguen: 1) fundar la lengua, 2) describir de modo completo una cultura y 3) evangelizar.

Para Isidoro, la imagen que nos creamos del mundo y a partir de la cual nos relacionamos con éste y con los otros hombres puede comprenderse mejor a través de las etimologías. El origen de cada palabra nos enseña por qué se creó y cómo se aplica a un objeto concreto de tal manera que 'el estudio de las realidades es más fácil una vez conocida la etimología'⁴¹⁷. Al parecer, ésta es la misma convicción que subyace en la obra de Bernardino de Sahagún, quien recoge todos los aspectos de las realidades indianas a través del vocabulario. Ordenando su obra meticulosamente, reuniendo las palabras por campos semánticos el fraile establece las jerarquías sociales, culturales y religiosas de los naturales. Aunque es cierto que nuestro autor no contaba con otro instrumento para reconstruir el universo indiano, es muy probable que, aun habiéndolo tenido, hubiese optado por hacerlo a partir de las palabras, la definición de sus significados y la especificación de sus usos.

Por otro lado, la preocupación pastoral de Isidoro lo movía a buscar medios que ayudasen a la conversión. Su convicción de que a través de la lengua se manifiesta el mundo lo lleva a establecerla como medio tanto de conocimiento del mismo como vía para la evangelización. El punto clave está en reconocer que bajo las designaciones de los seres y sus mecanismos etimológicos podemos encontrar, además de la denominación formal en sí misma, la del objeto o ser que la recibe, su historia, su ubicación en un contexto determinado y, con ello, reconstruir una imagen específica de mundo. Por eso fue tan importante el dominio perfecto y completo de las palabras y de los mecanismos de expresión, pues el hombre capaz de dominar los recursos de composición y expresión lingüística era considerado un hombre sabio. La formación del buen orador era también crucial para la predicación en la época isidoriana, pues la difusión de la doctrina necesitaba el máximo dominio de estos recursos retóricos. El caso de Sahagún y su interés retórico es muy similar. La coincidencia entre ambos autores destaca, entre otras cosas,

⁴¹⁷ Isidoro de Sevilla, *Op. cit.*, I, 19, 2.

por el uso de la *versio synonymica*, es decir, de las variantes por medio de vocablos o locuciones sinónimas⁴¹⁸.

También en Sahagún, el estilo isidoriano o *versio synonymia* es una práctica recurrente⁴¹⁹. Uno de los objetivos del franciscano estaba en el dominio de las series sinonímicas y las diferencias, por sutiles que fueran, entre los matices de las distintas palabras en mexicano para tener un control total del léxico de esta lengua. Por ejemplo: ‘Hay otra serpiente muy grande y feroz que llaman *ulcóatl*, o por otro nombre *tlilcóatl*, gruesa y larga, como la que se llama *tecutlacozauhqui*’⁴²⁰. Otro ejemplo:

A la tierra fértil para sembrar, y donde se hace mucho lo que se siembra en ella, llaman *atoctli*, que quiere decir ‘tierra que el agua la ha traído’. Y llámanla *tlalcoztli*, y también *xalatoctli*. Es tierra blanca, soelta, hueca, suave. Es tierra donde se hace mucho maíz o trigo, en que de pocas sementera se hace mucho *fructo*. A otra manera de tierra fértil donde se hace muy bien el maíz y el trigo la llaman *cuauhtlalli*, que quiere decir ‘tierra que está estercolada con maderos podridos’. También se llama *tepetlalli*, y también se llama *cuecháhuac* y *cóztic*, que quiere decir tierra suelta, y amarilla, y hueca...⁴²¹

También es relevante la vinculación temático-estructural entre la obra del sevillano y del leonés: tanto la obra de Sahagún como la de Isidoro presentan como rasgos principales: estar escritas con fundamento en los vocablos con que se designan las cosas y haber sido extraídas de la ‘literatura de los antiguos’, siguiendo su estilo. En ambas hay conciliación de lo pagano y lo profano, las dos —una en tres columnas y la otra uniendo la tradición grecolatina y la cristiana de los Padres de la Iglesia— promueven una síntesis multicultural. En el siguiente cuadro comparativo se muestran los temas tratados por ambos autores para evidenciar las semejanzas temático-estructurales entre ambos:

⁴¹⁸ ‘El mecanismo literario consiste en la repetición de una proposición con las variantes debidas a la utilización de sinónimos o giros análogos hasta lograr varias frases que insisten en la misma idea con pequeñas variantes, técnica nada extraña en los ejercicios de la enseñanza superior de la retórica [...] sin duda este estilo sinonímico, también llamado estilo isidoriano busca un doble objetivo paralelo: provocar una auténtica catarsis por la insistencia de los conceptos, surgida gracias a la progresiva diversidad de las frases y, facilitar, a la vez, de manera práctica, el aprendizaje y utilización de sinónimos’, en M. C. Díaz y Díaz, *Op. cit.*, 125.

⁴¹⁹ Aquí pueden lanzarse varias hipótesis. La repetición de los términos se debe a un estilo retórico de los indios americanos, igual que el uso de metáforas, se debe al objetivo sahanguntino de recopilar todas las formas de hablar y vocablos de los naturales, a la influencia isidoriana o, al menos, europea en Sahagún.

⁴²⁰ *CF*, lib. XI, cap. V, fol. 80r; *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit., vol. III, 1043.

⁴²¹ *CF*, lib. XI, cap. XII, fol. 226v; *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit., vol. III, 1137.

<i>Etimologiæ</i> , SAN ISIDORO DE SEVILLA	<i>Códice Florentino</i> , BERNARDINO DE SAHAGÚN
1) Gramática	El trabajo gramatical ya está hecho antes del <i>Florentino</i> y quizás por eso no lo incluye aquí Sahagún como primer capítulo. (Algunos atribuyen a Sahagún la elaboración de una gramática de la lengua mexicana, otros no; sin embargo, es un hecho que contaba ya con las obras de sus compañeros Alonso de Molina y Andrés de Olmos) ⁴²² .
2) Retórica y dialéctica (filosofía)	Libro VI: Retórica, filosofía moral y teología de esta gente mexicana.
3) Matemática (astronomía)	Libro IV: Astrología judiciaria y cuenta de los tiempos. Libro VII: Astrología natural
4) Medicina (Cuerpo y enfermedades)	Libro X, cap. XXVIII
5) Leyes y tiempos (Leyes, costumbres, edades históricas, gobiernos)	Libro VIII Libro X, cap. XXIX
6) Libros y oficios eclesiásticos	Libro II: Calendario, fiestas y ceremonias, sacrificios y solemnidades de esta gente mexicana.
7) Dios, ángeles y fieles	Libro I: Dioses principales y divinidades menores. Libro III
8) Iglesia y sectas	Libro III, cap. XIII: Locura de aquellos que adoraron como a dioses las obras de Dios y los ídolos hechos por manos de hombres.
9) Lengua, pueblos, reinos, milicia (jerarquías y ejércitos, parentescos)	Libro VIII (Reinos) Libro IX (Milicia) Libro X (Parentesco)
10) Las palabras	Para muchos, Bernardino quiso hacer un Calepino que, desgraciadamente, muchas dificultades le impidieran concluir.
11) Hombre y seres prodigiosos (partes del cuerpo y etapas de la vida)	Libro X, cap. XXVII

⁴²²

Cfr. El estudio introductorio que aparece en Pilar Máynez, *El Calepino de Sahagún. Un acercamiento*, Op. cit.

12) De los animales	Libro XI, cap. I-V
13) Mundo y partes (elementos, cielo, mar...)	Libro XI, cap. VII
14) Tierra y sus partes	Libro XI, cap. XII
15) Edificios y campos (ciudades y fundadores)	Libro X Libro II, apéndice (edificios)

<i>Etimologiæ, SAN ISIDORO DE SEVILLA</i>	<i>Códice Florentino, BERNARDINO DE SAHAGÚN</i>
16) Piedras y metales (campos, caminos)	Libro X, cap. VIII Libro IX
17) Agricultura (agricultura y cultivo)	Libro XI, cap. VI y X
18) Guerra y juegos (armas y espectáculos)	Libro IX Libro VI
19) Naves, edificios y vestidos (herrereros, pintores, carpinteros...)	Libro X (Oficios)
20) Provisiones y utensilios domésticos (mesas, comida, vajilla)	Libro V, apéndice

Los efectos que tuvieron ambas obras en las culturas que impactaron son claros, pues en ambos casos se produce una consolidación a través de la lengua. A la manera en que lo haría San Isidoro para Hispania en el siglo VI, Bernardino funda el imaginario indígena precortesiano, armonizando su pasado⁴²³ con la historia cristiana. Se trata de un puente entre dos mundos, la construcción de una nueva realidad: lo novohispano. El carácter novedoso de las representaciones sahumaguntinas pueden probarse por tres vías: por las vinculaciones del universo mexicano y el ‘universal’ de Occidente desde la influencia isidoriana y aristotélica, así como por el esfuerzo sahumaguntino revelado por sus constantes ambivalencias y por la plasticidad de las imágenes que inauguran un tercer código de narración.

El autor del *Florentino* ha trazado un mapa cultural, una imagen de mundo que ordena y categoriza la información recopilada, aunque no sólo nombra y jerarquiza la realidad indiana, sino que la traduce y representa, haciéndola comprensible. Pero esta representación, fruto de la acción de una serie de reglas operativas⁴²⁴, esquematizaciones y figuraciones que realiza Sahagún para aprehender ‘el mundo indígena’,⁴²⁵ es también consecuencia de su intención de acceder al indígena; de ahí que el énfasis esté en los vocablos y no en los conceptos.

II.8.3 El reestablecimiento de las propiedades de las cosas, importancia de la analogía y el exemplum para la cristianización indiana: influencia de Bartolomé Ánglico.

También el franciscanismo dio a conocer en el siglo XIII a un seguidor de la tradición isidoriana, Bartolomé Ánglico. El inglés sigue al obispo sevillano, pero con un matiz específico que enfatiza

⁴²³ En palabras de Ascensión Hernández Treviño: ‘La estructura del *Códice Florentino* es un edificio diseñado para incluir en él la sustancia indígena, creando un espacio para armonizar el pasado’, en conferencia dictada en la UNAM durante la presentación del libro *Bernardino de Sahagún, quinientos años de presencia*, *Op. cit.*

⁴²⁴ ‘La meta está claramente delineada y los medios serán, evidentemente, los que determinan el aparato cognoscitivo occidental del siglo XVI, con todas las estructuras escolásticas que lo integran, pero también con la distancia perspectiva que caracteriza el conocimiento a principios del siglo de oro español’, en Patrick Johansson, ‘De la imagen a la palabra: un análisis comparativo del *Códice Boturini* y el texto correspondiente del *Códice Aubin*’, en *Códices y documentos sobre México* (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000), 25.

⁴²⁵ Ascensión Hernández de León-Portilla afirma que los cuatro elementos que abrieron el nuevo campo de estudio instaurado por Sahagún son: la lengua, la investigación integral y sistemática, la teoría del conocimiento aristotélica y el uso de la analogía. Para la historiadora, Sahagún elige la lengua natural por influencia estoica, de la que hereda el énfasis en la importancia de la relación armónica entre lengua y conocimiento y emprende una investigación sistemática con un método preciso a través de sus cuestionarios y escrutinios. Del mismo modo señala, de la mano de Ramón Xirau, la influencia de la teoría del conocimiento aristotélico en la estructuración del *Florentino*, así como el uso de la analogía al modo de las obras de Isidoro de Sevilla y Plinio. *Cfr.* Ascensión Hernández de León-Portilla, ‘Fray Bernardino de Sahagún y la génesis de la antropología’, en *Jornadas Académicas del Subproyecto 20 de la FES Acatlán* (México: texto inédito, 2006).

ya no los términos, sino las propiedades de las cosas en una escala que va de lo superior —por incorpóreo— a lo inferior —corpóreo—.

Donald Robertson considera que la influencia de Plinio en Bernardino le ha venido a través de la obra *De proprietatibus rerum* de Bartholomeus Anglicus⁴²⁶ y, como es lógico pensar, puesto que el franciscano inglés fue muy conocido durante la Edad Media e incluso traducido al español y publicado en Toledo en 1529⁴²⁷.

Robertson apoya su afirmación en dos hipótesis principales: 1) La semejanza iconográfica entre las ilustraciones que aparecen en el libro VII del *Florentino* y en el libro X de la edición de Toledo de *De proprietatibus rerum*; 2) las descripciones de los vicios y las virtudes de los diferentes tipos humanos divididos en buenos y malos, contenidas respectivamente en el libro X de la *Historia general* y en el libro VI del *De proprietatibus*. Retomaré aquí este segundo punto, ya que refleja una semejanza bastante clara entre ambos autores.

El libro VI del *Libro de las propiedades* viene después de la explicación de las propiedades del cuerpo; así Bartolomé continúa la exposición de las variaciones, propiedades naturales y contra natura según las edades del hombre. En esta parte, aclara, pretende exponer el tenor de las virtudes naturales según la edad. Sin embargo, conforme avanzan los capítulos, incluye en este libro una exposición maniquea de los vicios y virtudes humanas. He aquí la coincidencia con el *Florentino*. El *De proprietatibus* describe, por ejemplo, al siervo bueno frente al siervo malo y compara al buen señor con el malo. De este mismo modo, en el trabajo de Sahagún aparece la relación del hombre vicioso frente al virtuoso en el libro X. El *Códice Florentino* se asemeja a la obra del inglés sobre todo en los libros décimo y undécimo, como nos muestra el siguiente cuadro comparativo:

Cuadro 5: Comparación entre *De proprietatibus* y *Códice Florentino* de acuerdo con Robertson

<i>De proprietatibus</i>	<i>Códice Florentino</i>
Libro I: Dios y su esencia	Libros I, II y III
Libro II: Ángeles buenos y malos	
Libro III: Del ánima y sus propiedades	Libro III
Libro IV: De los humores y cualidades de los elementos	
Libro V: Del cuerpo del hombre y de sus partes	Libro X
Libro VI: de las edades y sus propiedades	Libro X

⁴²⁶ Donald Robertson, *Op. cit.*, 617-627.

⁴²⁷ Ascensión Hernández de León-Portilla, 'La *Historia General* de Sahagún a la luz de los enciclopedistas de la tradición grecorromana', *Op. cit.*, 55.

Libro VII: de las enfermedades	Libro X
Libro VIII: del cielo, el mundo y los planetas	Libro IV: De la astrología judiciaria
Libro IX: del tiempo	
Libro X: (de la materia, forma y elementos)	
Libro XI: (de la niebla, nieve, relámpagos, lluvia...)	Libro VII
Libro XII: de las aves	Libro XI
Libro XIII: de las aguas	Libro XI
Libro XIV: de la tierra	Libro XI
Libro XV: de las provincias	Libro X, cap. XXIX
Libro XVI: Piedras y metales	Libro XI
Libro XVII: árboles, plantas y yerbas	Libro XI
Libro XVIII: de los animales	Libro XI
Libro XIX: de los colores	Libro XI

Aunque la semejanza temática entre los libros de los franciscanos no es tan grande como la que observamos entre Isidoro y Sahagún, vale la pena remarcar las pretensiones moralizantes de ambas obras. El propio Bartolomé explica en el prólogo a su obra que ‘como las autoridades divinas y humanas testifican las propiedades de las cosas, siguen las mismas substancias, y debe ser según la orden y distinción de las substancias, la orden y distinción de las propiedades’⁴²⁸.

Robertson apunta que, debido a la confusión que han dejado muchos filósofos y teólogos y por la oscuridad y profundos secretos que las cosas encierran, es difícil reconocer la verdad que en ellas se refleja. Establecer con claridad sus propiedades es clave para comprender el orden de las realidad y, a través de las realidades materiales, conocer las realidades más altas, espirituales e incorpóreas.

Por eso —nos dice Anglico— la santa Escritura convenientemente exemplificando usa de las moralidades, y poéticas ficciones que de las materiales cosas tratan, y corruptibles, a fin que por el conocimiento de tales cosas que nosotros son más conocibles por la materia sensible que en ellas vemos podamos mejor entender y saber las altas y contemplativas sustancias, y incorruptibles, y así procediendo en

⁴²⁸ Bartholomæus Anglicus, *De Proprietatibus Rerum*, ed. & trad. Vicente de Burgos (Tolosa, Enrique Mayer, 1494), prol., 11.

el orden de nuestra humana cognición, podremos de las bajas cosas y corporales a las altas proceder, espirituales.⁴²⁹

El libro de las propiedades de todas las cosas, además de este afán de conocer las sustancias existentes para comprender todo lo real, contiene un afán de dotar de contenidos morales a dichas realidades. Este interés moralizante de la obra de Ánglico lo ha probado la obra de otro franciscano, Juan Gil de Zamora (1240-1320), quien fuera estudiante en Santiago de Compostela y París. Gil de Zamora, considerado como uno de los últimos eslabones de la cadena de enciclopedistas medievales, supedita los conocimientos naturales al servicio de las verdades de la fe cristiana⁴³⁰, pues, como afirmara Tomás de Aquino:

Las creaturas menos nobles se ordenan a las más nobles, como las inferiores al hombre se ordenan a éste. Todo el conjunto de las creaturas se ordena a la perfección del universo. Y, por fin, todo el universo, con sus partes, se ordena a Dios como a su último fin, en cuanto que en todas ellas refleja la bondad divina, por cierta imitación, y esto para gloria de Dios. Sobre todo, las creaturas racionales, de un modo especial, tienen a Dios por fin, por cuanto pueden alcanzarle con sus operaciones conociéndole y amándolo. Así queda patente como la bondad divina es el fin de todas las creaturas corporales.⁴³¹

La edificación jerárquica de la cadena del ser, hemos visto, aparece en el estoicismo y prevalece en la tradición aristotélico-tomista medieval. No asombra, por esto, que Juan Gil de Zamora la siga también. Sin embargo, su punto de vista propio y personal 'estriba en su expresa intención didáctica y de edificación religiosa y moral, de enseñanza al servicio de la predicación, para la que pretende aportar materiales de apoyo a partir de los temas naturales, que proclaman a su Creador'⁴³², basado, claro, en el presupuesto de que todas las criaturas inferiores reflejan la excelencia de quien las ha creado⁴³³.

A mi juicio, igual que haría Juan Gil, Sahagún también tiene el proyecto de ayudarse del compendio formado por la *Historia General* para establecer analogías, simbologías y ejemplos que ayuden a la predicación de los frailes. Resalto la intención retórica del seráfico novohispano al notar la necesidad de usar 'autoridades' reconocidas y aceptadas para la persuasión de las almas indias. El compendio de Sahagún, como la obra de Juan Gil, pretende aportar los materiales de apoyo requeridos por los predicadores:

En el caso de los rasgos sacados de los tratados de cuestiones naturales, la moralización consiste, en general, en la cita de una autoridad que interpreta y da

⁴²⁹ *Ibid.*, 12.

⁴³⁰ Cfr. José Martínez Gázquez, 'Moralización de las piedras preciosas en la *Historia Naturalis*', *Faventia*, no. 20 (1988), 177-186.

⁴³¹ Tomás de Aquino, *Suma de teología*, *Op. cit.*, I, I, q. 65, a. 2, r. (Título del artículo: 'Si las creaturas corporales han sido hechas a causa de la bondad de Dios').

⁴³² José Martínez Gázquez, *Op. cit.*, 179.

⁴³³ Johannis Aegidius Zamorensis, *Historia Naturalis*, ed. & trad. Avelino Domínguez García & Luis García Ballester (Valladolid: Junta de Castilla y León, 1994), 61-80.

garantía de la moralización propuesta o bien se lleva a cabo una breve interpretación moral puesta en relación con algún rasgo concreto que se ha destacado previamente y que ayuda a la vida cristiana.⁴³⁴

La *Historia natural* de Gil ha sido considerada como fuente de *exempla* procedentes de monumentos literarios profanos; tales tratados:

toman prestadas la descripción de las costumbres, las cualidades imaginarias o reales de los animales; las propiedades de las plantas, de las piedras y los astros; a los autores antiguos, Aristóteles, Plinio, Solino, etcétera, por parte de los moralistas y compiladores, para mediante la comparación con los escritos exegéticos de los Santos Padres y escritores eclesiásticos resaltar los rasgos instructivos para los fieles.⁴³⁵

Merece la pena recordar ahora que el novohispano ha emprendido dos proyectos en paralelo, uno, su trabajo doctrinal, el otro, el fundamento de éste: la *Historia universal*. En ésta reúne el material del cual extraer los ejemplos y comparaciones que las nuevas generaciones de frailes puedan usar en su predicación a los naturales, pues todas las realidades del mundo, en su consideración ordenada, ayudan a la predicación cristiana, porque se prestan (los animales, plantas, fenómenos y elementos de la naturaleza...) para resaltar algún aspecto o cualidad que trascienda al plano espiritual.

Lo anterior queda ilustrado con la primera voz que introduce Gil de Zamora en su libro: asbesto. Comienza describiendo el color de la piedra para después abordar sus propiedades desde una perspectiva moral. Apoyándose en su patrono, Francisco de Asís, y en el santo de Hipona, remarca la resistencia del asbesto por no apagarse una vez encendido para resaltar la fuerza con que un alma pecadora se aferra a Dios una vez que ha experimentado la gracia del Espíritu Santo.

Cabe pensar que la utilidad del compendio de voces y rasgos culturales que Sahagún hace reunir en su *Florentino* podría también estar en rescatar un simbolismo autóctono de la antigua tradición para moralizar (revalorizar y cristianizar sin anularlo) el mundo americano. Esto buscando en las realidades naturales y otras consideraciones mexicanas el simbolismo de virtudes morales o elementos valiosos para la vivencia cristiana.

⁴³⁴ José Martínez Gázquez, *Op. cit.*, 180.

⁴³⁵ *Ibid.*, 180.

CAPÍTULO III: LOS PROBLEMAS EPISTEMOLÓGICOS Y DE ESTRUCTURA DEL PROPIO CÓDICE

III.1 EL DOBLE PROYECTO DE SAHAGÚN

Como acabamos de decir, el convencimiento de que los indios eran capaces de evangelización por persuasión y la urgencia de una conversión verdadera impulsó a Sahagún en un doble proyecto. Por un lado, reunir información de primera mano sobre todos los aspectos de la cultura de los antiguos mexicanos y, por el otro, difundir textos encaminados a la conversión de los indios.

Ambos proyectos, intrínsecamente unidos, buscan, a través de la memoria de lo pasado, rebatir lo malo y conservar lo bueno de los antiguos y transmitir este discernimiento a las nuevas generaciones. De nuevo, remarco que fray Bernardino rescata la memoria del pasado indígena y que en ningún momento pretende acabar de raíz con esta cultura e imponer la occidental. El proyecto de Sahagún consiste en convertir al indígena al cristianismo, pero desde las propias categorías indígenas. En este sentido hay dos puntos clave:

- A) Que el fraile seráfico no optó por destruir el mundo indiano para crear uno nuevo, puramente cristiano, sino por conservar aquello que no se opusiese directamente al cristianismo.
- B) Que reconoció que la verdadera conversión no sólo requería del conocimiento de la lengua mexicana, sino también del contexto y del imaginario en que se desplegaba, en tanto que supo bien que los términos aislados nada significan. Así, el intento evangelizador de Sahagún no se limitará al nivel lexical, sino que tendrá un alcance que hoy llamaríamos hermenéutico: pretende reconstruir toda la red de referencias prácticas y espirituales de los indígenas en clave cristiana, justamente trabajando sobre las creencias estructurantes de la propia cultura indígena y las predisposiciones naturales y culturales de su gente. Ello supone una forma particular y creativa de *traducción*.

Para esta labor era indispensable el manuscrito de 1577, así como sus tres columnas en romance o castellano, mexicano y pictogramas, lo mismo que obras doctrinales como sus *Adiciones* y el *Apéndice* a la Postilla.

Las *Adiciones* y el *Apéndice*, en relación estrecha con el *Códice Florentino* y escritas en lengua mexicana, garantizaban la comunicación con los americanos no sólo por el buen uso de los términos —el léxico—, sino por la ubicación de éstos en un contexto apropiado para transmitir el mensaje de la fe cristiana desde el seno de esta cultura.

A diferencia de los primeros discursos que encontramos en el coloquio de los doce, las *Adiciones* y el *Apendiz* se destinaban a indios ya conversos (en 1579), responsables del estado de sus almas y capaces de acomodarse a la moralidad cristiana. De esta manera, Bernardino de Sahagún habría

avanzado notablemente en relación a los primeros intentos de evangelización. Otra ventaja respecto a esta obra del *Diálogo de los Doce* estaba en la armonía de los textos doctrinales que unificaba modos discursivos y no se trataba ya de dos tipos de discursos (donde una parte usaba el discurso didáctico y la otra el ceremonial, produciendo una comunicación era precaria), sino de una síntesis adecuada.

Personas de carne y hueso, crecidos en una cultura determinada y sobre un soporte de valores y creencias específicos, los indios no fueron meros espectadores de los sucesos ocurridos durante la destrucción y conquista, menos aun agentes pasivos durante la evangelización. Precisamente por ello, el doble proyecto de Sahagún, en medio de una evangelización renovada, había de tomar en cuenta, más allá de la lengua, la reestructuración de una filosofía moral y una retórica que respondieran a las condiciones reales de percepción de los indios a la hora de traducir.

Aunque ya hemos tocado el punto en sede gadameriana, para comprenderlo mejor me resulta provechoso traer a cuento una idea de Marcelo Boeri. Él escribe: “la discusión dialógica debe apuntar a efectuar un cambio que basado en la educación o formación (*paideía*), venga de una disposición o condición (*héxis*) hacia una mejor”⁴³⁶. Boeri apuesta por una dialéctica platónica que tiene relación estrecha con las disposiciones del alma antes que con otros aspectos, por decir, sencillamente, más racionales⁴³⁷. Me interesa la interpretación del *Teeteto* que hace el autor para probar la importancia que tienen las disposiciones del alma en la comprensión de un mensaje. Esta alusión a Platón permite explicar que, estando Sahagún enterado de la educación que recibieron los indios antes de la conquista y conociendo sus modelos afectivos y técnicas retóricas, se suma al proyecto evangelizador desde una posición más madura que sus cofrades, al asumir que la inteligencia y los estados afectivos de los indios han sido antes modelados para pensar, sentir, argumentar o creer, de un modo ‘otro’, maneras que son las que han de servirse para ayudarlos a ser receptivos a los argumentos españoles, pues no hay otra manera de conversión. No obstante, como no puede desintoxicarlos de idolatría tan fácilmente, se sirve con creatividad de la formación y las creencias de estos indios para producir el cambio en sus almas a través de la literatura. Más que la argumentación racional, el uso de metáforas, símbolos, mitos y relatos sería la base para evangelizar.

⁴³⁶ Marcelo Boeri, ‘Estados de creencia y conocimiento en Platón’, *Diadokhé*, vol. 7-8, no. 1-2 (2004-2005): 130.

⁴³⁷ Por supuesto, no quiero decir con esta conjetura que el pensamiento sahumaguntino sea de cepa platónica. Me sirvo de las ideas de Boeri porque me parecen clarificadoras. Las uso para notar que es imposible convencer y mover sentimientos si el alma de los oyentes carece de ciertas disposiciones fundamentales para la recepción.

III.2 LA LITERATURA INDÍGENA COMO BASE PARA LA EVANGELIZACIÓN

Ante la supuesta conversión de finales del XVI, el desencanto del fraile se deja ver en el prólogo al libro I de su *Historia Universal*. Dice Sahagún que ‘los pecados de la idolatría y ritos idolátricos y supersticiones idolátricas y agüeros y abusiones y ceremonias idolátricas no son aun perdidas del todo’, y también en el prólogo al libro II añade que ‘el diablo ni duerme ni está olvidado de la honra que le hacían estos naturales’ y que está esperando coyuntura para volver al señorío que ha tenido. Este desencanto es todavía más notorio si avanzamos hacia la relación del autor digna de ser notada en el libro X, cuando se lamenta sobre lo poco que han aprovechado en el cristianismo, y más aún hacia el fin del libro XI, donde hallamos estas declaraciones:

En lo que toca a la fe catholica, tierra estéril y muy trabajosa de cultivar donde la fe catolica tiene muy flacas raices, y con muchos trabajos se haze muy poco fructo y con poca pasión se seca, lo plantado y lo cultivado.⁴³⁸

La persistencia de la idolatría y el menguado fruto de las conversiones llevan a Sahagún a replantear los modos de la misión evangélica en otros términos. En verdad le hace falta conocer el contexto socio-político y cultural de la antigua religión y, con base en ello, remover de ésta lo malo y conservar lo bueno. No se puede hacer *tabula rasa* respecto de la tradición antigua, pero tampoco deben permitirse reminiscencias que transgredan los presupuestos del cristianismo. He ahí la paradoja que he tratado de plantear desde el inicio.

El seguidor de Francisco resuelve la situación a través de dos elementos clave en la evangelización:

- a) Es fundamental emplear la lengua de los naturales. Y en este sentido cabe decir que no hay mayor originalidad en la obra de Sahagún. Ya andaban por este camino fray Pedro de Gante y fray Andrés de Olmos, entre otros, en América; y, desde la segunda mitad del siglo XIII, los fundadores de la misión católica en China, también franciscanos⁴³⁹. La novedad en el método de Sahagún no está ni en el estudio de la lengua —Alonso de Molina y De Olmos estudiaron con estos fines la lengua y la gramática del mexicano—, sino en la evangelización genuinamente inculturada y en el estudio minucioso del contexto y la ‘oportunidad’ del discurso evangelizador, que no sólo atiende al qué decir —conocimiento de la doctrina cristiana y cómo decirlo, en el conocimiento de la lengua náhuatl—, sino cuándo y en qué contexto hacerlo, en qué tono, con qué matices, sabiendo cuándo es más convincente y más persuasivo.

⁴³⁸ CF, lib. XI, cap. XIII, fol. 238r; *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit., vol. III, 1147.

⁴³⁹ Misión que perduró de 1294 a 1368. Cfr. José Sánchez Herrero, ‘Alfabetización y catequesis en España y América’, en *Evangelización y Teología en América (Siglo XVI)*, ed. Josep-Ignasi Saranyana (Pamplona: EUNSA, 1990), 259-260.

Como su interés es retórico, pues busca mover a la acción moral⁴⁴⁰, Sahagún incluso se permite resolver la cuestión desde dos perspectivas: la occidental —a través de la retórica aristotélica y ciceroniana— y la indiana —a través de los discursos que recopila en su libro VI de la *Historia*—.

Y aquí aparece el segundo elemento clave:

- b) No sólo es importante conocer los términos, sino la vinculación con su significado primigenio, para que, conservando el significante propio y cercano a los naturales, se consiga el traslape del significado cristianizado. Esto es, conservar la forma náhuatl con contenidos cristianizados —como sucede en la *Psalmódia cristiana*, en que usa los difrasismos, aliteraciones y metáforas nahuas para transmitir la doctrina cristiana— o bien, conservar los contenidos indios en el contexto cristiano —como es el caso de la amonestación acerca de la policía exterior en el *Apéndice a la Postilla*—. En términos propios de la lingüística moderna, Bernardino privilegia todos los elementos de la buena comunicación, la semántica (léxico), la sintáctica (composición) y la pragmática (contextos, entonación, uso de las figuras retóricas y oportunidad en el discurso).

La preocupación de Sahagún por la salvación de las almas lo hace intentar una buena comunicación con los indios y, lo que es más, se sirve de la plataforma de su propia religiosidad (con sus formas de orar, sus modos de piedad, sus recursos discursivos). Bernardino es consciente de que para llevarlos al cristianismo y persuadirlos eficazmente ha de fundamentarse en la solidez espiritual que estos pueblos ya poseían.

Al respecto, adelanto la tesis que retomaremos líneas abajo: en *Ordinatio* II, d. 40, q. un., Juan Duns Escoto, importante influencia en Sahagún, dice que todo acto moral está circunstanciado, de manera que para la auténtica bondad moral hace falta considerar la intención según la recta razón, el modo de la acción, el fin, las circunstancias, etcétera. Lo primero es que sea voluntario, es decir, libre, pues, de lo contrario, no es ni laudable ni vituperable. A partir de ahí, hay que considerar distintos niveles de perfección en cuanto a la bondad moral.

El Sutil explica⁴⁴¹ que los actos pueden ser indiferentes a la moral, o exigibles (si no realizarlos viola la ley natural), o buenos (si siguen la ley natural), o incluso meritorios (si además de la ley natural siguen lo establecido en la Revelación y lo hacen por amor a Dios, y sólo entonces pueden llevar a la salvación)⁴⁴².

A Sahagún le interesaban estas distinciones aplicadas al caso de los indios, es decir, en cuanto a la aceptación de la fe por parte de los indios *per se* o *secundum quid*. Siguiendo a Escoto, hay que

⁴⁴⁰ Dice Sahagún en el prólogo de sus *Adiciones*: 'El auer añadido estas veynte y seis addiciones a esta *Postilla*, parece que seruira de muchas cosas [...] aprouechara de que los oyentes doctrinados y apacentados con esta doctrina, tendrán intelligencia de lo que son obligados a saber, y apetito de ponerlo por obra, pues verán quanto les va en hazerlo, o dearlo de hazer'. Cfr. Bernardino de Sahagún, *Adiciones, Apéndice a la Postilla y Ejercicio Cotidiano*, *Op. cit.*, 3.

⁴⁴¹ Juan Duns Escoto, *Ordinatio*, *Op. cit.*, II, d. 24, 1. 41, q. un., n. 2-3.

⁴⁴² 'Y ahora prestad atención, oh mis amados hijos. Desechad voluntariamente el modo de vivir según el cual vivían vuestros ancianos la idolatría. Acercaos a la fe completa que él os da y que salva a los hombres', Bernardino de Sahagún, *Adiciones, Apéndice a la Postilla y Ejercicio Cotidiano*, *Op. cit.*, 141.

distinguir dos tipos de 'bondad': la del acto exterior y la del acto interior⁴⁴³, cada uno con su bondad moral propia (cuando, además de la bondad exterior está la interior, la bondad de ésta se añade a la de aquella). De esta manera, el novohispano distinguió que las conversiones de los indios se quedaban en lo exterior, pues, al no cumplir con todo lo exigido para que una acción fuese plenamente buena, esto suponía no aceptar la voluntad de Dios por ser la voluntad de Dios ni aceptar por sí mismo todo lo pedido por la ley natural y por la revelada. Hasta el momento, según el diagnóstico sahumantino, los actos de los indios no eran meritorios ni tenían peso sobrenatural alguno. Si, como supongo, esta doctrina llegó de alguna manera a Sahagún, está claro que le preocupa que los indígenas, aceptando la fe por motivos erróneos o incluso sólo aparentándola, no alcancen la salvación.

La literatura indígena es en este sentido el vehículo mediante el cual Sahagún puede recuperar estos dos elementos de que hablamos y replantear la propuesta retórica.

Para ejemplificarlo, tomo los cantares mexicanos⁴⁴⁴ (recopilados por los informantes representan el material más nativo con que contamos) y luego la *Psalmodia* (texto propiamente de Sahagún y en todo cristiano)⁴⁴⁵. Los ejemplos son muy simples; representan, sobre todo, solamente un punto de partida para la reflexión:

- Insistiendo en la incertidumbre y fugacidad de esta vida, los cantares de los indios se refieren al jade, al oro y al quetzal como lo más valioso de la tierra:

¿Acaso de verdad se vive en la tierra?

No para siempre en la tierra: sólo un poco aquí.

Aunque sea jade se quiebra,

Aunque sea oro se rompe,

Aunque sea plumaje de quetzal se desgarrar,

⁴⁴³ Juan Duns Escoto, *Quæstiones Quodlibetales*, 1. 18, n. 12-14.

⁴⁴⁴ Al inicio del folio 6 del manuscrito, se puede leer una nota en castellano en la que se certifica que la labor de recopilación está dirigida a una autoridad religiosa que además es maestro y se interesa por las 'imágenes metafóricas' del náhuatl y las debe necesitar para entremeterse a conveniencia. Esto hace pensar que es justamente una nota de un indígena dirigida a Sahagún. Hay que notar que los *Cantares* no fueron utilizados por Sahagún en su *Florentino*, pero sí en su *Psalmodia*. En ellos puso gran cuidado por hacerlos cuadrar con los estilos musicales y sonos de los cantares antiguos. Otro punto a tener en cuenta es que Bierhorst ha demostrado que los *Cantares* fueron dispuestos por Sahagún; prueba, por ejemplo, de que la *Psalmodia* de 1583 tiene frases completas y expresiones iguales a las empleadas en los *Cantares* y construcciones léxicas poco comunes. Su *Psalmodia*, instrumento de predicación, se basa en los *Cantares*, mas estos se pueden dividir en dos grupos: los nativos y los cristianos. En muchos cantares hay interpolaciones y modificaciones de origen prehispánico atribuidos a Sahagún. Cfr. John Bierhorst, *Cantares Mexicanos. Songs of the Aztecs*, *Op. cit.*, 60-69.

⁴⁴⁵ En un estudio mucho más exhaustivo del que yo pudiera hacer, Bierhorst afirma que los *Cantares* fueron usados por Sahagún en la *Psalmodia*. Cfr. *Ibid.*, 12.

No para siempre en la tierra: sólo un poco aquí.⁴⁴⁶

- En la *Psalmodia*, Sahagún retoma el elemento de la pluma preciosa para hablar de Jesucristo (entre los indios los términos *quetzali* y *teuxiutil* se usan para connotar realidadespreciadas y hermosas):

Dichosa eres sobre todas las mujeres que han venido a vivir y que vivirán. Grandes son las prendas con que te ha engalanado Dios, Nuestro Señor.

Y la Joya, la pluma preciosa⁴⁴⁷ que viene en tu vientre, en tu seno, Jesús, está engalanada con los vestidos, con los adornos más nobles⁴⁴⁸.

- En la sección de los diez mandamientos, el segundo salmo retoma estos elementos para explicarlos:

Tú, noble señor espiritual, tú, gran señor, acepta y adórnate con el lindo, incomparable brazalete de turquesas y quetzales espiritual que te da tu santa madre Iglesia. Cinco preciosas plumas espirituales tiene muy verdes, muy puntiagudas, muy anchas, bien maravillosas; en ninguna parte se hallan iguales⁴⁴⁹.

- Abundan los ejemplos en los que los indígenas hablan de las flores y las pinturas como formas expresivas de la verdad y donde relacionan dichos términos con el acceso a la verdad a través de la estética:

Como si fueran flores,

Allí se despliegan los mantos de quetzal

En la casa de las pinturas.

Así se venera en la tierra y el monte,

Así se venera el único dios.

Como dardos floridos e ígneos

Se levantan tus casas preciosas.

⁴⁴⁶ *Ibid.*, fol. 17r.

⁴⁴⁷ *Cuzcatl quetzalli*, difrasismo para referirse a hijos o hijas según el diccionario de Molina, al cual sigue Sahagún.

⁴⁴⁸ Bernardino de Sahagún, *Psalmodia christiana*, *Op. cit.*, salm. 7º, 21.

⁴⁴⁹ *Ibid.*, 'Los mandamientos de la santa iglesia', 2º salm., 25.

Mi casa dorada de las pinturas,
¡también es tu casa, único dios!⁴⁵⁰

- A continuación, veamos lo que escribe en segundo salmo a razón de Santa Clara de Asís:

Las flores que allí crecen el sol de Nuestro Señor Jesucristo mucho las quiere, muy delicadamente las cuida. Especialmente a esa flor celestial, su amada santa Clara.

Allí está reluciendo, brillando, despidiendo luz auroral el monte florido de Nuestro Señor. Muy lejos penetra, a todas partes llega su olor, su perfume, su fragancia.

Rojas *omisochiles*, *yexochiles* como jade, *cempoalxúchit* rojo de Castilla, flores del rojo tecomate están hermosamente resplandeciendo, centelleando, combándose, lloviznando como rocío dorado.

Claveles castellanos anaranjados y rosados, flores como plumas coloradas y flores doradas están allí preciosa y maravillosamente combándose, arqueándose con rocío como quetzal, centellenado, amontonadas están por el suelo desprendiendo deliciosos y suaves aromas.

Bien arriba, en el manantial, vive la preciosa flor celestial, la santa virgen santa Clara.⁴⁵¹

No voy a abundar aquí en los *Cantares mexicanos*, pues el estudio⁴⁵² y la disección que de los ellos han intentado varios autores, dividiéndolos en prehispánicos y cristianizados, es interesante y muy valioso para varios estudios, como el que hace León-Portilla de la filosofía náhuatl, pero no es la intención de este trabajo. Lo necesario ahora es aclarar que la selección de Sahagún no es exhaustiva, sino muy cuidadosa, y tomar en cuenta los materiales que no se contrapongan al cristianismo o algunos que recuerden tradiciones y creencias útiles para la evangelización, nada más. No cabe duda de que rescata la vieja imaginería y los símbolos (las flores que emanan del cielo, las plumas de quetzal resplandeciendo, etcétera). Así las cosas, también quise mostrar que Sahagún mantiene cierta cercanía entre su enciclopedia doctrinal y los cantares; sin embargo, el libro VI se mantiene rigurosamente apartado. Aquí sucede algo interesante: nuestro autor utiliza el material salido de labios indígenas para sus salmos y cantares cristianos (que provienen de los cantares mexicanos, con sus mismas cadencias y ritmos, con sus características formales y

⁴⁵⁰ *Cantares Mexicanos. Songs of the Aztecs, Op. cit.*, fol. 11v.

⁴⁵¹ Bernardino de Sahagún, *Psalmody christiana, Op. cit.*, 261.

⁴⁵² En un estudio minucioso, Bierthorst afirma que los cantares fueron tomados de los nativos durante los años en que Sahagún hace sus recopilaciones y que puede decirse con mucha seguridad que fueron compilados por este fraile. No paso por alto que las traducciones de Bierthorst han sido criticadas en últimas fechas; lo que yo tomo es el estudio introductorio. *Cfr. Cantares Mexicanos. Songs of the Aztecs, Op. cit.*, 9.

simbólicas). En este conjunto de cantares hay poemas de un posible origen prehispánico (puro o readaptado) y otros con un mayor número de elementos cristianos que afectan las concepciones más profundas de la antigua cultura⁴⁵³. Bernardino escribe su *Psalmodia* sin aprovecharla para el *Florentino*, cuyos fines son otros, más puristas, aunque resulte por demás claro que el sexto libro del códice sí fuera usado en el púlpito.

III.3 El problema de la alfabetización y fijación de los discursos orales

Una de las dificultades epistemológicas —que ya he mencionado antes— a las que nos enfrentamos al acercarnos a la obra de Sahagún y en específico sobre el *Códice Florentino* es lo que se ha llamado el problema de la alfabetización y fijación de los discursos orales. Ahora voy a extenderme un poco más en ello.

León-Portilla explica esta preocupación cuando se pregunta:

¿Qué ocurre a la oralidad, específicamente a la expresión de la palabra que una y otra vez se hace oír en el contexto de la fiesta, entonada al son de la música o repetía al menos en reuniones de la comunidad o de la simple familia cuando, por obra de otro, se transforma en texto escrito y queda así alfabéticamente atrapada?⁴⁵⁴

En el caso del *Códice Florentino*, la escritura alfabética en la que se transformaron los relatos orales no sólo los reduce (en términos fonéticos y lexicográficos), sino que los vincula a un marco conceptual que no les es propio y complica nuestra comprensión de su contexto y el valor original.

El relato indígena contenido potencialmente en la memoria de los *tlatinime* se expresaba oralmente mediante una enunciación ‘circunstancial’ espectacular en la que se entretrejan gestos, sonidos, colores, ritmos, compases dancísticos, jeroglíficos indumentarios y otros elementos. También podía también expresarse en la bidimensionalidad de la imagen mediante una trama semiótica ‘iconológica’ que lo entrañaba. Esta relación entre un texto potencial, mas no manifiesto, y sus manifestaciones orales y pictográficas establece en tiempos prehispánicos una corriente dialéctica fértil y ‘retroalimentaria’ entre dicho hipotexto⁴⁵⁵, la imagen y el verbo. Por tanto, un análisis unilateral de textos prehispánicos que no toma en cuenta la posible presencia estructural de la imagen o un estudio de la imagen que no considera su transposición potencial a la oralidad son perspectivas limitadas que no alcanzan a cubrir la problemática en toda su extensión. Tal como comenta Johansson:

⁴⁵³ *Ibid.*, 63.

⁴⁵⁴ Miguel León Portilla, ‘Prólogo’, en *Códices y documentos sobre México* (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000), 5.

⁴⁵⁵ El texto potencial, no en acto.

Los canales normales de la comunicación indígena fueron sustancialmente alterados, ya que el receptor español del texto enunciado no constituía un destinatario válido (en términos funcionales) de este texto. El informante veía su voz viva cautivada en una red alfabética que la privaba de sus resonancias vocales y de la participación colectiva que implica una instancia oral de elocución.⁴⁵⁶

En este sentido, no me interesa resaltar, por ahora, lo problemático del transvase alfabético; subrayaré, en cambio, que es a partir de la obra sahumantina que podemos conocer estas cuestiones y que el estudio de los criterios de alfabetización y traducción, a través del análisis de los modos discursivos occidentales y las limitaciones o posibilidades de los mismos, nos acerca en lo posible a los genuinos discursos de los indios.

La transvaloración ético-religiosa⁴⁵⁷ se ha tratado desde dos derroteros: por un lado, el de las complicaciones derivadas de los cambios de sentido que sufren los conceptos de la gente mexicana al ser trasladados a un marco teórico occidental. Por ejemplo, la alteración en el criterio indígena de verdad como enraizamiento, *nelhuayotl*⁴⁵⁸ o la evocación 'moralmente tendenciosa' de las *ahuianime* o alegradoras como prostitutas, transvalorando de manera negativa una función social más compleja desde el contexto indiano. Por otro lado, el de la infiltración de las ideas cristianas debido al sentido evangelizador del texto⁴⁵⁹. Sobre este segundo aspecto, lo que me interesa es enfatizar que el conocimiento de las bases cristianas de las que parten los juicios de Sahagún en sus traducciones, en sus prólogos y epílogos, permiten un acercamiento a las valoraciones de estos naturales de América.

No voy a ahondar mucho en estas cuestiones, lo que intento es señalar la pertinencia de un tratamiento de estos temas desde otra línea interpretativa. En mi opinión, el *Códice Florentino* revela que el doble interés del fraile se ve desbordado por el efecto del texto, y es ahí donde hay que poner atención. Esta representación indiana responde a una antropología cultural diseñada por Sahagún. No quiero decir con ello que éste haya sido su propósito, se trata de un efecto del texto que trasciende sus propias pretensiones.

⁴⁵⁶ Patrick Johansson, 'De la imagen a la palabra: un análisis comparativo del *Códice Boturini* y el texto correspondiente del *Códice Aubin*', *Op. cit.*, 144.

⁴⁵⁷ 'En el caso preciso de México, donde los fenómenos de transculturación revisten una importancia primordial, el inventario y el análisis de los elementos de civilización impuestos y adaptados por los españoles en el primer siglo de su presencia conllevan un interés realmente excepcional. Sobre todo cuando se trata de elementos culturales traídos por aquellos españoles que tenían a su cargo la transformación de las creencias amerindias; es decir, los religiosos evangelizadores que intentaron en el siglo XVI la edificación de una nueva cristiandad en América y la sustitución del sistema cosmológico coherente y bien estructurado de los mexicanos prehispánicos por un edificio cristiano copiado de España', en George Baudot, 'Prefacio', en Andrés de Olmos, *Tratado de hechicerías y sortilegios*, ed. Georges Baudot (México: UNAM, 1990), V.

⁴⁵⁸ Cfr. Patrick Johansson, 'La *Historia General*: un encuentro entre dos sistemas cognitivos', en Bernardino de Sahagún, *quinientos años de presencia*, *Op. cit.*, 196.

⁴⁵⁹ Existe la hipótesis de la pretendida elaboración de una especie de enciclopedia doctrinal emprendida por Bernardino: 'Incluía los coloquios, un catecismo, una crónica de la evangelización y una declaración o postilla de todas las epístolas y evangelios de las dominicas de todo el año'. Cfr. Bernardino de Sahagún, *Coloquio de los Doce*, *Op. cit.*, prol.

Tanto la alfabetización y fijación de los discursos orales como la transvaloración ético-religiosa se han convertido en temas paradójicos desde un enfoque que parte de lo indiano y que, resistiéndose a tomar en cuenta la mediación sahumantina para acceder a ello, pretende hacerlo directamente. En mi opinión, la conciencia de esta mediación es lo que permite trascender estos planteamientos negativos y retomar otros positivos. De este modo, el acceso a los discursos indios no necesita abstenerse de la mediación de Sahagún, sino ser consciente de ella y de los límites epistemológicos que de esto se desprenden. Así, se puede indicar que si se conocen los juicios morales y religiosos ajenos a los indios, se pueden llegar a conocer en cierta medida los contenidos netamente indios. Es decir, que, conociendo las transgresiones de la mediación sahumantina, se puede, aunque sea relativa y análogamente, acceder a los discursos de los indios.

III.4 LA AMBIVALENCIA SAHAGUNTINA

Acabo de mencionar la existencia de dos intereses paralelos en nuestro autor. Uno obvio: el misional; y el otro, menos aparente, el de un interés intelectual que de algún modo se asume e incorpora en el misional mediante un uso retórico. Contrastando el prólogo general del *Códice Florentino*, donde nos dice Bernardino que escribe su obra ‘por mandato del muy reverendo padre, el padre fray Francisco de Toral’, con el hecho bien sabido de que comenzó sus investigaciones por interés intelectual y por asombro propio ante la nueva cultura, encontramos un Bernardino que concilia el apego a su proyecto con fines evangélicos (por obediencia) y el interés autónomo, personal, por estudiar las antiguallas de los mexicanos.

A esta oscilación entre intereses hay que añadir en Sahagún otro vaivén que da a nuestro autor una aparente ambivalencia en su actitud hacia los indios. En ocasiones habla de los indios con mucha severidad, lamentándose de su idolatría y de la condenación de sus almas, mientras que, en otras, los llama hermanos y exalta las virtudes de estas culturas precolombinas. El choque de ambas opiniones lleva a Bernardino hacia aparentes contradicciones a lo largo de toda su *Historia universal*. Por ejemplo, en el prólogo general, Sahagún llama ‘idólatras, atesorados por el fuego infernal’ a los naturales de América y después agrega: ‘¿para qué me detengo en contar adivinanzas? Pues es certísimo que estas gentes todas son nuestros hermanos, procedientes del tronco de Adam como nosotros. Son nuestros próximos, a quienes somos obligados a amar como a nosotros mismos’. Observamos así un Bernardino oscilante entre la condena —‘demoniacos’— y la apología —‘nuestros hermanos’—.

Sin embargo, esta oscilación puede entenderse como un juicio que depende de la distinción entre cuestiones sobrenaturales y naturales y no como una contradicción. Al parecer, esta dicotomía sahumantina proviene de su mentalidad todavía medieval (arraigado como estaba aún al teocentrismo de la época). Sahagún ve en los indios cierta inferioridad histórica frente a los europeos; no una inferioridad ontológica ni epistemológica, sino sólo en cuanto que la palabra de Dios no les ha sido revelada antes —en el tiempo—, permaneciendo en tinieblas en ese

sentido⁴⁶⁰. Esta situación, a su vez, fue paralela a cierta apertura hacia la modernidad, que puede verse en su defensa de la lengua náhuatl, en el recurso comparativo entre el panteón de los antiguos mexicanos y el grecorromano e incluso en la valoración de las diferencias culturales americanas. Lo anterior puede constatarse en los siguientes pasajes:

Vosotros, los habitantes de la nueva españa, que sois los mexicanos, tlaxcaltecas, y los que habitáis en la tierra de Mechuacán, y todos los demás indios destas tierras occidentales, sabéis que habéis vivido en grandes tinieblas de infidelidad y idolatría: en que os dejaron vuestros antepasados, como está claro por vuestras pinturas y esculturas y ritos idolátricos en que habéis vivido hasta ahora. Pero hoy, ahora, con atención y diligencia la misericordia de Dios os ha hecho por su sola clemencia: el os ha enviado la lumbré de la fe católica para que conozcáis que él solo es verdadero Dios, curador y redentor, el cual solo rige todo el mundo y sabed que los errores en que habéis vivido todo el tiempo pasado os tienen ciegos y engañados y para que entendáis que la luz os ha venido conviene que veáis y con toda voluntad recibáis lo que aquí está escrito: que son palabras de dios, las cuales os envía su rey y señor que está en españa y el vicario de dios santo padre que está en Roma, y esto es para que escapéis de las manos del diablo en que habeis vivido hasta agora y vas a reynar con dios.⁴⁶¹

Este pasaje, que condena la idolatría de los indios (cuestión *sobrenatural*), se complementa con este otro pasaje que exalta las virtudes *naturales* de los indios:

Es gran vergüenza nuestra que los indios naturales, cuerdos y sabios antiguos, supieron dar remedio a los daños que esta tierra imprime en los que en ella viven.⁴⁶²

A pesar de la clara apología sahaduntina por el antiguo regimiento, las costumbres morales y el sistema político de la cultura indiana que aparece líneas más adelante, también encontramos textos que condenan fuertemente el pasado indiano. La clave para salvar al fraile de la contradicción es distinguir que se está moviendo en dos planos.

Un plano vertical, sobrenatural, que va del infierno a Dios y que se refiere a la inferioridad histórica de los pueblos indios. Para Sahagún, ha sido voluntad de Dios mantener oculta esta tierra, lejos de la predicación evangélica hasta la llega de los españoles. Es para él un hecho innegable que la humanidad camina hacia la salvación y, en ese sentido, los pueblos indios están desfasados del resto del mundo.

Por otro lado, para Sahagún parece haber un plano horizontal, natural, que se refiere a las virtudes y capacidades naturales de los hombres, de acuerdo a la cual indios y españoles son

⁴⁶⁰ Luis Villoro habla de este criterio de rezago histórico con relación a Clavijero en: Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México* (México, Fondo de Cultura Económica, 1996), 113-130. Me parece que Sahagún avanza en este sentido atribuyendo las diferencias entre indios y españoles también a una cuestión histórica.

⁴⁶¹ *CF*, ap. lib. I, fol. 24v.

⁴⁶² *CF*, lib. X, cap. XXVII. fol. 71v & 72r.

iguales. Por ejemplo, Sahagún incluye en el capítulo XXVIII del *Códice Florentino* las habilidades de los indios tanto para oficios como albañilería y cantería, como para la gramática, lógica, retórica, astrología y teología. El propio proyecto del colegio de la Santa Cruz probó la igualdad en artes y oficios cuando los indios fueron capaces de aprender latín, gramática y teología lo mismo que manualidades y carpintería. Así las cosas, en estos menesteres, los indios son igualmente aptos que los españoles⁴⁶³. De esta forma, se puede comprender mejor la actitud del fraile con respecto a los indios. El seráfico, consciente de estas dificultades, se lamenta al hablar de las costumbres de los indios:

[S]i aquella manera de regir no estuviera tan inficionada con ritos y supersticiones idolátricas, paréceme que era muy buena, y si limpiada de todo lo idolátrico que tenía y haciéndola del todo cristiana, se introdujese en esta república indiana y española, cierto sería gran bien y sería causa de librar así a la una república como a la otra de grandes males.⁴⁶⁴

Es evidente que el rasgo ambivalente de Sahagún no es producto de ningún descuido y, aunque puede deberse a múltiples factores, me interesa insistir en que también puede tratarse de un intento de comprensión. Bernardino, en el prólogo a su libro XII sobre la conquista de América⁴⁶⁵, adelanta lo que será el motor y fin de toda su obra, misional y ‘etnográfica’: conseguir que los naturales ‘alcancen el reino de los cielos’.

Para lograr que los indios ‘sean introducidos en la iglesia católica, e informados en la religión cristiana, y para que alcancen el reino de los cielos’, como es obvio, no son pocas las dificultades que se deben enfrentar. Ya hablamos de ello en otros apartados, pero, independientemente de los resultados de la empresa sahanguntina, debemos insistir en que para su proyecto no sólo se requería dotar a los indios de los conocimientos propios de la fe católica, sino moverlos a la acción, pues, como dirá a los indios conversos en su *Psalmodia Christiana*: quien cumpliere los diez mandamientos se salvará —es decir, todo depende de sus obras—.

Si bien el franciscano considera que cuenta con elementos que podemos llamar ‘divinos’ para su empresa, tales como la palabra revelada, los sacramentos y la gracia de Dios, su obra tiene una dimensión específicamente humana y, como tal, requiere del esfuerzo de los hombres para persuadir y para dar ejemplo a los indígenas⁴⁶⁶. De tal manera que Sahagún se adentra en el mundo de los antiguos mexicanos para saber sus antiguallas con un doble afán: confutar la idolatría y mover los corazones de los indios. En parte, explica esto en el prólogo al libro III:

⁴⁶³ CF, lib. X, cap. XXVII fol. 70v-71r.

⁴⁶⁴ ‘Relación del autor digna de ser notada’, en Bernardino de Sahagún, *Historia Universal de las Cosas de Nueva España*, *Op. cit.*, que intercala con CF, lib. X, fol. 74v.

⁴⁶⁵ Cfr. Bernardino de Sahagún, *Historia universal de las cosas de Nueva España*, en la versión del *Códice de Tolosa*, prol. lib. XII, que es la versión que utiliza el padre Garibay en la edición de Porrúa, *Op. cit.*, 720.

⁴⁶⁶ Esto puede notarse por la proporción de los textos. Las cuestiones humanas ocupan la mayor parte de la obra (libros VI, VII, VIII, IX, X, parte del XI y libro XII), frente a las cuestiones divinas (libros I, II y III y parte del IV y V). Además, los libros VI y XII —sobre la retórica y filosofía moral y sobre la conquista— son los primeros que recopila el fraile.

A este propósito en este tercer libro se ponen las fábulas y ficciones que estos naturales tenían cerca de sus dioses, porque entendidas las vanidades que ellos tenían por fe cerca de sus mentirosos dioses, vengan más fácilmente por la doctrina evangélica a conocer al verdadero Dios.⁴⁶⁷

Así las cosas, el fraile seráfico intenta, a través de las fábulas y ficciones, llegar a las verdades cristianas o, dicho de otro modo, mediante el conocimiento de la idolatría, a introducir las verdades de la fe como yendo de las sombras a la luz⁴⁶⁸. Con el conocimiento de las antiguallas de estos naturales y su contexto busca una *conversión inculturada*⁴⁶⁹. De manera que el *Códice Florentino* se transforma, desde el punto de vista de Sahagún, en un compendio para estudiar la enfermedad (la idolatría) y la medicina (la evangelización): también lo bueno y lo malo de esta cultura, para echar luces sobre las tinieblas⁴⁷⁰.

Podemos concluir que la actitud general de Bernardino hacia los discursos de los indios es de alabanza hacia lo natural y de condena hacia lo sobrenatural, si bien no siempre es consistente. Tzvetan Todorov explica esta situación de forma clarificadora:

Cuando se trata de la descripción de un sacrificio, Sahagún no añade, en el texto, ningún término que implique un juicio moral. Pero al hablar del panteón azteca se encuentra frente a una elección difícil: sea cual fuere el término empleado, el juicio de valor es inevitable; se compromete de igual manera si traduce por 'dios' o por 'diablo', o, en cuanto al que lo sirve, por 'sacerdote' o por 'nigromante': el primero legitima, el segundo condena; ninguno es neutro. ¿Cómo resolverlo? La solución de Sahagún consiste en no optar por ninguno de los dos términos, sino en alternarlos.⁴⁷¹

Para Todorov, y coincido en parte con él⁴⁷², el afán de Sahagún está en neutralizar los matices cualitativos de los términos a través de la alternancia. Sin embargo, podemos también proponer otra interpretación en consonancia con la visión del búlgaro, a raíz de los textos que hemos analizado. Podría tratarse de un rasgo que representa el avance en la comprensión de los indios como plenamente humanos. Es un hecho que la cultura indiana comprende tanto aspectos positivos como negativos y, por ello, el autor no condena en bloque su cultura⁴⁷³ ni tampoco alaba todos sus aspectos⁴⁷⁴, sino que oscila, duda y, a final de cuentas, reconoce lo que le parece

⁴⁶⁷ CF, prol. lib. III; *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit., vol. I, 299.

⁴⁶⁸ Esta influencia platónica, como veremos más adelante, le viene a Sahagún desde San Agustín.

⁴⁶⁹ Cfr. Bernardino de Sahagún, *Apéndice a la Postilla y Ejercicio Cotidiano*, Op. cit.

⁴⁷⁰ Cfr. Robert Ricard, *Op. cit.*, 75-102.

⁴⁷¹ Tzvetan Todorov, *Op. cit.*, 244.

⁴⁷² Considero que, en efecto, hay en Sahagún ciertos matices a los que no acude para neutralizar los términos sino para de hecho condenar ciertos excesos (cfr. la exclamación del autor después del capítulo XX del libro II del CF) y admirar rasgos culturales que le parecen elogiados (como en el caso de la lengua).

⁴⁷³ Cfr. Juan Ginés de Sepúlveda, *Demócrates Alter o Tratado sobre las Justas Causas de la Guerra contra los Indios* (México: Fondo de Cultura Económica, 1996), 33.

⁴⁷⁴ Cfr. Bartolomé de las Casas, *Carta al príncipe Felipe. 20.4.1544*, en *Obras completas* (Madrid: Alianza, 1998), vol. XIII.

valioso y condena el aspecto que aleja a los indios de una conversión sincera. Su acercamiento al otro ni proyecta la ilusión de un indio absolutamente virtuoso como el indio converso de Motolinía⁴⁷⁵ ni tampoco el bárbaro que quiere Juan Ginés de Sepúlveda. Asimismo, la coexistencia de los opuestos en el franciscano le permite un discurso apologético que a la vez escapa a la idealización del indio en que pudieron caer algunos autores, a la vez que a la intolerancia y cerrazón de los célebres argumentos del imperialismo español⁴⁷⁶.

III.5 LA REESTRUCTURACIÓN DEL *CÓDICE FLORENTINO* CARA AL *CÓDICE MATRITENSE*

Otro de los problemas para la comprensión del *Códice Florentino* es su complejidad. A diferencia del *Códice Matritense*, en el que sólo aparecen dos códigos, el español y el de lengua mexicana, en el *Florentino* aparece también la versión ilustrada. Esto lo convierte en un todo complejo y pluridimensional, en el que existe una interpolación de tres códigos, que vinculados entre sí, crean un metadiscurso. Desde este punto de vista, el *Códice* se puede dividir en cuatro partes:

- 1) La versión parafrástica en español.
- 2) El relato en lengua mexicana que responde a una transcripción de la oralidad al alfabeto y que de suyo exige ya cierta exégesis⁴⁷⁷.
- 3) Una tercera voz que interviene en el relato que ocupa una posición fundamental: la intervención de las ilustraciones que muestran plásticamente la 'síntesis' de los dos códigos anteriores.
- 4) Los prólogos y apéndices, que enmarcan a los tres anteriores.

De aquí vale la pena resaltar que la información fue en principio recopilada en idioma mexicano y no en lengua de Sahagún; después éste hizo una labor de traducción que mandó ilustrar. En principio, debe enfatizarse que, a diferencia de los cronistas de la época y de los historiadores (desde tiempos de Heródoto), se adecuó a las condiciones del 'otro' y de su lengua para hablar de su cultura; también es importante considerar que la versión romance implica ya un avance en la

⁴⁷⁵ Cfr. Toribio de Benavente Motolinía, *El Libro Perdido* (México: CONACULTA, 1989), 162, no. 2.

⁴⁷⁶ Todorov concluye de forma más negativa. Para él, 'Estas dos versiones, la rosa y la negra, la idílica y la satírica de un pueblo lejano, no se distinguen más que de forma superficial. En realidad, ambas se apoyan en un hecho sólido y común, que es el desconocimiento de ese pueblo; más aún, la falta de interés por él', en Tzvetan Todorov, *Las morales de la historia* (México: Paidós Básica, 2008), 28.

⁴⁷⁷ Ciertamente, hay una distancia entre la traducción y lo traducido, sin embargo esta 'zanja profunda mas no infranqueable' que 'separa a mediados del siglo XVI los sistemas cognitivos respectivos del interpretante y del interpretado, del sujeto conocedor español y del objeto por conocer indígena. Se comporta como un contenedor conceptual, vínculo que permite entender la nueva realidad conocida', en Patrick Johansson, 'La *Historia General*: un encuentro entre dos sistemas cognitivos', *Op. cit.*, 186.

comprensión de la otredad cultural. El manuscrito de 1577 presenta avances respecto al proceso de cognición⁴⁷⁸ sahumantino puesto que la estructura narrativa del *Florentino* contrasta con la versión esquemática de los primeros memoriales, es decir, la versión del *Códice Florentino* se opone a la enumerativa de los anteriores. Desde el punto de vista cognitivo, Bernardino avanza construyendo un texto más rico y complejo. Reconoce que hay más de un universo involucrado, que son tres ideas de mundo: la mexicana, la española y la que se construye en novedad.

Me permito insistir sobre la importancia de las ilustraciones: me interesa resaltar que es a través de las imágenes (1845 ilustraciones) que queda plasmada la síntesis⁴⁷⁹ lograda por el relato sahumantino. Se trata de ilustraciones mixtas, con rasgos europeos (en perspectiva) y prehispánicos que denotan en imágenes (a la antigua usanza) la realidad contada por los evangelizadores⁴⁸⁰. El hecho de que primero haya recopilado los testimonios en lengua mexicana, después los haya traducido al romance y al final lo haya mandado ilustrar permite arrojar varias hipótesis; no aventuramos a proponer ésta: se trata de la plastificación del mestizaje cultural que construye Sahagún.

III.6 LA APOLOGÉTICA TRASLACIÓN SEMÁNTICA⁴⁸¹

Gracias al rescate de la lengua y la antigua cultura, Bernardino se traslada de una semántica de dos elementos, relativa al binomio bárbaros-españoles, a una constituida por tres: bárbaros, españoles y antiguos mexicanos. Los antiguos indios relatados por el fraile se erigen como mediadores o puentes entre los elementos restantes; mas, ¿cómo?, ¿por qué? y ¿para qué?

Para responder a esto, subrayaré una vez más la presencia de dos influencias clave en su obra: la *Política* de Aristóteles⁴⁸² y las *Etimologías* de San Isidoro de Sevilla. Esta exploración por las

⁴⁷⁸ Pilar Máñez y Patrick Johansson coinciden en explicar el proceso con las teorías de Jean Piaget.

⁴⁷⁹ La síntesis supone una integración total de lo distinto.

⁴⁸⁰ En este sentido es interesante la reflexión de Gruzinski: 'La difusión del grabado europeo tuvo cuando menos tres implicaciones específicas principales: impuso una visión monocroma a diferencia de las "pinturas" indígenas que jugaban con el color; propuso el ejemplo de una sintaxis y de una trama lineales, sin relación con la línea de contorno que encerraba las pictografías; mantenía con la escritura una relación específica basada en la yuxtaposición de un código visual y de un código alfabético, mientras que las pictografías confundían o, antes bien fusionaban ambos modos de información', en Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII* (México: Fondo de Cultura Económica, 2001), 58.

⁴⁸¹ Que Sahagún llame, por ejemplo, a los discursos indígenas del libro VI del *CF*, retórica y filosofía moral, es ya de por sí una apología; sin embargo, fue un rasgo que no todos vieron, calificándolos sólo de exhortaciones, maneras de hablar. Cfr. Lilian Álvarez de Testa, 'Los discursos de los viejos. Filosofía política de la Conquista', en *La palabra florida: la tradición retórica indígena y novohispana*, eds. Helena Beristáin & Gerardo Ramírez Vidal (México: UNAM, 2004), 41.

⁴⁸² La tesis es conocida. La relevancia de esta obra aristotélica al fundar las categorías filosóficas mexicanas la han sostenido Silvio Zavala y David Brading. Cfr. Silvio Zavala, *La filosofía política de la Conquista* (México: Fondo de Cultura Económica, 1993); & David Brading, *Mito y profecía en la historia de México* (México: Vuelta, 1988).

posibles fuentes sahumantinas enfatizará su defensa e interpretación de la antigua cultura a través del rescate de su lengua y las pruebas de civilización indiana.

Mucho se ha escrito sobre el deseo de riqueza y dominio que movió el comportamiento español del siglo XVI y también de la idea de inferioridad de los indios que acompañaba este deseo. Esta creencia de que los indios, aunque racionales, eran inferiores y amentes, posibilitó, en gran parte, la dominación. Sin embargo, esta afirmación de la desigualdad entre los europeos y los indios se combatió desde muchos frentes. Evidentemente, Sahagún no es el único que proclama la igualdad de los indios. Llama la atención, sin embargo, el modo en que lo hace: por un lado, siguiendo un criterio religioso, proclama la igualdad entre todos los hombres y, después, siguiendo un criterio filosófico, parte de la noción de hombre de la *Política* aristotélica como la base sobre la cual erige su apología indiana.

El indio sahumantino es de la misma naturaleza que todos los hombres. La diferencia radica en una cuestión de hecho, no de naturaleza: la oposición que encuentra es entre cristiano y no cristiano. Cualquiera puede volverse cristiano, a diferencia de lo que sucede en la interpretación jerárquica de Sepúlveda. Sin embargo, el paradigma de esta oposición fiel-infiel o cristiano-no cristiano la encontramos en Las Casas y no en Bernardino, pues éste trasciende el binomio hacia un trinomio indio virtuoso (aunque infiel)-cristiano-indio descontextualizado (bárbaro). Abrirá una nueva vía para la conversión, puesto que es necesario transformar al indio cristiano-bárbaro en un indio virtuoso-cristiano que no existe, *a través de su vinculación con su propio pasado, a través de una memoria reconstruida*.

En Bernardino de Sahagún subyace la concepción de hombre de la *Política* I, 1 de Aristóteles, y sobre ella descansa su apología indiana. La influencia es, por supuesto, indirecta, más allá de algún aristotelismo sahumantino, intento sostener la presencia del espíritu del Estagirita en sus escritos. Así, el franciscano rescata los criterios de sociabilidad humana y de autonomía lingüística desde la definición de hombre del primer capítulo de la *Política*.

En *Política* I, 1, Aristóteles marca la distinción entre lo específico del hombre con lo que le es común con seres inferiores⁴⁸³ para afirmar que lo propiamente humano radica en su ser social, pues sólo en la sociedad política puede desarrollar todas sus virtualidades plenamente. El Estagirita defiende que el ser humano es un animal político⁴⁸⁴, de tal suerte que quien carezca de ciudad está por debajo o por encima de lo que es el hombre⁴⁸⁵, porque ningún hombre se basta a sí mismo y sólo la ciudad puede proveer una vida plenamente lograda. Aristóteles explica que:

⁴⁸³ Cfr. Aristóteles, *Política*, trad. Antonio Gómez Robledo (México, UNAM, 2000), I, 1, 1251b30-40.

⁴⁸⁴ Lo distingue de los animales gregarios porque entre los animales es el único que tiene palabra. Cfr. *Ibid.*, 1253a5-10.

⁴⁸⁵ Cfr. *Ibid.*, I, 1, 1253a3.

El porqué sea el hombre un animal político, más aún que las abejas y todo otro animal gregario es evidente. La naturaleza —según hemos dicho— no hace nada en vano; ahora bien, el hombre es entre los animales el único que tiene palabra.⁴⁸⁶

Con base en este criterio se interesa en argumentar que las comunidades indígenas precortesianas prueban su civilidad a partir de esta definición de ser humano de: ‘animal político que tiene palabra’⁴⁸⁷.

A través del rescate de la lengua, Sahagún demuestra las formas de gobierno y sabiduría indígenas, dado que este criterio —el de la lengua— muestra al hombre civilizado y prudente.

La voz —dice Aristóteles— es señal de pena y de placer, y por esto se encuentra en los demás animales [...] pero la palabra está para hacer patente lo provechoso y lo nocivo, lo mismo que lo justo y lo injusto; y lo propio del hombre con respecto a los demás animales es que él solo tiene la percepción de lo bueno y lo malo, de lo justo y de lo injusto y de otras cualidades semejantes, y la participación común en estas percepciones es lo que constituye la familia y la ciudad.⁴⁸⁸

El don de la palabra le permite al hombre comunicar lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo, lo cual muestra la estrecha vinculación entre la ética y la política aristotélicas⁴⁸⁹ que asume Bernardino en su apología⁴⁹⁰ y que el propio Aristóteles establece, al plantear a la *polis* como el medio insustituible donde el hombre ha de desarrollar todas sus virtudes, ya que sólo la sociedad política actualiza plenamente lo propiamente humano⁴⁹¹.

Bernardino de Sahagún reacciona frente a la propuesta de diversidad humana con un razonamiento centrado en la sociabilidad y la palabra: condiciones de civilidad que el mismo Aristóteles señalaba. El criterio es que sólo se es plenamente humano viviendo en una comunidad política autosuficiente; la comunidad autárquica es aquella que tiene palabra y una cohesión ético-social y civil y aquella en la que el establecimiento de normas sociales y políticas, relaciones entre personas de la comunidad, formas de gobierno, juegos y, sobre todo, de los discursos que distingan lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, son manifestaciones de una comunidad política autárquica. Con base en esto, el hermano menor busca refutar la inferioridad indiana al demostrar que los naturales de la Nueva España, antes de la llegada de los españoles, tenían

⁴⁸⁶ *Ibid.*, I, 1, 1253a7-10: ‘διότι δὲ πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῶν πάσης μελίττης καὶ παντὸς ἀγελαίου ζώου μᾶλλον, δῆλον. οὐθὲν γάρ, ὡς φαμέν, μάτην ἢ φύσις ποιεῖ· λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων’.

⁴⁸⁷ *Ibid.*, I, 1, 1253a10.

⁴⁸⁸ *Ibid.*, I, 1, 1253a10-18: ‘ἢ μὲν οὖν φωνὴ τοῦ λυπηροῦ καὶ ἡδέος ἐστὶ σημεῖον, διὸ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει ζῴοις [...], ὁ δὲ λόγος ἐπὶ τῷ δηλοῦν ἐστὶ τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερόν, ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον· τοῦτο γὰρ πρὸς τὰ ἄλλα ζῶα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἰσθησὶν ἔχειν· ἢ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἱ κίαν καὶ πόλιν’.

⁴⁸⁹ *Cfr.* Antonio Gómez Robledo, ‘Estudio introductorio’, en Aristóteles, *Política*, *Op. cit.*, VII.

⁴⁹⁰ Nótese que el libro VI del *Código Florentino*, cuyo tema es la retórica y filosofía moral, se constituye por los discursos familiares, sociales y políticos. La palabra, el discurso en que se distingue lo bueno y deseable de lo malo y reprobable. Igual que para Aristóteles, la palabra distingue estas cualidades y la participación común en estas percepciones es lo que constituye la familia y la ciudad.

⁴⁹¹ *Cfr.* Antonio Gómez Robledo, *Op. cit.*, VIII.

normas sociales y políticas bien establecidas, lo mismo juegos, devoción a sus dioses y gobiernos organizados, defendiendo con ello su plena humanidad. Así las cosas, parecería que no existen trabas para aceptar la postura sahumantina; se le presenta, sin embargo, un problema: ¿cómo lograr mostrar este carácter civilizado y plenamente humano en una sociedad ya destruida?

Como ya he sugerido, la alternativa es única: a través de la lengua. La palabra será el vehículo de demostración que establezca la cercanía entre los indios y los españoles para probar con ello su autarquía política. El hilo de la argumentación salva el problema de la barbarie americana. Así, el rescate lexicológico es clave⁴⁹². Sahagún tiene entre sus objetivos el conocimiento de la lengua mexicana, pero tal vez debiéramos decir con mayor propiedad que tiene entre sus objetivos la ‘reconstrucción’ de la lengua indígena.

Para Bernardino, *la palabra indiana no es solamente muestra de humanidad, sino camino de humanización*. Al rescatar la lengua mexicana, su propósito es doble: no sólo probar la autosuficiencia de estos pueblos (mostrando al indio como un hombre pleno⁴⁹³), sino que la convierte en herramienta de evangelización, es decir —en la mentalidad sahumantina—, en camino hacia la plena humanización.

Como ya se ha indicado, es siguiendo a Isidoro de Sevilla que Sahagún persigue una búsqueda lexicográfica que le permita fijar el mensaje evangelizador dentro de la propia cultura indiana. Desde el prólogo general del *Códice Florentino*, Sahagún vincula sus intereses misional y lingüístico refiriéndose a que, cuando su ‘obra se comenzó, comenzóse a decir, de los que lo supieron, que se hacía un Calepino’.

Sí hay un interés lingüístico en Sahagún, aunque son *otros* los que dicen que su obra es un calepino, porque su interés principal es más bien retórico, en el sentido de que la sola colección de vocablos le sería inútil sin su adecuada relación con el contexto y la tradición indiana.

Ciertamente fuera harto provechoso hacer una obra tan útil para los que quieren aprender esta lengua mexicana como Ambrosio Calepino la hizo para los que quieren aprender la lengua latina y la significación de sus vocablos. Pero ciertamente no ha habido oportunidad, porque Calepino sacó los vocablos, y las significaciones dellos, y sus equivocaciones y metáforas de la lección de los poetas, y adoradores, y de los otros autores de la lengua latina, autorizando todo lo que dice con los dichos de los autores; el qual fundamento me ha faltado a mí; por

⁴⁹² ‘Resulta importante advertir de manera especial la equiparación que el franciscano estableció entre la lengua clásica más propagada en el viejo mundo y el náhuatl que llegó a extenderse por un vasto territorio que comprendía desde el sur de los Estados Unidos hasta América Central. Aquí Sahagún procede como un hombre típico del renacimiento al otorgar igual jerarquía a ambos idiomas’, en Pilar Máynes Vidal, *El Calepino de Sahagún. Un acercamiento*, *Op. cit.*, XXII & XXIII.

⁴⁹³ Sigue el mismo criterio isidoriano: ‘El orador es un hombre recto experto en el arte de hablar, rectitud del hombre basada en su naturaleza, en sus costumbres, en sus cualidades’, en Isidoro de Sevilla, *Op. cit.*, II, 3, 354.

no haber letras, ni escritura entre esta gente y así me fue imposible hacer Calepino.⁴⁹⁴

La falta de escritura entre las gentes mexicanas le impedía hacer un calepino, y es precisamente este hecho lo que lo lleva a escribir, con ayuda de sus informantes y estudiantes, los cantos, discursos, adivinanzas y la tradición mitológica de los pueblos indios, de tal manera que quien quisiera de allí extrajese el vocabulario mexicano a la manera que lo hizo Calepino, pero también para que el mexicano clásico pudiera estudiarse, difundirse y apreciarse. Sahagún equipara su trabajo más al de un Cicerón o Virgilio que al de un Ambrosio Calepino, como lo prueba este texto del prólogo introductorio:

Pero eché los fundamentos para quien quisiera, con facilidad le pueda hacer porque mi industria se han escrito doce libros de lenguaje propio y natural, desta lengua mexicana, donde allende de ser muy gustosa y provechosa escritura, hallarse han también en ella todas las maneras de hablar, y todos los vocablos que esta lengua usa: también autorizados y ciertos, como lo que escribió Vergilio y Cicerón, y los demás autores de la lengua latina.⁴⁹⁵

Que Bernardino escribiese a manera de compendio literario sus informaciones tiene mucho que ver con la influencia de Isidoro de Sevilla y con otra también muy importante, la de Cicerón⁴⁹⁶. No habiendo literatura de dónde extraer los vocablos, se erige como fundador de la misma. Hecho muy relevante, puesto que, al organizar al modo de los clásicos latinos el *maremagnum* de la oralidad mexicana, construye los cimientos de los cuales emergerá la imagen del mundo precortesiano y donde, además, el europeo, el propio indígena del siglo XVI y generaciones mestizas posteriores reconocerán su pasado⁴⁹⁷. Ésta es la clave: que los indios se reconozcan en los textos de Sahagún, porque a partir de ellos iniciará la evangelización inculturada de que hemos hablado.

III.7 LOS HUEHUETLAHTOLLI: TRADICIÓN PREHISPÁNICA O INTERPRETACIÓN NOVOHISPANA

Debido a la complejidad de la obra y el doble proyecto de Sahagún, es posible cuestionar la originalidad indígena de los *Huehuehtlahtolli*⁴⁹⁸ contenidos en el *Códice Florentino*, al constatar

⁴⁹⁴ CF, 'Prólogo general'.

⁴⁹⁵ CF, prol. lib. I.

⁴⁹⁶ 'La *Historia general de las cosas de Nueva España* [es un] tratado singular en el que se entreteje con maestría la sabiduría mesoamericana con los moldes del pensamiento renacentista', en Ascensión Hernández de León-Portilla, 'La *Historia General* de Sahagún a la luz de los enciclopedistas de la tradición grecorromana', *Op. cit.*, 59.

⁴⁹⁷ Al modo de Cicerón, instauro la literatura mexicana, conteniéndola al modo de Isidoro en una enciclopedia de alcance universal.

⁴⁹⁸ 'Se conoce como *huehuehtlahtolli* al conjunto de discursos, sermones, admoniciones, enseñanzas orales, pláticas o disertaciones recopiladas entre la población de lengua y cultura náhuatl por frailes europeos en el siglo XVI', en Lilian Álvarez de Testa, *Op. cit.*, 41; 'Los *huehuehtlahtolli* eran oraciones retóricas, así las plegarias como los diferentes discursos, saluciones y pláticas de congratulación, en las cuales los conceptos religiosos morales y

matices cristianos que aparecen en algunos fragmentos de los textos. Aunque esto sucede de forma más evidente en la primera recolección de los *Huehuehtlahtolli*, hecha por Andrés de Olmos, también la obra de Sahagún pudiera presentar este problema. Sin embargo, a la objeción se puede responder que en estos textos se encuentran conceptos morales y motivaciones fundamentalmente indígenas, además de una especial sensibilidad espiritual y sentido comunitario que no es de origen europeo.

Lo que sucede es que discernir los contenidos indios de los occidentales se complica cuando Sahagún resalta todo aquello que pudiera servir para la conversión. Rasgos culturales como la penitencia y la corrección personal, la piedad y el respeto a la autoridad, aunque de origen indígena, son atendidos con especial énfasis por Sahagún. Sin embargo, como he insistido en las secciones previas, hay una clara diferencia entre las formas del discurso original indígena y la traducción libre que de ellas hace el seráfico. Para comprender la diferencia entre la tradición prehispánica y la aportación original del franciscano en el caso específico de los *Huehuehtlahtolli*, será preciso exponer sus rasgos principales y analizar cómo Sahagún aprovecha y enfatiza lo que puede serle de utilidad para cumplir con sus objetivos misionales.

El primer paso es responder qué clase de discurso son los *huehuetlahtolli* y qué elemento les da unidad. Ángel María Garibay, en su *Literatura Azteca*, los designa como ‘consejos con que los ancianos adoctrinaban a los niños y jóvenes’⁴⁹⁹. Y, más tarde, en su *Historia de la literatura náhuatl* los llama también ‘instrucciones orales que daban en las escuelas a los niños y jóvenes’ o bien ‘instrucciones orales que hacían los jefes de las instituciones de educación’⁵⁰⁰. Garibay remarca el carácter pedagógico de estos discursos, si bien un análisis más detallado nos revela que este afán didáctico no es extensivo a todos los discursos que integran el libro VI⁵⁰¹. El filólogo Díaz Cíntora, más recientemente, ha desaprobado la interpretación de Garibay, argumentando que la acepción ‘discurso de los viejos’ es más apropiada que la de ‘palabra antigua’⁵⁰². En esta investigación preferimos seguir a Josefina García Quintana en su consideración amplia de los *huehuetlahtolli*, tanto como ‘discursos de los ancianos’ como ‘palabra antigua’, justamente por ser más amplia e inclusiva.

De acuerdo a los estudios de García Quintana, se puede reconocer 100 *huehuetlahtolli* en el *Códice Florentino* de Sahagún. Diecisiete de ellos son oraciones a los dioses pidiendo clemencia en épocas de necesidad, de pestilencia o de guerra; ruegos del *tlatoani* al ser elegido, cuando hacía bien su oficio o al morir; confesiones del penitente; invocaciones con motivo de un nacimiento, etcétera. Ocho son arengas que se decían en la corte al elegir a un nuevo señor. Seis son pláticas de los padres a sus hijos e hijas. Quince tienen relación con los mercaderes. Cincuenta y uno se

sociales transmitidos de generación en generación eran expresados en lenguaje tradicional esto es, retórico’, en Thelma Sullivan, “The Rhetorical Orations, or Huehuetlahtolli Collected by Sahagún”, en *Sixteenth Century Mexico. The work of Sahagún*, ed. Munro Edmonton (Nuevo México: School of American Research-University of New Mexico, 1974), 79-109.

⁴⁹⁹ Cfr. Ángel María Garibay, *Literatura Azteca* (México: Joaquín Mortiz, 1987).

⁵⁰⁰ Cfr. *Id.*, *Historia de la literatura náhuatl* (México: Porrúa, 1971).

⁵⁰¹ María José García Quintana, ‘Los huehuetlahtolli en el *Códice Florentino*’, *Estudios de Cultura Náhuatl*, no. 31 (2000): 152.

⁵⁰² Salvador Díaz Cíntora, *Huehuetlahtolli. Libro Sexto del Códice Florentino* (México: UNAM, 1995).

relacionan con ciertos rituales relacionados con el ciclo de la vida: el matrimonio, el parto, el baño ritual, la entrada de los niños al *Calmecac* o *Telpochcalli*, etcétera. Dos más se relacionan con la confesión auricular y otra más es una consolación para quien había tenido un mal agüero.

Basada en el encabezado que pone Sahagún al empezar el primer capítulo del libro sexto⁵⁰³, para García Quintana la afinidad que permite clasificar a estos discursos en un mismo género⁵⁰⁴ radica en que:

Son discursos en los que en mayor o menor grado se manejan enunciados conceptualmente afines. Inscritos en la visión del mundo de los nahuas, reflejan las relaciones del individuo frente a los dioses y frente al poder; la organización social y política; los valores morales y de comportamiento social; los sentimientos de pertenencia a una sociedad con historia y deuda y compromiso con los antepasados.⁵⁰⁵

Estos discursos mantienen cierta unidad, ‘una misma contestura’, dada por las características que comparten. Lo primero que hay que decir es que todos ellos se desprenden de una antigua tradición, no eran discursos inventados en cada ocasión ni tampoco había especialistas en la confección de estos discursos; ‘sólo había expertos oradores que recitaban antiguas alocuciones ya consagradas por el tiempo y las adecuaban según las circunstancias’⁵⁰⁶. Esto nos permite observar dos elementos principales de los *huehuetlahtolli*: la tradición y las circunstancias de elocución. La importancia de estos dos elementos es lo primero que se destaca en su análisis:

Náhuatl	Trad. Díaz Cántora	Traducción libre de Sahagún
<i>Auh inin, zan ixquich noconittoa, nonequixtil nicchihua; ma cana toconmotlatlaxilili in ihiyotzin in itlatoltzin motecuyotzin; ca tlazotli, ca mahuiztic, ca zn tlazoquiza in imihiyo in intlatol totecuyohuan, can el nozo tlatocatlatolli, ca yuhquin chalchihuitl, ca yuhquin teuxihuitl ololihuic, in acatic ipan momati.</i>	Sólo algo diré para cumplir con mi deber; no arrojes por ahí el aliento, la palabra de tu señor, preciosa, admirable, porque como cosa preciosa brota el aliento, la palabra de nuestros señores, como jades y turquesas se aprecian, redondas y pulidas. Tómalo, guárdalo, ponlo en tu corazón, escríbelo en tu corazón; si vives, con esto	Lo primero es que te encargo mucho, que guardes y que no olvides lo que tu señor y padre ya dixo, porque son todas cosas muy preciosas. Porque las personas de manera como él raramente publican tales cosas, y que son palabras de señores y principales y sabios, preciosas como piedras preciosas muy bien labradas. Mira que las tomes y las guardes en tu corazón, y las escribas en tus entrañas. Si Dios te diere vida, con aquellas mismas palabras has de doctrinar a tus hijos e hijas, si Dios te

⁵⁰³ ‘Comienza el sexto libro, de las oraciones que oraban a los dioses y de la retórica y filosofía moral y teología, en una misma contestura’, en *CF*, lib. VI, cap. I; *cfr.* María José García Quintana, *Op. cit.*, 151.

⁵⁰⁴ También Thelma Sullivan ha reconocido que todos los discursos del libro VI son *huehuetlahtolli*. *Cfr.* Thelma Sullivan, *Op. cit.*

⁵⁰⁵ *Ibid.*, 152.

⁵⁰⁶ *Ibid.*, 148.

<i>Xiccui, xicmopialti, mayillo itech xictlali, mayillo itech xiquicuilo; intla tinemiz, yehuatl ic titlacazcaltiz, ic titlacahuapahuaz, tictemacaz, tictelhuiz</i> ⁵⁰⁷ .	criarás, educarás a tus niños; esto les darás, esto les dirás ⁵⁰⁸ .	los diere. ⁵⁰⁹
--	--	---------------------------

El rescate de estos elementos resulta de la mayor importancia para Sahagún, puesto que, a través de ellos, puede lograr:

- a) Mantener vigentes las relaciones formales de respeto y autoridad.
- b) Conseguir solidez metahistórica de los discursos mediante el recurso de la tradición.
- c) Reconocer los momentos oportunos en la aplicación del discurso suasorio.
- d) Recuperar el lenguaje tradicional.
- e) Entender el uso ritual de la antigua palabra en cada circunstancia.

Todos los *huehuetlahtolli* también coinciden en que contienen preceptos morales, normas de cortesía y comportamiento social, fórmulas de salutación, enhorabuena y condolencias; en que son elegantes, elocuentes, de carácter persuasivo y exaltan los sentimientos. Un ejemplo de todo ello es el siguiente pasaje:

⁵⁰⁷ *CF*, fol. 81r & 81v.

⁵⁰⁸ Salvador Díaz Cántora, *Huehuetlahtolli. Libro Sexto del Códice Florentino, Op. cit.*, 58.

⁵⁰⁹ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de nueva España, Op. cit.*, vol. II, 559 & 560.

Náhuatl	Trad. Díaz Cántora	Traducción libre de Sahagún
<p><i>Oc iz ca cencamatl, i con aci notlatol, ach ac ic nicqueloz intla cencamatl nictlati in concauhtehuaque totechiuhcahuan, inic tetlan timonemitiz tlalticpac, huel timimatiz in ipan muchi, in ipan ixquich.</i></p> <p><i>Inic centlamatli, ticochizani, tixtozoani tiez, amo ticmotequimacaz in cochiztli, inic amo titoloz titocayotiloz ticochipilotl ticochipichi, ticochmimil, ticochiztli. Yohua timehuaz, yohualli tiqitztoz, telcicihuiz, tictzatziliz, tictlailaniliz in totecuyo in Tloque Nahuaque in yohualli Ehecatl, auh toconcuithuetziz in ochpanalli, ticmocuitlahuiz, ipan tixtozoz ipan tizatoz in tlenamactli.</i></p> <p><i>Auh inic untlamantli, timimatiz in ipan monenemiliz, ihuian, yocuxca, matca, tlamach in tiaz in totlatocaz in tinenemiz, amo cenca tocontepehuaz in mocxi, amo no cenca ticacocuiz in mocxi, amono tichochoholotiaz, inic amo titoloz titocayotiloz tixtotomac ticuecuetz; amono cencan moyolic in tinenemiz, amono tiquinhuihuilanaz in mocxi, inic amo mopan mitoz tihuixlapul tixocotexpul, teticapul, inic amo mopan mitoz titlatlaztiminitinemi tiquiquimichintinemi, inic</i></p>	<p>He aquí todavía unas palabras, y hasta aquí llegará mi discurso; sería una burla que escondiera una palabra de las que nos dejaron nuestros abuelos; con ellas vivirás en la tierra, entre la gente, tendrás cordura en cada cosa⁵¹¹. En primer lugar sé vigilante, despierto, no duermas demasiado; no te digan por mal nombre <i>señor siesta, ronquidos, bola dormida</i>. Levántate de noche, quédate despierto, suspira, vocea, invoca a Nuestro Señor Tloque Nahuaque, Yoalli Ehécatl; ponte a barrer, mantente despierto, vigilante para la ofrenda del fuego.</p> <p>En segundo lugar, sé prudente cuando caminas, ve tranquilo con calma, sin cargar demasiado el pie ni alzarlo tampoco demasiado, ni tampoco vayas dando brincos, no digan que eres tonto o jugueteón; ni vayas demasiado lento, arrastrando los pies, no se diga que eres un reptil, una piedra, una bola de masa, no se diga que vas escupiendo, que andas a paso de guardia, no seas un objeto de burla, ni digan que andas como recién parida; tampoco vayas dando de pisotones ni con pasitos estudiados; no sea tu andar ni solemne ni</p>	<p>Hijo mío, ya te he dicho muchas cosas que te son necesarias para tu doctrina y buena crianza, para que vivas en este mundo como noble y hidalgo y persona que viene de personas ilustres y generosas. Y réstame de decirte otras algunas cosas que te conviene mucho saber y encomendar a la memoria, las cuales recibimos de nuestros antepasados, y sería hacerlos injuria no te las decir todas.</p> <p>Lo primero es que seas muy cuidadoso de despertar y velar, y no duermas toda la noche, porque no se diga de ti que eres dormilón y perezoso y soñoliento. Mira que te levantes de noche, a la media noche, a orar y a suspirar y a demandar a nuestro señor que está en todo lugar, que es invisible y inpalpable. Y tendrás cuidado de barrer el lugar donde están las imágenes, y de ofrecerlas encienso.</p> <p>Lo segundo, tendrás cuidado de cuando fueres por la calle o por el camino que vayas asosegadamente, ni con mucha prisa ni con mucho espacio, sino con honestidad y madurez. Los que no lo hacen así llámanlos <i>ixtotómac cuécuetz</i>, que quiere decir ‘persona que va mirando a diversas partes, como loco’ y ‘persona que va andando sin honestidad y sin gravedad, como liviano bullicioso’. Asimismo dicen de los que van muy despacio <i>huihuiláxpul, xocotézpul, eticápul</i>, que quiere decir ‘persona que va arrastrando con los pies, que anda</p>

511

Cfr. Bernardino de Sahagún, *Apéndice a la Postilla y Ejercicio Cotidiano*, *Op. cit.*, 105-111.

<p><i>amono ticamanalli timocuepaz, titoloz timimixiuhanenemi; amono tiquequecinnenemiz, amo tixoxotlamatiz, amo ticuecuelotiaz, amo timotlatlacuechinitiaz, inic amo mopan mitoz ca zan titleinpul, ca ticuecuetz.</i></p> <p><i>Amono tiquechpilcatiaz, amo cenca titoloz, amo timonacacicquetztiaz, amo ahuic titlatlachixtiaz, amo tinanacaztlachixtiaz, inic amo mopan mitoz ca tixolopitli, ca titequimacehualli, ca acententli ca acencamatl titlamactli, titequicnopilpul, ca motequicnopillo timaitía⁵¹⁰.</i></p>	<p>travieso, no se diga que no eres tan gran cosa o que eres un desvergonzado⁵¹².</p> <p>Ni vayas tampoco con la cabeza muy inclinada, colgando del cuello; no caminos ladeado, con la vista perdida o mirando de reojo, para que no digan que eres estúpido o muy vulgar, que no recibiste consejos, que eres del todo un huérfano y actúas como un huérfano⁵¹³.</p>	<p>como persona pesada y como persona que no puede andar de gordo, y como mujer preñada', o que vas andando haciendo meneos con el cuerpo. Ni tampoco por el camino irás cabizbajo, ni tanpoco irás inclinado, la cabeza de lado, ni mirando hacia los lados, porque no se diga de ti que eres bobo o tonto y malcriado, y mal disciplinado, y que andas como muchacho⁵¹⁴.</p>
---	---	---

En el mundo indígena las estrategias discursivas son tan importantes como las acciones políticas o bélicas⁵¹⁵; más allá de una conciencia de que las palabras significan y mueven a la acción, el indio precortesiano concibe un uso de la palabra eminentemente performativo: hablar es actuar. En este sentido, siendo la palabra performativa, tiene que ser también persuasiva y la estructuración del discurso debe provocar 'con-moción'. Esto se refleja en otro rasgo esencial que comparten todos los *huehuetlahtolli*: el extenso uso de tropos retóricos y estilísticos.

Entre estos recursos sobresalen el uso de metáforas⁵¹⁶ (por ejemplo: *Altepetl iyolloco*, que significa literalmente 'el corazón del pueblo', se usa para hablar del centro); el uso de expresiones paralelas⁵¹⁷ o paralelismos⁵¹⁸ (por ejemplo: 'tú eres mi sangre, mi color, en ti está mi imagen'; el

⁵¹⁰ *CF*, fol. 100r, 100v & 101r.

⁵¹² Sahagún mismo dice que la exhortación es a la prudencia en la vida pública: dormir, beber, comer, hablar y vestir. De ahí se puede transitar sin violencia hacia la vida interior. La costumbre de aludir al acto exterior se rescata de la vida pasada, para de allí trabajar en la vida interior, eso ya tiene que venir del giro cristiano. El cambio debe ser sutil y en las nuevas generaciones. Lo que sí es importante es notar que la educación de los antiguos comenzaba con el exterior, los modos de actuar, hacer, mirar, hablar... Después del hábito (la medida), convertido en segunda naturaleza ya es más fácil corregir las faltas también internas.

⁵¹³ *Ibid.*, 109 & 110.

⁵¹⁴ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de nueva España*, *Op. cit.*, 576-577.

⁵¹⁵ *Cfr.* Patrick Johansson, *Retórica náhuatl o teatralidad del verbo* (México: UNAM, 2004), 61.

⁵¹⁶ *Cfr.* Miguel León-Portilla, *Huehuetlahtolli. Antigua palabra: la retórica náhuatl* (México: UNAM, 2004), 37; & Patrick Johansson, *Retórica náhuatl o teatralidad del verbo*, *Op. cit.*, 63.

⁵¹⁷ Miguel León-Portilla, *Huehuetlahtolli. Antigua palabra: la retórica náhuatl*, *Op. cit.*, 37.

uso de onomatopeyas⁵¹⁹ y el uso de difrasismos o binomios léxicos⁵²⁰ (por ejemplo: *In mitl, in chimalli*, que literalmente significa ‘la flecha, el escudo’ por la guerra o *In cueitl, in huipil*, literalmente ‘la falda- la camisa’ por la mujer)⁵²¹.

A continuación, presento algunos ejemplos del uso de estos tropos, comenzando por el más prolífico, las metáforas, para que veamos cómo, en la columna castellana, Sahagún decide explicar lo que en el lenguaje metafórico de los mexicanos ‘le calza las sandalias de obsidiana’ significa ‘otorgar el poder’:

Náhuatl	Trad. Díaz Cíntora	Traducción libre de Sahagún
<i>Auh anoce quilhuiltia, quinemactia in petlatl in icpalli, in tlatconi in tlamamaloni, imac quimanilia in matlalatl in toxpalatl inic altilo in cuitlapilli in atlapalli; copuchtia, quitzcactia in teteu innan in teteu inta in tlalxicco onoc, in xiuhtetzaqualco maquitoc, in xiuhtotoatica mixtzatzacuilitica, in Huehuetl in ayamictlan in Xiuhtecuhtli</i> ⁵²² .	Acaso le otorga como merecimiento y don la estera y la silla, la carga del gobierno; le encomienda el agua verde, el agua dorada donde se bañan la cola y el ala; lo pone a su izquierda, le calza las sandalias de obsidiana ⁵²³ la madre de los dioses, el padre de los dioses, que está en el ombligo de la tierra, metido en cercado de turquesas, con la cara en el agua de los pájaros azules, el viejo dios de la región nebulosa de los muertos, Xiuhtecuhtli ⁵²⁴ .	O les da la habilidad para merecer la silla y estrado del señorío y regimiento del pueblo o provincia y pone en sus manos el cargo de regir y gobernar la gente con justicia y rectitud y los pone al lado del dios del fuego que el el padre de todos los dioses que reside en el albergue del agua y reside entre las flores que son las floridas almendras envuelto entre unas nubes de agua, éste es el antiguo dios que se llama Ayamictlan Xiuhetecuhtli ⁵²⁵ .

⁵¹⁸ Lilian Álvarez Testa, *Op. cit.*, 44.

⁵¹⁹ Expresión cuya composición fonémica produce un efeto fónico que sugiere la acción o el objeto significado por ella, debido a que entre ambos existe una relación a la que tradicionalmente se ha aludido llamándola imitación. Se la denomina también armonía imitativa o sínecdoque sonora. *Cfr.* Helena Beristáin, *Diccionario de retórica y poética* (México: Porrúa, 2000), 370.

⁵²⁰ *Cfr.* Patrick Johansson, *Retórica náhuatl o teatralidad del verbo*, *Op. cit.*, 65; & Miguel León-Portilla, Huehuetlahtolli. *Antigua palabra: la retórica náhuatl*, *Op. cit.*, 37-38.

⁵²¹ ‘Las metáforas y símbolos; las expresiones paralelas dotadas de cierto ritmo; un tono de honda finura espiritual; el constante empleo de formas reverenciadas; la exposición ponderada de la antigua sabiduría dirigida a persuadir acerca de los valores morales, todo ello se transmite con la natural elocuencia del hombre náhuatl. Bien se percataron de esto no pocos frailes y otros muchos del siglo XVI’, en *Ibid.*, 38.

⁵²² *CF*, fol. 71v-72r.

⁵²³ Es importante que señalemos aquí la riqueza potencial del lenguaje metafórico. En este fragmento notamos la frase ‘le calza las sandalias de obsidiana’, que, de entenderse literalmente, pierde la distinción con el acto externo de calzarse y, con ello, el sentido de la oración.

⁵²⁴ Salvador Díaz Cíntora, Huehuetlahtolli. *Libro Sexto del Códice Florentino*, *Op. cit.*, 27.

⁵²⁵ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de nueva España*, *Op. cit.*, 549.

He aquí otro ejemplo lleno de colorido y muy variadas metáforas:

Náhuatl	Trad. Díaz Cántora	Traducción libre de Sahagún
<p><i>In tinopiltzin, in tinotelpuch, tla xiccaqui in tlatolli, tla moyollocaltitlan xictlali, xiquicuilo in cententli in cencamatl in concauhtehuaque in totechihcahuan in huehuetque in ilamatque in otlachixque in otlamahuizoque, auh in otlaztlacoque tlalticpac. Ca iz catqui in techonmacatihui, in techonpialtiuhui in Huehuehtlahtolli in nelpilli in toptli in petlacalli.</i></p> <p><i>Ca conitotihui ca teuxihuitl huel popoca, ca chalchihuitl ololihuic acatic, huel icucic momati in chipahuacanemiliztli; acan ceyo, acan ecauhyo, huel quizqui in inyollo, in innemiliz in chipahuacanemiliceque; yuhqui in chalchihuitl in teuxihuitl cuecuyocatica, tonatica in ixpan Tloque Nahuaque; yuhqui in xopalehuac quetzalli, in patlahuac, in huel yaque, in huitoliuhque tlalticpac in chipahuacanemiliceque in mitoa qualli inyollo⁵²⁶.</i></p>	<p>Hijo mío, muchacho mío, escucha la palabra; coloca, dibuja en tu corazón las breves sentencias que nos dejaron nuestros hacedores los viejos y las viejas, los que contemplaron, gozaron y cuidaron las cosas de la tierra. Aquí está lo que nos dieron a guardar, el <i>Huehuehtlahtolli</i>, lo que amarra uno, el cofre y la petaca.</p> <p>Andan diciendo que una vida pura es como una muy brillante turquesa, como un jade redondo y pulido y bien formado; sin mancha, sin sombra, bien ha brotado el corazón, la vida de los que la viven en pureza; como jade y turquesa está brillando, resplandeciendo en la presencia de Tloque Nahuaque; como anchas y verdes plumas de quetzal, hermosamente arqueadas sobre el suelo, así son los que viven en pureza, de quien se dice que tienen buen corazón⁵²⁷.</p>	<p>Hijo mío, muy amado. Nota bien las palabras que te quiero decir, y ponlas en tu corazón, porque las dexaron nuestros antepasados, los viejos y viejas, sabios y avisados, que vivieron en este mundo. Es lo que nos dixeron y lo que nos avisaron y encomendaron que lo guardásemos como en cofre y como oro en paño, porque son piedras preciosas muy resplandecientes y muy polidas, que son los consejos para vivir bien, en que ni hay raza ni mancha. Son muy limpios. Dixeron los que perfectamente vivieron en este mundo. Son como piedras preciosas que se llaman chalchihuites y zafiros muy resplandecientes delante nuestro señor, y son como plumas ricas muy finas y muy anchas y muy enteras que están arcoadas. Y tales son los que las tienen en costumbre. Llámanse personas de buen corazón⁵²⁸.</p>

Pongo este otro ejemplo para notar el uso de la metáfora de la ortiga para designar a la peste:

⁵²⁶ CF, fol. 93r & 93v.

⁵²⁷ Salvador Díaz Cántora, Huehuehtlahtolli. *Libro Sexto del Códice Florentino, Op. cit.*, 91.

⁵²⁸ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de nueva España, Op. cit.*, 570.

Náhuatl	Traducción libre de Sahagún
<i>Tlacatlé, totecuyoyé, Tloqueé, Nahuacayé, ca ye quitimaloa, ca ye quimotlamachtía, ca ye quimocuiltonoa, auh ca ye quitlamachtía in quahuitl in tetl in mozomaltzin in moqualantzin. In nelli mach in popocatoc, chichinauhtoc, in itech ticmotlalilía, in itech ticmopachilhuía, inic ipan ticmopixalhuía, in ipan ticmotzetzehuía in actal in ahuachio, auh inic itech ticmopachilhuía in atl cece in tzitzicaztli, in tlancolihqui⁵²⁹.</i>	Amo y señor nuestro, Tloque Nahuaque, ya se engrandece, se honra, se regocija, se glorifica tu ira en el palo y la piedra ⁵³⁰ , que encendidos, humeantes, pones, aplicas, esparces. Derramas sobre la caña fresca, y le acercas el agua fría, la ortiga ⁵³¹ , el diente curvo ⁵³² .

Ahora, veamos un ejemplo donde sobresale el uso de sinécdoques. Se encuentra en la primera oración a Tezcatlipoca del libro VI:

Náhuatl	Traducción libre de Sahagún
<i>Tlacatlé, totecuyoyé, a ca nelle axcan, ca ye yauh, ca ye polihui in macehualli, ca ye xaxamaca, ca ye ixpolihui in macehualli, in cuitlapilli in atlapalli, ca ye xamani ca ye teini in piltzintli in conetzintli, in aya quimomachitía, in tlalli in</i>	Amo y señor nuestro, en verdad se va ahora, perece el macegual; ya se dispersa, desaparece el macegual, la cola y el ala; ya se rompe, se quiebra el niño, el pequeñito, el que aún no sabe, el que juega con tierra y tepalcates en el suelo, el que está en su cuna ⁵³⁴ .

⁵²⁹ CF, fol. 2r.

⁵³⁰ 'Castigo', según Díaz Cíntora, en este caso especialmente se refiere a la enfermedad, peste y muerte. *Cfr.* Salvador Díaz Cíntora, Huehuetlahtolli. *Libro Sexto del Códice Florentino, Op. cit.*, 210; & Bernardino de Sahagún, *Doctrina cristiana*, en Miguel León-Portilla, *Coloquios y Doctrina cristiana (Diálogos de 1524 dispuestos por fray Bernardino de Sahagún)*, *Op. cit.*, oraciones, 17.

⁵³¹ La peste y el hambre.

⁵³² Bernardino de Sahagún, *Doctrina cristiana, Op. cit.*, oraciones, 17.

⁵³⁴ 'In quahuic onoc lit', 'los que yacen en madera'. Sinécdoque por nombrar el material en vez de la cosa. 'Cuna' sería 'in cozolco onoc'; CF, fol. II, 75v.

<i>tlapalcatl cololoa, in tlalli ixco ca, in quahuic onoc, in quauhtentoc; ca ye iexpolihui in tlatquitl in tlamamalli, in quauhtli, in ocelotl, in huehue, in ilama, in iyoloco cihuatl, in iyoloco oquichtli, in iyoloco tlapalihui; ca ye ixpolihui in matxin in motepetzin</i> ⁵³³ .	Desaparecen EL bulto y la carga, el águila y el tigre, el viejo y la vieja, la mujer madura, el hombre maduro, el trabajador; desaparece tu ciudad ⁵³⁵ .
---	---

Otro ejemplo en el que se nombra el todo con alguna de sus partes; en este caso se designa a la madre a través de la leche materna con que alimenta a su criatura:

Náhuatl	Traducción libre de Sahagún
<i>A mach oc commati in nantli in tatli in tlacachihuale, in tzone in izte, in huehue in ilama, auh in za nozo ac tehuanyolcatzin, in tetlatzin, mach oc commati in quen polihui in tlacachihuali, anca quen oquimotetzahuili in tenantzin, in italn ocochyayaticatca, in imetzpan quitlatlaliticatca, auh imemeyalotzin⁵³⁶, quemeca ic oquimotetzahuili⁵³⁷.</i>	No piensan tal aún sus progenitores, los fecundos, la madre y el padre, el viejo y la vieja, o aquellos que son simplemente parientes, la tía; el tío; no piensan aún cómo acaba su criatura, ¡pues cómo se espantaría la madre, la que le daba sus vueltas cuando dormía, la que lo colocaba sobre sus piernas, la que lo alimentaba! En verdad se espantaría ⁵³⁸ .

Sobre el uso de difrasismos, quizás la figura más distintiva de la retórica prehispánica en el centro de México, veamos este ejemplo:

⁵³³ CF, fol. 1v-2r.

⁵³⁵ Bernardino de Sahagún, *Doctrina cristiana*, *Op. cit.*, 15-17.

⁵³⁶ Literalmente, su líquido, su leche, por sinécdoque, su madre.

⁵³⁷ CF, fol. 9r.

⁵³⁸ Bernardino de Sahagún, *Doctrina cristiana*, *Op. cit.*, 37.

Náhuatl	Trad. Díaz Cíntora	Traducción libre de Sahagún
<p><i>Xitechitta in ti monahuan in timotahuan quen tamique, auh quen tinemi, catle toteyo, catle Cotoca, macihui in huehueixtihui techcauhtihui, ¿cuix inma imicxi quicauhtiaque, quitlatlaztehuaque? Auh xiquimitta in mocotoncahuan, in mohuilteccahuan in atle huel onchihuililo totecuyo, ca tlachahua.</i></p> <p><i>Auh tla nozo ac te, tla tetechpa tiquiz, tla titezon, tla titeizti, tla titlatocapilli, tla titecpilli, tla titlazotli, tla tipilli, za mixto mocpac timantinemiz, tiqueuhtinemiz</i>⁵³⁹.</p>	<p>Míranos a nosotros, tu madre y tu padre, cómo estamos, cómo vivimos; nada es nuestra fama, nuestro nombre, pues aunque los grandes que se fueron nos dejaron acá, ¿acaso también nos dejaron, nos echaron al irse, sus manos y sus pies? Mira asimismo a tus parientes y afines, que en nada les hace bien Nuestro Señor⁵⁴⁰, que pasan miseria.</p> <p>Aunque seas alguien, nacido de alguien, pelo y uña de alguien, hijo de señores criado en palacio, noble e ilustre, tienes que sostenerte y levantarte por ti mismo⁵⁴¹.</p>	<p>Mira qué vida pasamos yo y tu madre que no somos tenidos en nada, ni hay memoria de nosotros, aunque nuestros antepasados fueron grandes y poderosos. ¿Dexáronnos aquella potencia y grandeza? No, por cierto.</p> <p>Mira a tus parientes y a tus afines, que no tienen ser ninguno en la república, sino que viven en pobreza y como desechados. Y aunque tú seas noble y generoso y de claro linaje, conviene que tengas delante tus ojos cómo haz de vivir⁵⁴².</p>

Aquí notemos cómo la estera, la silla, designa el poder:

Náhuatl	Trad. Díaz Cíntora	Traducción libre de Sahagún
<p><i>Xiccaqui, ayac aquetzqui, ayac cuecuenotl, ayac cuecuech, anozo mitoa cuecuetz in otlatocat, auh ayac ilihuiztlacatl, ayac iciuhcatlacatl, ayac icihcani, ayac yollocamachal, ayac tlaxcoloani otecutlatocat, opetlapan oicpalpan catca</i>⁵⁴³.</p>	<p>Escucha: ningún soberbio, ningún vanidoso, ningún desvergonzado o disoluto ha reinado; ningún inútil, ningún apresurado, ningún impetuoso, ningún desbocado, ningún inepto ha gobernado, ha estado en la estera, en la silla⁵⁴⁴.</p>	<p>Mira, hijo, que ningún soberbio ni erguido ni presumtoso ni bollicioso ha sido electo por señor. Ninguno descortés, malcriado ni deslenguado, ni atrevido en hablar. Ninguno que habla lo que se le viene a la boca ha sido puesto en el trono y estrado real⁵⁴⁵.</p>

⁵³⁹ CF, fol. 90v & 91r.

⁵⁴⁰ Esta frase que conserva en la columna del mexicano, es suprimida por Sahagún en su versión castellana.

⁵⁴¹ Salvador Díaz Cíntora, Huehuetlahtolli. *Libro Sexto del Códice Florentino, Op. cit.*, 80.

⁵⁴² Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de nueva España, Op. cit.*, 567-568.

⁵⁴³ CF, fol. 91r & 91v.

⁵⁴⁴ Salvador Díaz Cíntora, Huehuetlahtolli. *Libro Sexto del Códice Florentino, Op. cit.*, 80 & 81.

El negro y el rojo, es decir la sabiduría, ofrecen un buen ejemplo que ilustra el binomio léxico:

Náhuatl	Trad. Díaz Cíntora	Traducción libre de Sahagún
<i>In tilli in tlapalli, in amuxtli in tlacuilolli, intoc innahuac ximocalaqui in yolizmatque in tlamatini</i> ⁵⁴⁶ .	Cuida del negro y del rojo, del libro y de la escritura, llégate a la presencia de los prudentes, de los sabios ⁵⁴⁷haz de tener mucho cuidado de entender los libros de nuestro señor. Allégate a los sabios y hábiles y de buen ingenio ⁵⁴⁸ .

El siguiente fragmento de un discurso dirigido a Tezcatlipoca muestra un difrasismo recurrente, el palo y la piedra por castigo:

Náhuatl	Trad. Díaz Cíntora	Traducción libre de Sahagún
<i>A can elle axcan ca tlacahua in moyollotzin, ca ticmonequiltía, auh ca itoloc in topan, ca oyocoloc in mictlan, in ilhuicac, ca otimecahualoque. A can elle axcan ca temo, ca momana in meeltzin in moqualantzin in ti-Tloque, in ti Nahuaque, ca hueya ca huecapanihui in quahuitl in tetl, in temuxtli in ehecatl, ca tlalpan aci in cocoliztli</i> ⁵⁴⁹ .	Ahora en verdad lo ha dispuesto así tu corazón, así lo quieres, ha sido decretado en lo alto, ha sido dispuesto en la región de los muertos, en el cielo. Estamos abandonados; ahora en verdad ha bajado, se extiende tu ira, Tloque Nahuaque, se engrandece y sube el palo y la piedra , la peste; llega a la tierra la enfermedad ⁵⁵⁰ .	¡Oh, señor, que habéis tenido por bien de desampararnos en estos días, conforme al consejo que vos tenéis así en el Cielo como en el Infierno!. ¡Ay dolor, que la ira y la indignación de vuestra majestad ha descendido en estos días sobre nosotros! Porque las aflicciones grandes y muchas de vuestra indignación nos han anegado y sumido, bien así como piedras y lanzas y saetas que han descendido sobre los tristes que vivimos en este mundo. Y esto es la gran pestilencia con que somos afligidos y casi destruidos ⁵⁵¹ .

⁵⁴⁵ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de nueva España*, *Op. cit.*, 568.

⁵⁴⁶ *CF*, fol. 180v.

⁵⁴⁷ Salvador Díaz Cíntora, Huehuetlahtolli. *Libro Sexto del Códice Florentino*, *Op. cit.*, 127.

⁵⁴⁸ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de nueva España*, *Op. cit.*, 655.

⁵⁴⁹ *CF*, fol. 1v.

⁵⁵⁰ Salvador Díaz Cíntora, *Oraciones, Adagios, Adivinanzas y Metáforas. Libro Sexto del Códice Florentino* (México: UNAM, 1995), 18.

⁵⁵¹ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de nueva España*, *Op. cit.*, 477.

Aunque los *huehuetlahtolli* comparten los rasgos esenciales de los que he hablado (tradicción, circunstancias de elocución, preceptos socioculturales y morales y la utilización de tropos estilísticos), también pueden clasificarse a partir de su contenido y temas ejes. Desde este punto de vista, los discursos se pueden dividir en cuatro clases:

- a) Los discursos teológicos
- b) Los discursos políticos
- c) Los discursos familiares
- d) Los discursos rituales

Los discursos teológicos son las oraciones o plegarias que usaban los indios para dirigirse a sus dioses. En ellos Sahagún intenta resaltar ciertas actitudes de quienes oraban para entender la religiosidad indiana con miras a la vivencia de la nueva fe. Tomemos como ejemplo una parte la extensa oración a Tezcatlipoca en tiempos de pestilencia para que la quitase, dicha por alguno de los sacerdotes en la que resaltan la humildad y el temor del dios⁵⁵²:

Náhuatl	Trad. Díaz Cántora	Traducción libre de Sahagún
<p><i>Tlacatlé, totecué, Tloqueé, Nahuaqueé, Yohuallé, Ehecatlé, a can elle ca axcan mixpantxinco niquiztihuitz, mixpantzinco nacitihuitz, mixpantzinco nitlacueyacxolhuitihuitz, nitlahuiltectihuitz in nimacehualli ananiqualli, in ayectli, a mazo melleltzin, mazo mozomaltzin ipan nia, auh manozo xicmonequilti in quenin toconmonequiltiz.</i></p> <p><i>A ca nelle axcan ca tlacahua in moyollotzin, ca ticmonequiltía, auh ca itoloc in topan, ca oyocoloc in mictlan, in ilhuicac, ca otimacahualoque. A ca nelle axcan ca temo, ca romana in meleltzin in moqualantzin in</i></p>	<p>Amo y señor nuestro, Tloque Nahuaque, Yoalli Ehécatl; ahora en verdad vengo a salir en tu presencia, me llego a ti con pasos torpes, vengo a ti de prisa, yo, plebeyo y malo; no vaya yo a incurrir en tu ira; no vayas a hacer lo que estás pensando.</p> <p>Ahora en verdad lo ha dispuesto así tu corazón, así lo quieres, ha sido decretado en lo alto, ha sido dispuesto en la región de los muertos, en el cielo. Estamos abandonados; ahora en verdad ha bajado, se extiende tu ira. Tloque Nahuaque, se engrandece y sube el palo y la piedra, la</p>	<p>¡Oh, valeroso señor nuestro, debaxo de cuyas alas nos amparamos y defendemos y hallamos abrigo! ¡Tú eres invisible y no palpable, bien así como la noche y el aire! ¡Oh, que yo, baxo y de poco valor, me atrevo a parecer delante de vuestra majestad! Vengo a hablar como rústico y tartamudo. Será la manera de mi hablar como quien va saltando camellones o andando de lado, lo cual es cosa muy fea, por lo cual temo de provocar vuestra ira contra mi, y en lugar de aplacaros temo de indignaros. Pero vuestra majestad hará lo que fuese servido de mi persona. ¡Oh, señor, que habéis tenido por bien de desampararnos en estos días, conforme al consejo que vos tenéis así en el Cielo como en el Infierno! ¡Ay dolor, que la ira y indignación de vuestra majestad ha</p>

<p><i>ti-Tloque-in ti-Nahuaque, ca hueya ca huecapanihui in quahuitl in tetl, in temuxtli in ehecatl, ca tlalpan aci in cocoliztli</i>⁵⁵³.</p>	<p>peste, llega a la tierra la enfermedad⁵⁵⁴.</p>	<p>descendido en estos días sobre nosotros! Porque las aflicciones grandes y muchas de vuestra indignación nos han anegado y sumido, bien así como piedras y lanzas y saetas que han descendido sobre los tristes que vivimos en este mundo. Y esto es la gran pestilencia con que somos afligidos y casi destruidos⁵⁵⁵.</p>
---	--	---

En la segunda oración a Tezcatlipoca donde le pedían riqueza para no vivir miserables, vemos la confianza en una divinidad providente y la fe en ella; también podemos observar cómo, a través de los vocablos con los que designan al dios, extraen sus principales atributos y éstos se incorporan en la columna castellana (valerosísimo, humanísimo, amparador, dador de vida, invisible y no palpable, señor de las batallas, defensor...):

Náhuatl	Trad. Díaz Cíntora	Traducción libre de Sahagún
<p><i>Tlacatlé, totecoé, Tloqueé, Nahuaqueé, Ipalnemoanié, Yoallé, Ehecatlé, totecoé, Titlacahuané, Yoatziné; a ca nelle axcan mixpantzinco ninoquetza, mixpantzinco naci in ti-Tloque in ti-Nahuaque, cententica ac cencamatica nimitznotza nimitzatzilía in ica in ipampa in cuitlapilli in atlapalli, in nentlacatl in aquimatinemi, in nennemi, in nencocho in nenmehua, in quinenquixtía in motlacatzin in moyohualtzin.</i></p> <p><i>A ca ticmocuilía, ticmocaquitía, a ca tlciahui, a ca tlaihiyohuía in macehualli umpa</i></p>	<p>Amo y señor nuestro, Tloque Nahuaque, Ipalnemoani, Yoalli Ehécatl, señor nuestro</p> <p>Titlacahuan, Yaotzin, ahora en verdad me pongo en pie ante ti, me llego a ti, Tloque Nahuaque, con breves palabras te llamo, te invoco a favor del pueblo, de la pobre gente, del que vive en la ignorancia, del que vive inútilmente, del que duerme y se levanta en vano, del que pasa en vano tus días y tus noches.</p> <p>Tú escuchas, comprendes, que se cansa, que se fatiga el macegual desde que brota en la tierra. Llagada está la</p>	<p>¡Oh, señor nuestro, valerosísimo, humanísimo y amparador! Vos sois el que nos dais vida y sois invisible y no palpable, señor de todos y señor de las batallas. Aquí me presento delante de vuestra majestad, que sois amparador y defensor. Aquí quiero decir algunas pocas palabras a vuestra majestad por la necesidad que tienen los pobres populares y gente de baxa suerte y de poco caudal en hacienda, y menos en el entender y discreción, que cuando se echan a la noche no tienen nada, ni tampoco cuando se levantan a la mañana. Pásaseles la noche y el día en gran pobreza. Sepa vuestra majestad que vuestros vasallos y siervos padecen gran pobreza, tanto cuanto no se puede escarecer más de que es grande su pobreza y</p>

⁵⁵³ CF, fol. 1v.

⁵⁵⁴ Bernardino de Sahagún, *Doctrina cristiana*, Op. cit., 15.

⁵⁵⁵ *Id.*, *Historia general de las cosas de nueva España*, Op. cit., 477.

<p><i>onquiztinemi in tlalticpac. Timalihui in icnopillotl, in icnotlacayutl in nentlacayutl; a ommonamiqui in iquechtlan in iquezpan pilcac, in itzotzomatzin; in umpa huallauh ehecatl, umpa quitqui, umpa quimalacachoa, umpa quimana; acanin moquixtla, nelli mach in toxomi, in huazomi inic quimixtemolitinemi in cochcayutl in neuhcayutl, cenquahuitl cemixtlahtl, mantiuh, ahviz nelle quitimaloa in cuitlaxcolpitzactli, itech motetecatinemi, itech icoyocatinemi in iehuayotzin; nelli mach in omizauhtinemi in cuicuiluhtinemi</i>⁵⁵⁶.</p>	<p>nobleza empobrecida, los huérfanos, los señores, los que en vano son señores, que no hallan un trapo que colgarse al cuello, a la cadera; allá donde va el viento, allá los lleva, por allá se los lleva dando vueltas; salen por dondequiera lastimados, heridos, buscando el sustento; traen hinchado el vientre que les gruñe pegado a la piel; andan enflaquecidos, espantando con los huesos⁵⁵⁷.</p>	<p>desamparo. Los hombres no tienen una manta con qué se cobijen, ni las ujeres alcanzan unas naos con qué se envuelvan y atapen sus carnes, sino algunos andrajos por todas partes rotos y que por todas partes entra el aire y el frío. Con gran trabajo y gran cansancio pueden allegar lo que es menester para comer cada día, andando por las montañas y páramos buscando su mantenimiento.</p> <p>Andan tan flacos y descaecidos que traen las tripas pegadas a las costillas, y todo el cuerpo repercutido. Andan como espantados en la cara y el cuerpo, como imagen de muerte⁵⁵⁸.</p>
--	---	---

Como adelantábamos, en esta primera parte de los discursos de carácter teológico, a nuestro autor le interesa investigar también las cualidades que los indios reconocen en su dios principal, *Tezcatlipuca*⁵⁵⁹:

Invisible, no palpable, valeroso, todo poderoso, humanísimo, amparador de todos, piadoso, misericordioso, nobilísimo, preciosísimo, benificentísimo, sabio, proveedor de todas las cosas, criador y hacedor de todos, señor y emperador de todos, capaz de penetrar los corazones y saber los pensamientos de todos los mortales, pero al mismo tiempo capaz de ira, indignación, de azotes lastimeros, enojo, de dar castigo y con colmillos despedazadores.

En el texto se descubre también que este dios principal tiene el poder de dar ‘todo contento, refrigerio, dulcedumbre, suavidad, riqueza y prosperidad a los mortales’⁵⁶⁰.

En cuanto a los discursos políticos, hemos de notar en ellos bastante menos cristianización en la parte castellana en comparación con los teológicos. Al parecer es en éstos y en los familiares

⁵⁵⁶ CF, fol. 5r-7r.

⁵⁵⁷ Salvador Díaz Cíntora, Huehuetlahtolli. *Libro Sexto del Códice Florentino*, *Op. cit.*, 25-29.

⁵⁵⁸ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de nueva España*, *Op. cit.* 481.

⁵⁵⁹ *Cfr. Ibid.*, 477, 478, 479, 481, 482, 485, 498, 499 & 500.

⁵⁶⁰ CF, lib. VI, cap. II, fol. 6r.

donde hemos de encontrar mayor fidelidad en la traducción libre que hace Sahagún con base en los textos en mexicano. Veamos el ejemplo en las palabras con las que el señor recién electo respondía a los oradores agradeciéndoles lo que le habían dicho⁵⁶¹:

Gran misericordia y liberalidad ha hecho nuestro señor en haber elegido al indigno y que no lo merece. ¿Por ventura quiere hacer experiencia de mí y viendo que no soy para este oficio lo dará para otro? Porque hay muchos que le llaman y cada día oran en su presencia, y lloran y con tristeza suspiran; tiene muchos amigos a quien él tiene conocidos muy bien. Veamos agora lo que querrá hacer. Ríase algún día de mis boberías nuestro señor Dios. Cuando quisiere tomará para sí su reino y dignidad, y me lo quitará a mí, y lo dará allá a donde sabe que conviene y le ruegan y demandan con ahínco. Ha hecho nuestro señor liberalidad y magnificencia conmigo. ¿Por ventura es como sueño? Hágase, pues, lo que manda y quiere nuestro señor Dios. Hágase asimismo lo que ordenaron y votaron los señores que me eligieron. ¿Qué ha visto en mí, como quien busca mujer diestra en hilar y en texer? Que cierto, no me conozco ni me entiendo a mí mismo, ni sé hablar a derechas dos palabras. Lo que puedo decir es que me ha sacado de donde vivía, entre el estiércol y suciedades. Por ventura no es para mí este estado en que me pone nuestro señor Dios, haciendo conmigo magnificencia y liberalidad. Por cierto conozco que me habéis hecho gran merced en lo que me habéis dicho. Por cierto he oído cosas dignas de ser notadas y muy encomendadas a la memoria, por ser muy preciosas y raras, así como piedras preciosas y zafiros, que son consejos de padres y madres que muy pocas veces se suelen decir, dignas de ser muy guardadas. Y ansí me conviene a mí tenerlas muy guardadas y estimadas todo el tiempo que viviere, y tenerlas he yo para mi consolación en mi pecho y para bordón de mi oficio en mi mano⁵⁶².

Estos discursos sugieren una cohesión social lograda, reflejan una sociedad que funciona y ha logrado sobrevivir gracias a la *tradicio* y las formas regulativas de la política heredada. Gracias a los *Huehuehtlahtolli* de orden político, podemos afirmar, junto con Juan Bautista Viseo, lo que sostiene en el prólogo a la edición del *Huehuehtlahtolli* sobre la importancia que tenía la elección de un gobernante en esta cultura. Bautista Viseo refiere el modo como el consejo, formado por los notables del reino, elegía al mejor para que fuera el gobernante, donde lo primero y más importante estaba en recordar las virtudes humanas y sociales que debía presentar el candidato (debía ser fuerte, osado, belicoso, limpio de costumbres, libre de vicios y, además, sabio, discreto y bien criado); ya después se proponían los nombres de los candidatos.

En los discursos políticos notamos las siguientes características:

1) El gobernante implora con humildad la asistencia divina para ser guía del pueblo:

¡Oh, señor nuestro humanísimo, amparador y gobernador, invisible y inpalpable! Bien sé que me tenéis conocido, que soy un pobre hombre y de baxa suerte, criado y nacido entre estiércol, hombre de poca razón y de baxo juicio, lleno de muchos defectos y faltas. Ni me sé conocer ni considerar quién soy. Habéisme hecho gran beneficio, gran merced y misericordia sin merecerlo yo, que tomándome del estiércol me habéis puesto en la

⁵⁶¹ CF, lib. VI, fol. 49r-50r.

⁵⁶² Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de nueva España*, Op. cit., p. 525.

dignidad y trono real. ¿Quién soy yo, señor mío? ¿Y qué es mi valor que me pongáis entre los que vos amáis y conocéis y tenéis por amigos escogidos y dignos de toda honra, y nacidos y criados para las dignidades y tronos reales? [...] ¿Cómo tengo que llevar esta carga del regimiento de la gente popular, que soy ciego y sordo, que aun a mí no me sé conocer ni regir?⁵⁶³

2) La autoridad es un servicio (el gobernante pide fuerza de ánimo y entereza para el ejercicio del gobierno ‘una carga que se lleva a costas’).

3) El gobernante había de intentar la máxima justicia durante su gestión.

4) El buen gobernante suplica el auxilio divino para no sucumbir ante las tentaciones del poder.

No permitais, señor, que yo descamine y eche por las montañas y por los riscos a los que tengo que regir, y llevar a costas, no permitas, señor, que se levante una guerra contra mí; no permitas que venga alguna pestilencia sobre los que tengo que regir porque no sabré lo que en tal caso tengo que hacer, ni por dónde tengo que guiar a los que llevo a costas⁵⁶⁴.

Cuando hablamos de discursos familiares nos referimos a aquellos que celebran algún acontecimiento importante en la vida de los indios, como el matrimonio, la preñez, el nacimiento de un hijo, etcétera. En el capítulo XXI un padre exhorta a su hijo a vivir la castidad, en el XXIII, trata de los casamientos de los naturales. Tomaremos el siguiente ejemplo donde el padre exhorta a su hijo a vivir en la castidad:

Náhuatl	Trad. Díaz Cíntora	Traducción libre de Sahagún
<i>Oc xiccaqui: manel nozo ic ipan ye qualcan in titlapaliuhcatiz, amo timiciuhcapoloz; manel monamic, monacayo, in itlan tinemiz, in itla tiaz in mahan tlaqualli, amo tiquiciuhcaquaz, quitoznequi, amo titlaelnemiz, amo ticmotequimacaz, zan ipan, zan ipan qualli in ticchihuaz; ach anozo nen muchihua</i>	Escucha aún: hazte hombre a su tiempo, no te acabes prematuramente; y aunque vivas con tu mujer, tu propia carne, ve con ella como con la comida, no comas de prisa, es decir, no vivas la lujuria, no te sirvas con exceso, mas hazlo con moderación; de otro modo es vano el placer que gozas, que experimentas al excederte, pues te dañas,	Nota, hijo mío, lo que te digo. Mira que el mundo ya tiene este estilo de engendrar y multiplicar , y para esta generación y multiplicación ordenó Dios que una mujer se usase de un varón, y un varón de una mujer; pero esto conviene se haga con templanza y con discreción ⁵⁶⁸ . No te arrojes a la mujer como el perro se arroja a lo que ha de comer; no te hayas a manera de perro en comer y tragar lo que le dan, dándote

⁵⁶³ *Ibid.*, 510-511.

⁵⁶⁴ *Ibid.*, 511-512.

⁵⁶⁸ Habla de virtudes, hacerlo virtuosamente no necesariamente tiene que ver con el cuidado en no caer en el exceso o defecto de la tradición náhuatl.

<p><i>tipaqui timomati in ticmotequimaca in paquiztli, ca ye timomictía, ca timohuitilía.</i></p> <p><i>Conitotihui in huehuetque, inic concauhtihui in tenahuatil: in ma zan timetl in omitzontequichichinque, amo ye tiyuhqui; in tilmatli paltic, in tlapactli, in cenca motequipatzca, in motetepatzca, ca iciuhca huaqui; no tiyuhqui in otoconmotetequimacac tlalticpacayotl; amo za tinentlacatl, auh azo cuel moyacacuitlapil pilcatinemi, titlanpixquitinemiz, tixonauhtinemiz, tipinehuatinemiz⁵⁶⁵.</i></p>	<p>te perjudicas. Los viejos lo andan diciendo, lo van dejando como norma: no seas como un maguey al que han raspado excesivamente, ni como una manta empapada, lavada y demasiado exprimida, fuertemente exprimida, que en seguida se seca⁵⁶⁶; pues así tú si te sirves con exceso del trato carnal; no seas no más un inútil que ande moqueando, agotado, en cuatro patas y descolorido⁵⁶⁷.</p>	<p>a las mujeres antes de tiempo. Aunque tengas apetito de mujer, resístete; resiste a tu corazón hasta que ya seas hombre perfecto y recio: Mira que el maguey, si lo abren de pequeño para quitarle la miel, ni tiene sustancia ni da miel, sino piérdese. Antes que abran al maguey para sacarle la miel le dexan crecer y venir a su perfección, y entonces se saca la miel. Desta manera debes de hacer tú, que antes que llegues a mujer crezcas y embarnezas y seas perfecto hombre. Y entonces estarás hábil para el casamiento y engendrarás hijos de buena estatura y recios, y ligeros y hermosos, y de buenos rostros. Y si por ventura destempladamente y antes de tiempo te dieres al deleite carnal, en este caso dixéronnos nuestros antepasados que el que así se arroja al deleite carnal queda desmedrado; nunca es perfecto hombre y anda descolorido y desainado. Andarás como cuartanario, descolorido, enflaquecido. Serás como un muchacho mocososo y desvanecido y enfermo, y de presto te harás viejo arrugado⁵⁶⁹.</p>
--	---	---

Por último, haré una rápida mención a aquellos discursos que, aunque pueden formar parte de los familiares, son rituales, así designo bajo este rubro a los que se dictaban en momentos importantes del ciclo de la vida, como el bautizo o la entrada al *Calmecac* o *Tepochcalli*. Veamos el ejemplo de las palabras de la partera en el día del lavatorio ritual:

⁵⁶⁵ *Ibid.*, 98r.

⁵⁶⁶ Naturalismo. La diferencia es que aquí las consecuencias no son morales sino sociales y políticas. En este ejemplo vemos cómo la consecuencia es ya no servir para el trato carnal y no tanto la ofensa a Dios. El reto de Sahagún es hacerlos entender el dolor de haber ofendido a Dios.

⁵⁶⁷ Salvador Díaz Cíntora, Huehuetlahtolli. *Libro Sexto del Códice Florentino*, *Op. cit.*, 98.

⁵⁶⁹ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de nueva España*, *Op. cit.*, 573-574.

Piadosísima señora nuestra que os llamáis Chalchihuitlicue, Chalchihuitlātōnac, aquí ha venido a este mundo este vuestro siervo, al cual ha enviado acá nuestra madre y nuestro padre, que se llama Ometecuhtli y Omecíhuatl, que vive sobre los nueve cielos, que es el lugar de la habitación destos dioses. No sabemos qué fueron los dones que trae. No sabemos qué le fue dado ante del principio del mundo. No sabemos qué es su ventura, con qué viene revuelta. No sabemos si es buena ni si es malo, qué tal es su mala fortuna. No sabemos qué daño o qué vicio trae consigo esta criatura, tomado de su padre y madre. Ya está en vuestras manos. Lavadla y limpiadla, como sabéis que conviene, porque en vuestras manos se dexa. Purificadla de la suciedad que ha sacado de su padre y madre, y las mancillas y suciedades llévelas el agua, y deshágalas, y limpie toda la suciedad que en ella hay. Tened por bien, señora, que sea purificado y limpiado y limpiado su corazón y su vida, para que viva pacíficamente y asegradamente en este mundo.⁵⁷⁰

Una vez que hemos descrito los rasgos esenciales de los *huehuetlahtolli* y los tipos de discursos en los que se pueden clasificar, me interesa retomar ahora la discusión inicial que planteábamos en este apartado: la puesta en duda del origen prehispánico de la antigua palabra: ¿son o no discursos tradicionales prehispánicos? o, en su defecto, ¿surgieron a partir de la interpretación de los frailes? Para contestar retomo la interesante distinción que ha hecho Lilian Álvarez de Testa entre los *huehuetlahtolli* del *Florentino* y los que publica fray Juan Bautista Viseo, en 1600, en el colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco:

Al contrastar los *huehuetlahtolli* recopilados en uno y otro *corpus* —nos dice Álvarez de Testa— se verá que sustentan dos muy diferentes tipos de moral, que en términos de la tradición occidental podríamos caracterizar como autónoma, en el primer caso, y heterónoma, del deber, en el segundo. En la primera, el sujeto se rige por su concepto del deber, que ha analizado y aceptado para sí mismo; en la segunda, leyes impuestas desde fuera rigen su comportamiento⁵⁷¹.

Para la autora, ésta es la base que le permite reconocer la mayor autenticidad en los *huehuetlahtolli* recopilados en el *Florentino*; sin embargo, lo importante está en la diferencia entre ambas concepciones morales, la occidental y la de los antiguos mexicanos. Esta última mantiene una mayor apertura al considerar al receptor del mensaje moral como un agente más libre de decidir por sí mismo. De ahí que el adoctrinamiento moral de los antiguos mexicanos no fuese prescriptivo sino *un discurso abierto*.

Estas pláticas no eran adoctrinamiento puro y duro, pues no eran máximas o lecciones que debieran memorizar los niños, asimilarlas acriticamente y hacerlas mecánicamente por parte de su respuesta ante la vida. El discurso se pronunciaba, tenía sentido *cuando ya distinguían, ya entendían*.⁵⁷²

⁵⁷⁰ CF, vol. II, lib. VI, fol. 149v-150r.

⁵⁷¹ Lilian Álvarez de Testa, *Op. cit.*, 42.

⁵⁷² *Ibid.*, 45.

Así, los discursos indígenas se distinguen de los cristianizados porque los primeros son exhortativos, pero dejan en libertad al agente moral de actuar o no actuar en consecuencia. En cambio, la moral prescrita por los segundos es más impositiva.

El concepto de retórica de Sahagún nace a partir de dos tradiciones culturales y retoma de ellas lo pertinente para su interés misional; es claro, por ejemplo, que, al recoger las pláticas de los ancianos, no pretendió una mera recopilación, con finalidad cronística, pensando que quizá serían un aporte a la historia de la orden franciscana, o de la Iglesia en México, cosa muy propia de los intelectuales de su tiempo. Sahagún buscaba, por encima de todo, la eficacia pastoral.

Pienso que Sahagún trata de ser lo más fiel a los *huehuetlahtolli* primitivos (a diferencia de Olmos y Viseo), manteniéndose cercano al núcleo de esta primitiva forma de ‘predicación’, cambiando, añadiendo o retocando quizás la versión castellana de los mismos por diversos motivos, claro, pero principalmente por motivos explicativos.

III.8 Sahagún y el tema de la idolatría en el *Códice Florentino*

La dificultad central para la comprensión del *Códice Florentino* es, quizá, el concepto de idolatría. Es este tema un tácito reconocimiento de la humanidad de los indios a la vez que límite tajante de la simpatía que Sahagún tiene hacia la cultura prehispánica. Al mismo tiempo, la idolatría de los indios es su más grande preocupación y lo que considera su deber combatir con todas sus fuerzas. Para entender el concepto de idolatría del seráfico será necesario comprender su contexto.

Los mendicantes del siglo XVI americano reconocieron la posibilidad de salvación en los pueblos indios y, como hemos dicho, especialmente Sahagún se dio a la tarea de encontrar la presencia de verdad en su cultura, que, aunque fuera ensombrecida y oculta, brillaba por *lumen naturalis* y podía conducir a los indios al encuentro con el Dios verdadero. La dificultad por iluminar y conservar lo bueno y verdadero no era poca, pues muchas cosas loables entre los indios aparecían también inficionadas de errores, causando confusión. Varios criterios pudieron haberse usado para discernir entre las formas de sabiduría que podían o no ser consideradas como preparaciones evangélicas o *semina verbi*, pero uno de ellos se consideró siempre: sólo podrían conservarse aquellas que no consintieran ninguno de los géneros de idolatría. De esta manera, la principal preocupación de Sahagún estaba, como apunta su prólogo al libro XII del *Códice Florentino*, ‘no en destruir y tiranizar a los naturales, sino alumbrarlos de las tinieblas de la idolatría e introducirlos en la iglesia católica para que informados en la religión cristiana “alcancen el reino de los cielos”’.

Ahora bien, la concepción de idolatría de Sahagún estaba influida, posiblemente, por autores como el jesuita José de Acosta (1540-1600), quien, en su *Historia natural y moral de las indias*, establece la acción del demonio como realidad histórica al afirmar la relación entre la idolatría y la soberbia demoníaca:

Es la soberbia del demonio tan grande y tan porfiada, que siempre apetece y procura ser tenido y honrado por Dios; y en todo cuanto puede hurtar y apropiarse a sí lo que sólo al altísimo Dios es debido, no cesa de hacerlo en las ciegas naciones del mundo, a quien no ha esclarecido aún la luz y el resplandor del santo Evangelio.⁵⁷³

La mentalidad medieval, fuerte influencia en el XVI novohispano⁵⁷⁴, solía atribuir al demonio no sólo la capacidad de tentar a los hombres, sino incluso de acecharlos, hacerlos caer en pecado y/o poseerlos⁵⁷⁵. De ahí que el diablo, a fin de cuentas, fuera visto como el último responsable de todos los géneros de idolatrías usados por los indios⁵⁷⁶. Acosta explica que:

[S]on dos los males que hace el demonio al idólatra: uno que niega a su Dios, según aquello: al Dios que te creó desamparaste; otro que se sujeta a cosa más baja que él, porque todas las criaturas son inferiores a la racional, y el demonio, aunque en la naturaleza es superior al hombre, pero en el estado es muy inferior, pues el hombre en esta vida es capaz de la vida divina y eterna. Y así por todas partes con la idolatría, Dios es deshonorado y el hombre destruido, y por ambas vías el demonio soberbio y envidioso, muy contento.⁵⁷⁷

Bajo esta cosmovisión, el demonio, el más soberbio de los seres, se enaltece a través de las acciones idolátricas de los indios, pues con ellas, a él dan gloria y a Dios, desprecio. El primer mandamiento de la Iglesia Católica pide amar a Dios, adorarlo y servirlo, de tal suerte que, según el Decálogo, la idolatría sería el único pecado que ofende *directamente* a Dios: 'Adorarás al Señor tu Dios y le servirás... no vayáis en pos de otros dioses'⁵⁷⁸.

'No vayáis en pos de otros dioses'. Con toda claridad, el dogma condena la creencia y veneración de otros dioses que sean el Dios verdadero. La Escritura recuerda constantemente este rechazo de los 'ídolos, oro y plata, obra de las manos de los hombres', que 'tienen boca y no hablan, ojos y no ven...'⁵⁷⁹. Estos ídolos vanos hacen vano al que les da culto⁵⁸⁰. Sin embargo, como he dicho,

⁵⁷³ José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias* (México: Fondo de Cultura Económica, 2006), lib. V, cap. I, 243.

⁵⁷⁴ Aunque disiento en algunos puntos de la interpretación univocista que asocia el XVI americano sólo con el pensamiento medieval, creo que es importante reconocer la fuerza de esta influencia durante el período histórico en el que nos encontramos: 'Los acontecimientos, durante la Edad Media, sólo adquieren sentido cuando se interpretan desde la Historia de la Salvación. Cada hecho, tanto natural como social, se transforma en un símbolo al ser percibido en función del horizonte teológico. Naturaleza simbólica que para comprenderla adecuadamente es indispensable referirla al esquema temporal de la salvación. Todo lo que sucede en la tierra sólo se vuelve significativo cuando se observa desde el cielo. La acción humana desde sí misma es absurda, carente de sentido', en Alfonso Mendiola, Bernal Díaz del Castillo, verdad romanesca y verdad historiográfica (México: Universidad Iberoamericana, 1995), 61.

⁵⁷⁵ Cfr. Mt VIII, 29 & Lc VIII, 26-33.

⁵⁷⁶ José de Acosta, *Op. cit.*, lib. V, cap. II, 245.

⁵⁷⁷ Cfr. *Ibid.*, lib. V, cap. I, 244-245.

⁵⁷⁸ Dt VI, 13-14.

⁵⁷⁹ Sahagún tiene un argumento escriturístico: 'Por relación de la Sagrada Escritura sabemos que no hay ni puede haber más Dios que uno, criador de todas las cosas, y gobernador y conservador de todas ellas, como arriba queda dicho: *Non est enim alius deus quam tu, cui cura est de omnibus* [...] síguese de aquí claramente que

siguiendo a Elsa Cecilia Frost, al llamarlos ‘endemoniados’, los frailes también reconocieron a los indios como seres humanos plenos, sujetos lo mismo de posesión demoníaca y tentaciones que de predicación y conversión, todas ellas actividades que requieren de agentes racionales y libres.

De manera muy especial llamó la atención a Sahagún la persistencia y el peligro de la idolatría e insistía en el gozo que les esperaba en el cielo a los que creían en Dios lo mismo que en la maldición que caería en ellos si no lo hacían:

[P]orque nunca habíais escuchado la reverenciada palabra de Dios, ni teníais el libro divino, la palabra divina. Nunca vino a llegar a vosotros su reverenciado aliento, palabra, del dueño del cielo, dueño de la tierra. Y desde entonces estáis ciegos, estáis sordos, como en el tiempo de oscuridad, en lugar tenebroso vivíais. Por esto no son muy grandes vuestras culpas. Pero ahora, si no queréis escuchar, el reverenciado aliento, la palabra de Dios mucho es lo que peligraréis.⁵⁸¹

Los indígenas que escuchaban la *palabra divina* traída por los españoles, recibían, junto con las palabras de salvación y esperanza, acusaciones por pecadores, idólatras o diabólicos. Hubiera sido muy sencillo para ellos ‘amalgamar’ los nuevos conceptos de la religión cristiana a su religiosidad tradicional como lo hicieron por años con los nuevos dioses de los pueblos conquistadores o de la manera en que respetaron la convivencia con los dioses de quienes practicaban oficios distintos o provenían de pueblos cercanos. Pero esta vez los conquistadores no sólo exigían la aceptación de su Dios, sino que lo proclamaban, con total inflexibilidad, como el único venerable, exigiéndoles a los indios, casi por completo, el rechazo de lo propio.

Los numerosos matices del nuevo mundo espiritual al que se enfrentaban de golpe llegaron a las vidas indígenas: una nueva experiencia subjetiva de lo sagrado, un nuevo concepto de eternidad, una nueva idea de alma, sentido de culpa y pecado⁵⁸². Al mismo tiempo, les llegó la amenaza de ser duramente castigados si volvían a sus antiguallas, lo mismo ancestrales que entrañables. Baste recordar lo dicho en las escrituras:

Graben estas palabras en lo más íntimo de su corazón. Átenlas a sus manos como un signo, y que sean como una marca sobre su frente. Yo pongo hoy delante de ustedes una bendición y una maldición. Bendición, si obedecen los mandamientos del Señor, su Dios, que hoy les impongo. Maldición, si desobedecen esos mandamientos y se apartan del camino que yo les señalo, para ir detrás de dioses extraños, que ustedes no han conocido.⁵⁸³

Huitzilopuchtlí no es Dios, ni tampoco Tlaloc, ni tampoco Quetzalcoatl; Cihuacoatl no es diosa’, en *CF*, Apéndice, lib. I, fol. 30r- 30v; *Historia general de las cosas de nueva España*, ed. cit., 116.

⁵⁸⁰ Cfr. *Sal* CXV, 4-5.8; *Is* XLIV, 9-20; *Jr* X, 1-16; *Dn* XIV, 1-30; *Ba* VI; *Sb* XIII, 1-15.19.

⁵⁸¹ Bernardino de Sahagún, *Coloquio de los Doce*, *Op. cit.*, B 1128-1144, 159-161.

⁵⁸² Cfr. Serge Gruzinski, *Op. cit.*, 187.

⁵⁸³ *Dt* XI, 18, 26-28.

Los indios, respetuosos de su tradición, tendían a volver una y otra vez a sus antiguas costumbres y, lo que es más, tenían grandes dificultades para aceptar los dogmas de la Iglesia, pues estaban acostumbrados a recibir consejos o exhortaciones para el bien moral y no normas impositivas.

La mentalidad de los indios no ayudaba para su conversión; a pesar de su aparente docilidad y mansedumbre⁵⁸⁴, escondían ídolos debajo de las imágenes cristianas y sus ritos idolátricos sobrevivían escondidos en las metáforas de sus cantos y poemas. Además de que, como hemos dicho, no compartían la noción de lucha entre el bien y el mal, ni la jerarquía de los seres, ni la linealidad del tiempo⁵⁸⁵; menos todavía creían en el castigo eterno (sólo tenían miedo al castigo temporal en el *tlalticpac*). Aun así, sentencia Sahagún en su *Historia*:

¡Oh, mucho más malditos y malaventurados aquellos que después de haber oído las palabras de Dios y la doctrina cristiana perseveran en la idolatría, y mucho más dignos de llorar los que después de bautizados y de haberse convertido a Dios tornan a hacer supersticiones, o idolatrar! Todos lo que tal hacen son hijos del Diablo y dignos de gran castigo en este mundo y en el otro de grande infierno.⁵⁸⁶

Con verdadero dolor por la pérdida de las ánimas, Sahagún se entrega al combate de la idolatría y a la lucha incansable por evangelizar a los indios de la mejor manera, cambiando su interior con afabilidad y paciencia. Nuestro fraile fue a la vanguardia, iniciando los métodos misionales y moderando el celo de los frailes, pues procuró que los misioneros apartasen a los indios de sus idolatrías mediante la argumentación y el estudio de la psicología religiosa, de modo que la idolatría desapareciera no sólo de la conducta exterior de los indígenas, sino también de su interior. Sahagún propugnó, pues, una refutación detallada de todos y cada uno de los errores en que estaban envueltos los indios, lejos de toda coacción y violencia⁵⁸⁷. Consecuentemente, opinaba que, después de los fundamentos doctrinales, había primero que hacerles entender los errores en que estaban. Es decir, que era inútil toda predicación si antes los indios no eran conscientes de sus engaños. Nuestro autor volvía a insistir en que los antiguos ritos y práctica idolátricos no eran tema exclusivo de los primeros años de la evangelización que podía darse por concluido. Bernardino pone en propia boca de los indios esta dificultad:

Nos hemos criado en la adoración, fe y servicio de estos dioses y a esto estamos habituados y lo tenemos impreso en nuestros corazones [...] ¿cómo podrán dejar los pobres viejos y viejas aquello en que toda su vida se han criado? [...] En lo que toca a nuestros dioses antes moriremos que dejar su servicio y adoración.⁵⁸⁸

Si la obra de extirpación había de ser completa y sólida:

⁵⁸⁴ Cfr. Toribio de Benavente, *Op. cit.*, 94ss.

⁵⁸⁵ Por esto mismo no podían dejar de creer en las supersticiones y los agüeros, pues no aceptaban un tiempo lineal en el que el futuro es imprevisible.

⁵⁸⁶ *CF*, ap. lib. I, fol. 31v; *Historia general de las cosas de nueva España*, ed. cit., vol. I, 117.

⁵⁸⁷ Me parece que aunque Las Casas haría lo mismo en 'teoría', Sahagún dio los elementos para poder trasladar este ideal a la misión práctica.

⁵⁸⁸ Bernardino de Sahagún, *Coloquio de los Doce*, *Op. cit.*, cap. VII, no. 154-155, 342.

no podía limitarse a la supresión externa de los cultos idolátricos, fuesen público u ocultos, y de cuanto fuese objeto o reminiscencia de esto. Era menester también remontarse hasta la fuente de los mismos. Por ello, al mismo tiempo que realizaban lo anterior los misioneros trabajaban también en convencer a los indios intelectualmente de la falsedad de sus dioses. Aun más, lógicamente hablando, éste era el fin a que iba encaminada toda la labor extirpadora.⁵⁸⁹

La dificultad estribaba en que la idolatría se encontraba indisolublemente ligada a aspectos vivenciales de los indígenas (festividades, costumbres familiares, principios de educación, etcétera); entrelazada como estaba a los aspectos psicológicos y emocionales de los indios la refutación de la idolatría no podía ser teórica⁵⁹⁰, sino en consonancia con la vida.

Debido a lo anterior, he querido concluir la exposición de este apartado revisando directamente los textos de Sahagún para entender cómo usa los recursos indios para tratar que los naturales hagan 'vida' el cristianismo. En los siguientes textos del *Coloquio de los Doce* y del *Códice Florentino* hemos de ver cómo retoma aspectos de 'retórica' de la antigua cultura, como son el uso de formas de cortesía y el interés por la corrección personal interior.

Como lo muestran la mayoría de los textos, los indios eran grandes oradores, que gustaban de los discursos floridos y de gran cortesía y delicadeza:

Náhuatl	Trad. Díaz Cántora	Traducción libre de Sahagún
<i>O ixquich in in nimitzonmaca, in noten in notlatol; inic ihuictzinco, xpantzinco ninoquixtia in totecuyo; azo cana tocontlatlazaz, ca ye tehuatl ticmati, yece ca nonequixtil nicchihua, o nochputzé, nopiltzé, cocotzé, tepitzé, tletic matcatzintli,</i>	Esto es todo lo que te ofrezco, mi voz y mi palabra; con ello cumplo ante Nuestro Señor; tal vez lo arrojes por ahí, pero ya lo sabes; yo cumplo así con mi deber, mi hija, niña, paloma, chiquita; queda tranquila, que te mantenga en paz	Esto que he dicho, hija mía, te doy para tu doctrina, para que te sepas valer. Y con esto hago contigo lo que debo delante Dios. Y si lo perdieres y lo olvidares, sea a tu cargo, que yo ya hice mi deber. ¡Oh, hija mía muy amada, primogénita palomita, seas bienaventurada y nuestro señor te

⁵⁸⁹ Pedro Borges, *Op. cit.*, 249.

⁵⁹⁰ El autor arguye al decir de los ídolos y falsos dioses que habían de destruirlos y detestarlos. Los indios tendrían que adorar solamente un Dios (ni de palo ni de piedra, sino único y verdadero Dios vivo) y sin matices expone que sus antiguos dioses y sus ídolos no eran más que auténticos demonios y los habían engañado. Es cosa de niños u hombres de bajo entendimiento, piensa Sahagún, atribuir a las criaturas características divinas, pensar que tienen poderes para dar bienes y librar a los hombres de los males criaturas inanimadas y corruptibles. Sin embargo, no duda en que el camino para convencerlos de sus errores está en la persuasión y la paciencia.

<i>ma mitzmotlamatcatlalili in totecuyo</i> ⁵⁹¹ .	Nuestro Señor ⁵⁹² .	tenga en su paz y reposo! ⁵⁹³
--	--------------------------------	--

Por ello, no era accidental que Sahagún propusiera un acercamiento lleno de cortesía y muy emocional para atraer a los indios al cristianismo y que así lo haya hecho en sus textos doctrinales. Lo demuestra la manera en que empieza el segundo salmo acerca de los mandamientos de la Santa Iglesia en su *Psalmodia Christiana*⁵⁹⁴:

Náhuatl	Trad. José Luis Suárez Roca
<i>In teuiutica titecpilli, in titlatocapilli, maxicmocui, ma ix ximuchichiua in tlacotlanqui, in anemiuhqui, in teuiutica quetzalteuximmacopilli, in mitzmomaquila in monantzi sancta Iglesia: macuilli teuiutica quetzalli, initechmani in vel xupaleoac, in vel iaque, in vel patlaoac, in vellamaucolli, inacan iuhqui neci.</i>	Tú, noble señor espiritual, tú, gran señor (espiritual), acepta (y) adórnate con el lindo, incomparable brazalete de turquesas y quetzales espiritual que te da tu santa madre Iglesia. Cinco preciosas plumas espirituales tiene muy verdes, muy puntiagudas, muy anchas, bien maravillosas; en ninguna parte se hallan iguales.

Sahagún introduce las fórmulas de cortesía que ha recogido de los textos indígenas en los sermones, cantos y oraciones que ha preparado para perfeccionar su conversión. Asimismo, retoma de ellos la tendencia al intimismo o interiorización de los indios y lo pone en uso principalmente en aquellos lugares donde trata el tema del pecado como ofensa de Dios o cuando se refiere a la corrección personal.

Náhuatl	Trad. José Luis Suárez Roca
<i>Amo anquimomaviztililia In iehoatzin nelli teutl tlatoani Ca ceca miectlamatli In ceioval in cemihuiatl anquichioa, Inic anquimoiolitlacahluia, Inic itlaueztzin iqualantzin ipa annemi: Cenca amotechcopa Amoioli tlacotzinotica. Ipapatzin oquivalmivali In ovaliacattiaque In imaceualtitzitua in españoles.</i>	No respetábais, a él, Dios verdadero, Señor. Porque muchas cosas, de noche, de día, hacéis, con las que le ofendéis, de modo que vivís en su enojo, en su cólera mucho, por causa vuestra, por los quebrantamientos en vuestro corazón. Por eso envió a los que vinieron, sus vasallos, españoles.

⁵⁹¹ CF, fol. 80r.

⁵⁹² Salvador Díaz Cíntora, Huehuetlahtolli. *Libro Sexto del Códice Florentino*, *Op. cit.*, 48.

⁵⁹³ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de nueva España*, *Op. cit.*, 558.

⁵⁹⁴ Bernardino de Sahagún, *Psalmodia christiana*, *Op. cit.*, 24-25.

Si bien los mexicanos estaban habituados a esforzarse en la corrección de sí mismos⁵⁹⁵ y consideraron ciertas ofensas a las divinidades, no entendieron nunca el concepto de pecado al modo cristiano⁵⁹⁶. El pecado entendido como ‘heridas para el corazón del dueño del cerca y del junto’, ‘ofensas al corazón de Dios’ o ‘disgustos en el corazón del dador de la vida’, era también una tentación del demonio, una falta personal interior y, por lo tanto, un daño para quien lo comete⁵⁹⁷. He aquí el punto interesante para Bernardino, pues el pecado entendido como mal en quien lo comete y ofensa a Dios hubiera sido muy difícil de transmitir de no ser por la predisposición que tenían los pueblos indígenas del centro de México debido al aspecto intimista de sus cultos religiosos⁵⁹⁸. Las adaptaciones en mexicano que hace Sahagún insisten en este matiz de interiorización: si el pecado sale del corazón del hombre, se sobreentiende que no se le concibe como algo meramente externo. Esto es muy propio de la preocupación de nuestro autor, con lo que los modos estilísticos que toma de la tradición náhuatl son muy bien aprovechados por él, sobre todo en cuanto retoma el concepto de ‘corazón’ como el lugar donde se traman las intenciones⁵⁹⁹.

Llegamos, con todo esto, al punto crucial del interés sahauntino: tratar de acceder al corazón de los indios para mover sus intenciones y no sólo sus actos externos hacia aquello que les haga mejores cristianos y así ganar la gloria eterna. Para comprender a profundidad el proyecto que aquí realizó es necesario considerar el análisis filosófico del *Códice Florentino*, y así adentrarnos en su concepción antropológica, de filosofía moral y retórica.

⁵⁹⁵ Baste saber que entendieron la noción de *tlatlacolli*, daño, estropicio, quebrantamiento para pecado y *neyolmelahualiztli*, enderezar los corazones a través de la retórica.

⁵⁹⁶ Aunque difiero de esta opinión, para López Austin, la noción de pecado no es cristiana, sino que existió a la manera de *in teuhltli in tlazolli* en la cultura mexicana antigua. Cfr. Alfredo López Austin, *The Myths of the Opossum: Pathways of Mesoamerican Mythology*, ed. & trad. Bernard R. Ortiz de Montellano & Thelma Ortiz de Montellano (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1993), 66.

⁵⁹⁷ El pecado ha de ser voluntario y libre y para ello requiere: a) advertencia (que el indio supiera lo que era malo por acción y por omisión), y b) consentimiento de la voluntad.

⁵⁹⁸ Cfr. Ana de Zaballa Beascochea, *Estudio histórico-crítico del libro Los coloquios de Bernardino de Sahagún* (Pamplona: EUNSA, 1991), 84.

⁵⁹⁹ Según la Iglesia Católica, el objeto, la intención y las circunstancias forman las ‘fuentes’ o elementos constitutivos de la moralidad de los actos humanos.

CAPÍTULO IV: DIÁLOGO FILOSÓFICO CON EL CÓDICE FLORENTINO.

RETÓRICA Y FILOSOFÍA MORAL

IV.1 Antropología y retórica en la evangelización sahaduntina

Llegados a este punto, sirva este capítulo para entender que los esfuerzos aparentemente dispersos de nuestro autor cobran sentido a partir de su interpretación antropológica de los indios del centro de México. Su concepción de lo humano será la clave para comprender mejor las peculiaridades de sus propuestas retóricas y de evangelización.

Como puede ya notarse en el capítulo anterior, Sahagún está abierto a una pluralidad de costumbres y normas político-sociales, a condición de que no estén en directa oposición con los dogmas básicos de la Iglesia Católica. De esta manera, el regimiento debe ser propio a cada cultura, dependiendo de una multiplicidad de factores que van desde lo climático⁶⁰⁰ y lo físico-biológico⁶⁰¹ hasta lo social, y lo mismo respecto a la retórica, la moral y la educación.

Para el franciscano, el hombre es un todo complejo. Esto puede notarse, por ejemplo, en que ahí donde otros sólo vieron bailes, colores y movimientos, él comprendió la relación de estas manifestaciones con los ritos religiosos de los indios⁶⁰². Fray Bernardino distingue que ningún elemento de análisis era puramente externo; incluso la concepción de estos pueblos de las propias facultades humanas parecían constituir un entramado interrelacionado en que todas

⁶⁰⁰ Cfr. *CF*, lib. X, fol 75r; *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit., vol. II, 924- 925: ‘Tomamos aquel estilo de criar los muchachos en nuestras casas donde los enseñábamos. Pero como no se ejercitaban en los trabajos corporales como solían y como demanda la condición de su briosa sensualidad, y también comían mejor de lo que acostumbraban de su república antigua, porque ejercitábamos con ellos la blandura y piedad que entre nosotros se usa, comenzaron a tener bríos sensuales y antender en cosas de lascivia, y así los echaron de nuestras casas’.

⁶⁰¹ *CF*, lib. X, fol 74 r; *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit., vol. II, 924: ‘Y no me maravillo tanto de las tachas y dislates de los naturales de esta tierra, porque los españoles que en ella habitan, y mucho más lo que en ella nacen, cobran estas malas inclinaciones; los que en ella nacen, muy al propio de los indios, en el aspecto parecen españoles y en las condiciones no lo son; los que son naturales españoles, si no tienen mucho aviso, a pocos años andados de su llegada a esta tierra se hacen otros; y esto pienso que lo hace el clima, o constelaciones de esta tierra’.

⁶⁰² Por ejemplo, sobre los ‘mitotes’, cfr. Alberro Solange, ‘El clero novohispano y la producción de símbolos identitarios: dos ejemplos tempranos’, en *Grañas del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XIII)*, ed. Enriqueta Vila Vilar & Carlos Alberto González Sánchez (México: Fondo de Cultura Económica, 2003), 555-573. ‘En efecto, en estos mitotes cada detalle tenía un significado preciso, en relación con el mito que respaldaba el sobrenatural reverenciado. Y ahí donde los españoles no veían más que una danza exótica, la coreografía, los pasos de los danzantes, sus actitudes, los colores con los que pintaban sus rostros y cuerpos [...] se declaraba en realidad la verdadera naturaleza del culto rendido’, 559.

ellas se coimplican, y de ahí la relación estrecha que ve el franciscano entre retórica y moral y entre los vicios, las virtudes y los oficios, entre la teoría y la praxis⁶⁰³.

Aunque la destrucción del mundo indígena fue inevitable por la incapacidad de los conquistadores de separar las sanas costumbres del contenido que consideraban idolátrico, fray Bernardino reconoce que el tipo de regimiento e incluso las costumbres no sólo pueden, sino que en general deben ser diferentes en cada cultura, pues responden a las necesidades propias de su gente⁶⁰⁴. Por ello, no todas las maneras de los antiguos mexicanos debieron ser descartadas por principio sin tomar en cuenta que eran parte de una cohesión socio-político-religiosa profunda⁶⁰⁵. El franciscano reconoce las pérdidas del indio, cuyo mundo es desmembrado durante la conquista española, e incluso parece reclamar que hayan sido despojados del todo de sus antiguas maneras y costumbres:

Buen tino tuvieron los habitantes de esta tierra, antiguos en que criaban sus hijos e hijas con la potencia de la república, y no los dejaban criar a sus padres, y si aquella manera de regir no estuviera tan inficionada con ritos y supersticiones idolátricas, paréceme que era muy buena, y si limpiada de todo lo idolátrico que tenía y haciéndola del todo cristiana, se introdujese en esta república indiana y española, cierto sería gran bien y sería causa de librar así a la una república como a la otra de grandes males, y de grandes trabajos a los que las rigen.⁶⁰⁶

Para el seráfico sería deseable que la manera de regimiento de esta gente indiana estuviera libre de idolatría para poder retornar a ella; de hecho, si fuese posible, infundirla de cristianismo sería una mejor manera de regir tanto para los indios como para los españoles que viven en América, porque esta tierra imprime grandes dificultades para quienes pretenden vivir virtuosamente debidas al 'clima y las constelaciones'⁶⁰⁷.

Para Sahagún, esta dificultad de discernir entre lo idolátrico y las sanas costumbres es muy difícil de salvar, pero no es imposible. A su juicio, el predicador, como el buen médico, puede llegar a ser *docto en el conocimiento de las medicinas y en el de las enfermedades* para aplicar a cada enfermedad la medicina contraria. Es deber del misionero conocer al indio profundamente para no eliminar por puro desconocimiento las diferencias y, en cambio, entenderlas y ordenarlas. Es esta apertura lo que lleva al fraile a una nueva concepción de hombre, que representará un cambio en la noción del indio que prevaleció entre los primeros misioneros.

⁶⁰³ Cfr. *CF*, prol. lib. X; *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit., vol. II, 855.

⁶⁰⁴ En la relación del autor digna de ser notada, que intercala Sahagún entre los libros X y XII, leemos: 'En lo que toca [a] que eran para más en los tiempos pasados, así para el regimiento de la república, como para el servicio de los dioses, es la causa porque tenían el negocio de su regimiento conforme a la necesidad de la gente'.

⁶⁰⁵ Cfr. Alfredo López Austin, *Hombre-Dios* (México: UNAM, 1986), 75.

⁶⁰⁶ *CF*, prol. lib. X, fol. 74r- 74v; *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit., vol. II, 855.

⁶⁰⁷ *Ibid.*

IV.1.1 EL VUELCO SAHAGUNTINO Y SU NOVEDOSA NOCIÓN DE HOMBRE

El interés misional descubre lo que a su vez será la fuente y el objeto del estudio sahaduntino: el corazón del indio. Tal vez por eso Sahagún no se detiene en discusiones en torno a la racionalidad de los naturales, tan en boga en su época y hasta siglos más tarde. Los franciscanos vieron siempre a un ser humano en el indio. Esto se puede constatar en la forma en que los primeros frailes saludaron a los naturales, invirtiendo la manera usual, pues no dijeron sois hombres como nosotros, sino: 'No somos más que "hombres mortales y pasibles como vosotros"'⁶⁰⁸. A Sahagún le interesa más el tema de la voluntad⁶⁰⁹ y todo aquello que provoque en el indio el amor a Dios y acreciente su capacidad para amarlo.

Para fray Bernardino, a los indios, también hijos de Dios y procedentes del tronco de Adán, es decir sus prójimos, había que amarlos como a todo ser humano⁶¹⁰. Certeza que evidentemente comparte con otros frailes —y no nada más de su Orden—; sin embargo, lo que verdaderamente lo distingue de otros como Motolinía se desprende de su concepción amplia del indio. Aunque mucho habían escrito los franciscanos sobre los naturales, tenemos ahora elementos para afirmar que Sahagún no continúa las viejas interpretaciones, sino que más bien recomienza preguntándose otra vez 'quién [nunca qué] es este indio que tengo delante'. Y su pregunta por el otro no se refiere a sus capacidades racionales ni humanitarias, pues esto le parece evidente⁶¹¹. Sahagún los considera seres humanos como otros cualesquiera; la única diferencia es que fueron engañados por Satán. Incluso es posible decir que si el demonio los persiguió y dominó con tanta fuerza es precisamente porque su alma tiene tanto valor como la de los otros y, por ello, los misioneros habrán de esforzarse por arrebatarlas. Sin embargo, Sahagún va más allá y se cuestiona sobre lo concreto y práctico: cuáles son sus costumbres, sus modos retóricos, sus normas sociales, su regimiento y otros rasgos que no por particulares le parecen accidentales.

⁶⁰⁸ Bernardino de Sahagún, *Doctrina cristiana*, *Op. cit.*, 79.

⁶⁰⁹ Aquí nos interesa resaltar el vuelco franciscano con respecto a la filosofía de tradición tomista. Rasgo que se resalta principalmente en Escoto, para quien el conocimiento práctico es superior al especulativo y la teología es práctica y no teórica. En cambio, para Tomás de Aquino, los saberes especulativos son más fundamentales que los prácticos porque su objeto es más amplio. Para Escoto, el saber práctico es más amplio porque supera una limitación especulativa que consiste en no poder alcanzar el conocimiento de Dios. *Cfr.* Juan Duns Escoto, *Ordinatio*, vol. I, prol. p. 1, q. única, no. 93, 57.

⁶¹⁰ 'De esta manera, se hayan dedicado mayor o menor espacio en sus escritos al problema, los frailes menores no dudaron de que, al encontrarse con los naturales, se encontraban con otros miembros de la familia humana, ocultos a sus ojos hasta ese momento por el secreto juicio de Dios y desconocedores de su palabra', en Elsa Cecilia Frost, *La historia de Dios en las Indias*, *Op. cit.*, 158-159.

⁶¹¹ *Ibid.*, 182.

Hay en nuestro autor cierta originalidad que no compartió con otros franciscanos: en su *Historia General* se vislumbra una noción de hombre que no privilegia su racionalidad⁶¹², sino que lo concibe como un compuesto complejo. Como este rasgo franciscano será resaltado principalmente por Escoto, conviene recordar que la biblioteca de Tlatelolco contó con ocho volúmenes de este autor y que es, de hecho, el autor con más libros en esta biblioteca. Para Juan Duns y el nominalismo posterior a él, el concepto de hombre se centra en el compuesto que lo constituye, no en la racionalidad que lo especifica. El planteamiento de la ley natural en Sahagún se da a la luz del compuesto y no de lo específico.

Acorde con esta influencia, *Sahagún considera que el indígena desvinculado de su lengua, de su cultura y, en general, de sus raíces, ha sido deshumanizado, vuelto a la barbarie*⁶¹³. Esto representa una noción del todo novedosa en relación al tratamiento del indígena americano. Bajo esta perspectiva, el ser humano está *íntimamente* ligado a su contexto, a su cultura y a su lengua. Esta nueva antropología tiene consecuencias prácticas dramáticas que explicarán el giro que Sahagún ha propuesto en el proyecto de evangelización que estamos estudiando. Para nuestro fraile, el hombre desarraigado se torna estéril, no da frutos; entonces, al arrancarlo de su tradición y cultura, se vuelve incapaz para la verdadera conversión. Ciertamente reconoce el esfuerzo de sus compañeros evangelizadores, pero reconoce también que no utilizaron el método adecuado. Sahagún piensa que no se conocía al indio y que, además, se le había despojado de su antigua cultura, por lo que, pese a todo esfuerzo, no pudo lograrse la verdadera conversión. Si en realidad se quería llegar al corazón de los indios, lo primero hubiera sido profundizar en la comprensión de su cultura.

Aunque con anterioridad se habían realizado esfuerzos por acercarse a los indios a través de su lengua, como ya comentamos, estos intentos demostraron ser insuficientes. Sahagún relata el poco éxito que tuvieron sus compañeros al evangelizar a los indios:

Por espacio de veinte años poco más o menos hubo grandísimo fervor en la conversión de estos infieles; con gran fervor los religiosos deprendían esta lengua mexicana y hacían artes y vocabularios della, con fervor predicaban y

⁶¹² Sobre estos debates en torno a la racionalidad o falta de racionalidad indiana baste recordar la famosa polémica de Valladolid que protagonizaron Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas. Cfr. Luis Aarón Patiño Palafox, *Ginés de Sepúlveda y su pensamiento imperialista* (México: Los libros de Homero. Colección Novohispania, 2007).

⁶¹³ 'La civilización azteca, sostiene Sahagún, estaba adaptada a las inclinaciones naturales de sus creadores. Por ello alcanzó gran virtud. Los españoles, en cambio, destruyeron el regimiento que el indio había laboriosamente edificado, aniquilaron su estructura social e intentaron reemplazarla por otra del todo distinta [...] Nadie puede sobrevivir, sin perderse, a la destrucción de su mundo cultural', en Luis Villoro, 'Sahagún o los límites del conocimiento del otro', en *Estudios de Cultura Náhuatl*, no. 25 (1995): 23.

administraban los sacramentos, enseñaban a leer y escribir y cantar y apuntar a los muchachos.⁶¹⁴

Años más tarde, haría una confesión radical: jamás haber ‘hallado cosa que aluda a la fe católica, sino todo tan contrario y todo tan idolátrico que no puedo creer que les haya sido predicado el Evangelio en ningún tiempo’⁶¹⁵.

Esta inconformidad frente a la supuesta evangelización dio a Elsa Cecilia Frost la posibilidad de detectar el vuelco de Sahagún frente a fray Toribio de Benavente ‘Motolinía’. Ella sostiene que:

En Sahagún nos encontramos con un proceso inverso al de Motolinía. Este partió de un indio pecador —por idólatra⁶¹⁶— para llegar al virtuosísimo indio cristiano⁶¹⁷, en tanto que fray Bernardino considera que ese indio cristiano es un engaño y que, en cambio, el viejo idólatra —a pesar de serlo— era virtuoso.⁶¹⁸

Parto de esta afirmación de Frost para ver cómo construye Sahagún, por medio de la retórica y la filosofía moral, esta nueva concepción del indio: admirable moralmente, virtuoso e incluso sabio antes de la Conquista y a pesar de la idolatría. Veremos cómo para el seguidor de Francisco los problemas llegaron con el despojamiento de *sus costumbres y maneras de regir*, queriendo *reducirlos* a la manera de vivir de España. Ahora no sólo se enfrentaban al pecado de la idolatría, sino a muchos otros derivados de la deshumanización acarreada por el intento malogrado de inculturación española.

La doble preocupación sahaduntina por la sociabilidad y religiosidad indiana como signos de humanidad denota la consecuencia antropológica que he subrayado: el ser humano está íntimamente vinculado con su entorno, su contexto. Sahagún resalta al compuesto sobre el acto primero racional de la persona humana. Quizás este punto quede más claro en mi exposición del último apartado de la tesis sobre la consideración sahaduntina de la afectividad del indio como punto de partida para su concepción antropológica integral.

⁶¹⁴ Bernardino de Sahagún, *Doctrina cristiana*, *Op. cit.*, 17.

⁶¹⁵ *CF*, lib. XI, cap. XIII, fol. 246v ; *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit., vol. III, 1150.

⁶¹⁶ ‘[B]ajaban bramando por las gradas abajo que parecían bestias encarnizadas, y estaba abajo en los patios grande muchedumbre de gente, toda como espantada, y decían todos ya vienen nuestros dioses, ya vienen nuestros dioses’, en Toribio de Benavente, *Memoriales*, *Op. cit.*, cap. XVII-XXIX.

⁶¹⁷ ‘Estos indios cuasi no tienen estorbo que les impida ganar el cielo, de los muchos que los españoles tenemos y que nos tienen sumidos, porque su vida se contenta con muy poco, y tan poco, que apenas tienen con qué vestir y alimentar [...] No se desvelan en adquirir ni guardar riquezas, ni se matan por adquirir estados ni dignidades. Con su pobre manta se acuesta, y en despertados están aparejados para servir a Dios’, en *Id.*, *El libro perdido* (México: CONACULTA, 1995), 162, no. 2.

⁶¹⁸ Elsa Cecilia Frost, *La historia de Dios en las Indias*, *Op. cit.*, 214.

Los indios se han vuelto ‘intolerables de regir y pesadísimos de salvar’⁶¹⁹. La causa es que las ‘maneras de regir’ propias de los indios, que respondían a su contexto determinado, les fueron cambiadas por otras ajenas, propias para otros hombres, dificultando no sólo su relación entre sí, sino también su relación con Dios.

Tras la caída de las grandes civilizaciones americanas, la pregunta por la barbarie de sus naturales cobra otro matiz, dado que la justificación de su sociabilidad sólo se erige sobre interpretaciones y no sobre hechos concretos. Son famosas las disputas e incluso el enfrentamiento de posturas extremas acerca de la capacidad de los indios para regirse por sí mismos, si bien es factible que estas controversias sobre su barbarie o bestialidad⁶²⁰ tuvieran su causa en discusiones políticas más que antropológicas⁶²¹.

Veamos si no las palabras del ideólogo imperial Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573):

Por lo que toca al modo de vivir de los que habitan la Nueva España y la provincia de Méjico ya he dicho que a éstos se les considera como los más civilizados de todos, y ellos mismos se jactan de sus instituciones públicas, porque tienen ciudades racionalmente edificadas y reyes no hereditarios, sino elegidos por sufragio popular, y ejercen entre sí el comercio al modo de las gentes cultas [...] cuánto se engañan y cuánto disiento yo de semejante opinión, viendo al contrario con esas mismas instituciones una prueba de la rudeza, barbarie e innata servidumbre de estos hombres. Porque el tener casas y algún modo racional de vivir y alguna especie de comercio, es cosa a que la misma necesidad natural induce, y sólo sirve para probar que no son osos, ni monos y que no carecen totalmente de razón.⁶²²

El criterio sesgado de Ginés de Sepúlveda consideró a los indios deficientes en prudencia y en dominio de sí mismos, culpables además de vicios antinaturales, mientras que, ante la misma realidad (aunque quizás desde un mejor punto de vista⁶²³), autores como Motolinía o Bernardino de Sahagún consideraron a estos mismos hombres como portadores de gran virtud.

⁶¹⁹ CF, lib. X, fol. 74r; *Historia general de las cosas de nueva España*, ed. cit., vol. II, 924.

⁶²⁰ Llama la atención que en cédula real (de 1538) Carlos I pida que los indios se pongan primero en policía humana para de ahí partir a la divina. Cfr. Richard Konezke, *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica 1493-1810* (Madrid: CSIC, 1953), vol. I (1493-1592), 186-187.

⁶²¹ Cfr. Lino Gómez Canedo, ‘¿Hombres o bestias? Nuevo examen de un viejo tópico’, *Estudios de historia novohispana*, no. 1 (1966): 28.

⁶²² Juan Ginés de Sepúlveda, *Op. cit.*, 109.

⁶²³ Motolinía y Sahagún estuvieron en contacto cercano con los indios, Ginés ni siquiera conoció América.

Sahagún los llama ‘devotísimos para con sus dioses’, ‘entre sí muy urbanos’, entre quienes había ‘cosas muy delicadas tocantes a las virtudes morales’ y cuya manera de ‘regir era muy conforme a la filosofía natural y moral’⁶²⁴. Sin embargo, los españoles, con su llegada:

Derrocaron y echaron por tierra todas las costumbres y maneras de regir que tenían estos naturales, y quisieron *reducirlos* a la manera de vivir de España, así en las cosas divinas como en las humanas, teniendo entendido que eran idólatras y bárbaros, perdióse todo el regimiento que tenían.⁶²⁵

Por su parte, Motolinía relata que:

El que enseña a el hombre la ciencia, ese mismo probeyó y dio a estos indios naturales grande ingenio y habilidad para aprender todas las ciencias, artes y oficios que les han enseñado, porque con todos han salido en tan breve tiempo, que en viendo los oficios que en Castilla están muchos años en deprender, acá en sólo mirarlos y verlos hacer, han muchos quedado maestros.⁶²⁶

De la misma opinión fue el dominico Julián Garcés⁶²⁷. En su carta dirigida al Papa Pablo III, en 1537, describe a los niños de los indios aprendiendo con gran facilidad las verdades de los cristianos, ‘que parece que se las beben’, incluso afirma que aprenden más presto y con más contento que los niños españoles, además de ser naturalmente más modestos y compuestos. Garcés habla de los indios de la siguiente manera:

Tienen los ingenios sobremanera fáciles para que se les enseñe cualquier cosa, son plenamente racionales y sus niños hacen ventaja a los españoles en ‘el vigor de espíritu’, en ‘más dichosa viveza de entendimiento y de sentidos’ y en todas ‘las obras de manos’.⁶²⁸

No hay, al parecer, ninguna razón clara para considerar inferiores a estos indios, de entendimiento vivo y sosegado, que vivían moral y virtuosamente. Seres humanos de igual valía que los españoles mismos⁶²⁹.

⁶²⁴ Los subrayados son míos.

⁶²⁵ *CF*, fol. 72r.

⁶²⁶ Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, *Op. cit.*, trat. III, cap. 12.

⁶²⁷ Obispo de Tlaxcala 1536-1539.

⁶²⁸ Citado en: Genaro García, ‘El clero de México durante la dominación Española, según el archivo inédito Archiepiscopal Metropolitano’, en: *Id.*, *Documentos inéditos y muy raros para la historia de México* (Porrúa, México², 1974), ap. 112, 507-518.

⁶²⁹ Es interesante la manera como cuenta Sahagún que los primeros doce afirmaron la igualdad entre indios y frailes: ‘También bebemos, también comemos. También morimos de frío, también padecemos calor, es decir, sólo somos hombres como vosotros’, en Bernardino de Sahagún, *Coloquio de los Doce*, *Op. cit.*, 103.

De cualquier manera y para esclarecer toda duda al respecto, el 9 de junio de 1537, con la promulgación de la bula *Sublimis Deus*, la Iglesia Católica definía su posición definitiva frente a la controversia sobre las capacidades indianas. El papa Pablo III declara que los indios son seres humanos plenos y, por ende, capaces de comprender y recibir la fe cristiana⁶³⁰.

Así las cosas y bajo el presupuesto de la igualdad humana, para la Iglesia Católica urgía combatir el señorío del diablo en América para rescatar las almas de los indios. El método de evangelización, sin embargo, debía de ser cuidadoso, pacífico, libre y voluntario.

IV.1.2 ¿PERSUASIÓN RETÓRICA O IMPOSICIÓN DE LA FE?

En la misión evangelizadora americana se encontraron dos tendencias, heredadas de la experiencia evangelizadora de los moriscos de Granada, iniciada en 1492⁶³¹: el método de la *tabula rasa* y la imposición de la espada y la cruz y el método de persuasión retórica.

Los medios persuasivos fueron preferidos sobre los impositivos casi siempre por la mayoría de los misioneros americanos. Así hicieron Sahagún, Bartolomé de las Casas y José de Acosta. Éste último explica que:

[E]sforzarse en quitarles por la fuerza la idolatría antes de que ellos espontáneamente reciban el evangelio, siempre me ha parecido, lo mismo que a otras personas de gran autoridad y prudencia, cerrar a cal y canto la puerta del evangelio, en lugar de abrirla como es su máxima pretensión.⁶³²

El Evangelio, las verdades de fe y la doctrina no se imponen, hay que respetar en la medida de lo posible los rasgos culturales de los indios, por lo que la nueva fe había de ofrecerse en relación con los modos de pensar y de sentir de los pueblos indígenas. El dominico Bartolomé de Las Casas (1484-1566) escribe que:

La Providencia divina estableció, para todo el mundo y para todos los tiempos, un solo, mismo y único modo de enseñarles a los hombres la verdadera religión, a

⁶³⁰ Citado en: Lewis Hanke, *La lucha por la justicia en la Conquista de América* (Madrid, Istmo, 1988), 522.

⁶³¹ Cfr. Antonio Garrido Aranda, *Moriscos e indios. Precedentes hispánicos de la evangelización en México* (México: UNAM, 1980).

⁶³² José de Acosta, *De procuranda indorum salute II* (Madrid: CSIC, 1987), 261.

saber: la persuasión del entendimiento por medio de razones y la invitación y suave moción de la voluntad.⁶³³

En general, así debió darse la pastoral americana, sin coacción para la fe⁶³⁴; más aún, creo que existió cierto intento por respetar las costumbres indianas. Tal como Sahagún, también Acosta sentencia la necesidad de respetar las costumbres de los indios que no se opongan a la religión o a la justicia sin caer en la exageración de transmitirles las costumbres y formas de vida europeas apresuradamente y sin conocimiento de las de su 'patria'⁶³⁵. Sin embargo, en la práctica y a pesar de que los misioneros aprendieron sus lenguas, también destruían su legado cultural: códices, templos, ídolos, etcétera. Dicha destrucción parecía inevitable, precisamente, por la dificultad de separar las sanas costumbres de su contenido idolátrico. Por eso, Bernardino de Sahagún reclama que los indios hayan sido despojados del todo de sus antiguas maneras y costumbres, lamentando que estas maneras morales y su regimiento no estuvieran libres de idolatría.

En este sentido cabe resaltar la interpretación sahaduntina, que, al describir con todo detalle la lengua, la religiosidad y la sociedad indiana, mostró la civilidad de los naturales antes de la conquista, aunque no así después de ella. Sin embargo, el que haya reconocido su civilidad previa, implica que ésta era una característica que les era propia y no les vino con el cristianismo ni las costumbres europeas (como quiere Motolinía), sino de su propia naturaleza.

La destrucción emprendida por los españoles ha dejado muy poco que pueda acercarnos a la cosmovisión indígena, mas el rescate de la lengua, que casi es el único que ha quedado, lleva a fray Bernardino hasta la reconstrucción de este imaginario que, presente aún en nuestros días y más allá de los anhelos misionales de Sahagún, sigue siendo el camino más seguro para conocer el corazón del indio.

Sin embargo, el objetivo de Sahagún no es una simple recopilación histórica, sino más bien el de conformar, tomando en cuenta la tradición indígena, un imaginario propio, la formación de una nueva *paideia* o *Bildung*, diferente a la del indígena precolombino que ya no existe y diferente también de la del indio desarraigado. El proyecto de Sahagún, basado en su concepción antropológica y usando como vía la retórica, es el de *fundar* una *paideia* para conducir al indio hacia su conversión auténtica y sincera. En ese sentido, su labor es novedosa y fundacional.

Entonces, si Sahagún escribe desde unas propias categorías y único contexto, desprende la pregunta de si es un traductor o un constructor. La respuesta es que Sahagún es las dos cosas:

⁶³³ Bartolomé de las Casas, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión* (México: Fondo de Cultura Económica, 1975), 65.

⁶³⁴ Cfr. Alonso de la Veracruz, *De dominio infidelium et iusto bello. Sobre el dominio de los infieles y la guerra justa*, ed. & trad. Roberto Heredia Correa (México: UNAM- Instituto de Investigaciones Filológicas, 2007).

⁶³⁵ José de Acosta, *De procuranda indorum salute II*, *Op. cit.*

reconstruye y construye, recupera e interpreta. Sin embargo, en este capítulo lo que queremos resaltar es precisamente el constructo, enfatizando el carácter literario-filosófico, más que el histórico-etnográfico, de la obra de Sahagún. Construcción que, precisamente, es lo que permite establecer un puente entre las dos culturas.

Al hablar de carácter literario me refiero al acto creador, más que creativo, de la obra sahumantina; es decir, rechazando la hipótesis de que el principal interés de Sahagún sea lingüístico o etnográfico, me interesa justificar su interés retórico-misional, que, al conjuntar lengua y religión, establece, al modo de San Isidoro de Sevilla, un *imaginario cultural*. De la tensión entre los conceptos de hombre, cultura y lenguaje que plantea, se erige su obra como un gran entimema, un argumento a favor de los indios, por un lado, y, por otro, como una edificación novedosa del imaginario mexicano.

No todo el pasado de los indios merecía ser destruido. De hecho, el *CF* está pensado para que las siguientes generaciones de evangelizadores no se lamenten por esta pérdida del pasado y tengan elementos para su misión:

Los misioneros de la segunda y tercera generación no tardaron en percatarse del error inicial [...] Según fueron transcurriendo los años y se fue constatando que, a pesar de la extirpación externa de la idolatría, el paganismo seguía vegetando en el interior del alma de los nativos, se legó a la conclusión de que para obtener la entera conversión de los indígenas era también necesario cambiar de táctica. En contraposición, pues, con los misioneros de los primeros tiempos, los posteriores se convencieron de que, antes de extirpar violentamente la idolatría, o al menos simultáneamente con ello, se imponía la necesidad de refutarles sus creencias, y para obtener esto había que comenzar investigando lo más profundamente posible sus concepciones religiosas'.⁶³⁶

La prontitud con que se puso manos a la obra sin conocer quizá suficientemente las concepciones religiosas de los indios y sus prácticas rituales impidió que se suprimieran muchas cosas que en realidad tenían carácter idólatrico, pero la indiscriminación con que se realizó la destrucción también terminó por destruir objetos que en el período subsiguiente hubieran prestado un valioso auxilio para desterrar precisamente la idolatría que más tarde comenzó a retoñar de nuevo. Además, a pesar de esta destrucción tan dolorosa e impresionante que sufrieron los templos, ídolos, manuscritos... de los indios, ellos no podían convertirse por la fuerza. Continuar la destrucción o vigilar que los indígenas no volviesen a la idolatría era sólo un comienzo para su conversión, mas no la garantizaba. Arrasar con lo idólatrico no entrañaba dificultades graves; conseguir el verdadero fin de las misiones, sí.

⁶³⁶ Pedro Borges, *Op. cit.*, 68.

Después de la remoción idolátrica, la conversión al cristianismo fue, en la mayoría de los casos, fingida, pues, no teniendo licencia para exteriorizar públicamente sus cultos, los indios satisfacían sus necesidades religiosas practicando sus ritos en el ámbito privado lo mismo que públicamente al sustituir sus antiguos cantos y altares por los nuevos. A Sahagún le preocupaba el rebrote idolátrico y el fingimiento de los naturales, cuyo cristianismo estaba destinado a declinar. En esta medida se interesó, como hemos visto, por la persuasión retórica. Ya he dejado ver esta especie de forcejeo que lleva a Sahagún a buscar un conocimiento exhaustivo de las costumbres de los indios a la par de la supresión de lo idolátrico.

De la lectura global de la obra sahaduntina inferimos su preocupación por la conversión genuina de los indios y sus métodos persuasivos. A sabiendas de las dificultades que implicaba la aceptación positiva de la fe, el fraile entiende que:

- 1) Arrasar con todo su pasado puede ser tomado como un aspecto bastante negativo del proceder de los misioneros, aunque pudiera representar la falsedad de los dioses indígenas que no se defendían de la destrucción; era también motivo para indisponer a los indios hacia el cristianismo. Usando este tipo de fuerza no puede imponerse la verdadera fe.
- 2) Los indios desinteresados y hasta deprimidos a causa de la humillación, la represión pública de sus antiguallas o en extremo dóciles, como dice Motolinía, tampoco podían ser verdaderamente convertidos.

Para entender la persuasión retórica en Sahagún hay que conceder algunos puntos particulares:

Toda comunidad posee opiniones aceptadas firmemente, creencias compartidas, presupuestos admitidos comúnmente, implícitos en sus modos de hablar y de conducirse, parte de sus usos y costumbres... Si lo que dicen los frailes no tiene que ver con ellas, resultan tan absurdas para los indios como las oraciones que les hacían aprender de memoria.

Recapitulando, queda claro que a los indios no se los puede convertir:

- a) Sin su consentimiento, por la fuerza.
- b) Si están deprimidos.
- c) Si los frailes no toman en cuenta sus creencias y su mundo de conocimientos previos.
- d) Sin considerar sus categorías epistemológicas y afectivas (si no están bien dispuestos en virtudes y disposiciones interiores de su alma y son inteligentes).

Llegados a este punto puedo decir que, a mi juicio, la principal aportación sahoguntina consiste en la reconstrucción del mundo afectivo de los indígenas a partir de los discursos, pues, además de permitirle establecer un puente de comunicación con ellos (por la dotación de recursos didácticos y retóricos que los indios ven con familiaridad), le permite aprovechar su fuerza espiritual y la educación moral que ya tenían tan arraigada.

IV.1.3 NATURALISMO, TEOLOGÍA, MORAL Y RETÓRICA, CLAVES DE LA OBRA SAHAGUNTINA

Para declarar las verdades de fe, la tradición cristiana ha recurrido siempre al uso de símiles y alegorías⁶³⁷. Hablar de plantas, animales, piedras o metales para explicar conceptos teológicos ha sido un recurso típico cristiano. En la Biblia encontramos frases como: ‘Mirad que yo os envío como ovejas en medio de lobos. Sed, pues prudentes como las serpientes, y sencillos como las palomas’ (Mt X, 16), ‘Yo soy la vid verdadera’ (Jn XV, 1-2) o ‘no te fíes nunca de tu enemigo, pues su maldad es como bronce que se oxida’ (Si XII, 10). De manera similar, los antiguos mexicanos se referían a sus dioses a través de metáforas y establecían analogías entre éstos y algunos animales o piedras preciosas con quienes compartían ciertas propiedades.

Como acabo de explicar en el apartado anterior, sin el uso de recursos didácticos y retóricos familiares a los indios, era imposible conseguir que se convirtieran. Por ello, es muy pertinente señalar esta coincidencia entre ambas culturas dando pie a remarcar la importancia del libro XI como herramienta para la predicación. Hay que recordar, sin embargo, que las cualidades atribuidas a los seres naturales en la tradición indígena —producto de su propia cultura— no eran las mismas que las de origen cristiano; así las cosas, había que indagar las primeras para que se pudiese enseñar en términos que fuesen comprensibles y asimilables para los indios.

Por ejemplo, en la *Psalmodia Christiana*, obra que contiene los cantares e himnos cristianizados en lengua náhuatl, que intentaban sustituir los antiguos, Sahagún usa la palabra *quetzal* no para referirse al ave, sino ‘excelencia’, lo mismo que *chalchihuitl* o ‘jade’ para hablar de lo valioso, o *cempoalxochitl*, no para nombrar la flor, sino denunciando su vinculación con los ritos sacrificiales antiguos⁶³⁸. Se trataba de usar la terminología y contexto indiano para la conversión y adoctrinamiento de los naturales. Por ejemplo, en el canto donde, con ocasión de la natividad de Jesús, Bernardino usa los términos *quetzaliztli* y *chalchihuitl* en el sentido expuesto:

Esmeraldas, verde jade, perlas, amatistas,
flama y resplandor donde el aire es claro.

⁶³⁷ Algunos ejemplos se pueden encontrar en Mt 12,33; Mt 13, 31-32; Lc 8, 4-15; Jn 15, 1-2.

⁶³⁸ Cfr. Bernardino de Sahagún, *Apéndice a la Postilla y Ejercicio Cotidiano*, Op. cit., XXI.

Aleluya, aleluya.
Maravillémonos de los preciosos ámbares como quetzal
de los jades preciosos que se esparcieron,
se dispersaron,
que cayeron en la tierra de Belén.⁶³⁹

No es raro, pues, que Bernardino quisiera transmitir a las nuevas generaciones de misioneros en América las atribuciones que los indígenas daban a animales, plantas y piedras de sus regiones naturales; de ninguna forma resulta ocioso hablar de un tigre que ‘anda y vive en las sierras y entre las peñas y riscos, y también en el agua. Es noble y dicen es príncipe y señor de los otros animales. Y es avisado y recatado, y regalase como el gato, y no consiente trabajo ninguno’⁶⁴⁰. O que el *cóyotl* es como un lobo, sagaz en acechar su caza y ‘tiene condiciones esquisitas: es agradecido’. Éstas y tantas otras recopilaciones similares hacen posible conocer la importancia y atributos que conferían los americanos a los seres naturales, y permiten a Sahagún escribir frases como la siguiente, de su *Apéndice a la Postilla*:

Esto es como la siembra de semillas, el soterramiento pues tu alma es el terreno de cultivo espiritual, y has de cuidar bien la mata de maíz espiritual, el ya dicho mantenimiento de los mandamientos divinos y la aceptación de las virtudes como modo de vivir. Pero en cuanto a los que sólo son pecados, los que sólo son yerbas, zacates, tapates, chicalotes ¡que no vayan a crecer, que no vayan a nacer las plantas, que no vayan a sazonarse!⁶⁴¹

El conocimiento de las propiedades de los seres naturales sirve, por un lado, para reconocer aquellas que, conservando un valor simbólico para estos pueblos, guardaban también reminiscencias idolátricas; y por otro, para recuperar las concepciones indianas en aras de hacer de la predicación una práctica más cercana. Por tanto, en la lucha a favor de la evangelización ‘inculturada’ de los indios, el libro XI cumple una función central: a partir de la reestructuración de la cosmovisión indiana propuesta, se puede predicar mejor la nueva religión, pues, al situar a cada ser en el lugar que le corresponde en relación a los demás seres del mundo, se contribuye a erradicar la idolatría.

Será también esta obra muy oportuna para darlos a entender el valor de las criaturas, para que no las atribuyan divinidad; porque a cualquier criatura que vían ser iminente en bien o en mal, la llamaban *téutl*; quiere decir ‘Dios’. De manera que

⁶³⁹ Cfr. Bernardino de Sahagún, *Psalmodia christiana*, *Op. cit.*, 415.

⁶⁴⁰ *CF*, lib. XI, fol. 1v; *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit., vol. III, 987.

⁶⁴¹ Bernardino de Sahagún, *Apéndice a la Postilla y Ejercicio Cotidiano*, *Op. cit.*, 147-149.

al Sol le llamaban téutl por su lindeza: al mar también, por su grandeza y ferocidad. Y también a muchos de los animales los llamaban por este nombre por razón de su espantable disposición y braveza.⁶⁴²

El seguidor del *Poverello* propone un giro a la vez radical y sutil, pues ahora los mismos seres con sus nombres y atributos tradicionales, a raíz del vuelco del *Florentino*, se ordenan e interpretan de una manera distinta. La estructura del *Códice*, muy probablemente —como ya hemos mostrado— sigue a Isidoro de Sevilla⁶⁴³ o a Bartolomé Anglico, en su categorización general, y a Plinio el Viejo, en el libro XI⁶⁴⁴, responde a un ordenamiento decreciente desde los seres: de las cosas divinas —y superiores—, a las humanas y, finalmente, a las naturales.

Además de ayudar a buscar en las realidades naturales el simbolismo de virtudes morales o elementos valiosos para la vivencia cristiana, el libro XI, como toda la *Historia* de Sahagún, contribuye también con sacar a la luz los vocablos de la lengua mexicana.

A este propósito [nos dice Bernardino] se hizo ya tesoro, en harta costa y trabaxo, este volumen [el libro XI] en que están escriptas en lengua mexicana las propiedades y maneras exteriores y interiores que se pudieron alcanzar de los animales, aves y peces, árboles y yerbas, flores y frutos más conocidos y usados que hay en toda esta tierra, donde hay gran copia de vocablos y mucho lenguaje muy propio y muy común, y materia muy gustosa.⁶⁴⁵

Pero el saber sobre la realidad natural americana no sólo era importante para conocer vocablos e identificar la idolatría, sino también en relación a la apreciación de los indígenas. La justa valoración de sus capacidades, según Bernardino, no podía darse sin el conocimiento de su tierra y sus circunstancias, pues las características del nuevo mundo ayudan mucho a la naturaleza humana a ser viciosa y ociosa, y muy dada a los vicios sensuales.

Las bondades de América y su naturaleza presentan mayores ‘tentaciones’, por así decirlo, ante los hombres (tanto indios como españoles), de manera que, como hicieran los antiguos mexicanos antes de la Conquista, son necesarias medicinas tales como la severidad, el castigo, la represión o la exhortación para combatirlos. Por ello, es necesario conocer el clima y la naturaleza de esta tierra, que afecta lo mismo a peninsulares que a indios⁶⁴⁶. Así, es posible concluir que el indio es igualmente capaz para la virtud que el español, quien a su vez es igualmente vulnerable ante las condiciones de las tierras americanas. Para no aceptar la

⁶⁴² CF, prol. lib. XI; *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit., vol. III, 983.

⁶⁴³ Vale la pena comparar las obras de Sahagún e Isidoro pues la coincidencia temática es notoria.

⁶⁴⁴ Sobre este tema se puede confrontar el interesante estudio de Ilaria Palmeri, *Op. cit.*

⁶⁴⁵ CF, prol. lib. XI; *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit., vol. III, 983.

⁶⁴⁶ Cfr. CF, lib. X, fol. 74r; *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit., vol. II, 924.

inferioridad de los indios americanos, Sahagún aboga por una disposición natural idéntica entre españoles e indígenas, y si acaso existiese entre ellos alguna deficiencia o inclinación al vicio, se debería a cuestiones geográfico-climáticas y no fisiológicas y sería combatible pedagógicamente.

Además de estas cuestiones, hay otro punto interesante que ya he planteado y que es pertinente recordar ahora. Se trata de la distinción que hace Sahagún en el libro IV entre los *tonalpouhque* y los *genethliaci*, aceptando las costumbres de los primeros y condenando las adivinaciones de los segundos. Es decir, en cuestiones de astrología, el leonés no ve ningún problema en la práctica de quienes fundan su pronóstico en el comportamiento de los cuerpos naturales y, en general, en la observación de los fenómenos de la naturaleza⁶⁴⁷. Nuestro autor condena las supersticiones y agüeros por ir contra la libertad que se necesita para vivir cristianamente, pero no la astrología fundada en lo natural, ciencia que no interfiere con la empresa evangelizadora. Resalto este punto porque me parece crucial para notar el interés de Sahagún por no hacer *tabula rasa* de todo lo indiano en su proyecto evangelizador, sino, al contrario, utilizarlo de plataforma para ello, siempre y cuando fluya de la naturaleza, reflejo de lo divino.

Como hemos apuntado, el naturalismo en la obra de Sahagún tiene varias aristas. Lo primero que salta a la vista es su vena franciscana: para él, igual que para el de Asís y sus seguidores, los seres naturales y su disposición constituyen un espejo por el que podemos acceder al conocimiento de Dios; por eso los textos naturalistas del *Códice Florentino* resultan fundamentales para su proyecto doctrinal. Pero, además, también son fundamentales para su defensa de un indio capaz, física y psicológicamente, de adquirir plenamente la virtud moral, es decir, que es susceptible de aprender a ser virtuoso⁶⁴⁸ y vivir una vida cristiana. Desde esta perspectiva, el libro XI, que contiene la mayor parte de estos textos naturalistas, se convierte en herramienta indispensable para la cristianización de los indios, pues ayudará a los evangelizadores a dotar a la realidad natural indiana de un nuevo sentido, situando a los seres inertes, animales y plantas⁶⁴⁹ al final de la cadena de los seres, volviéndolos no deificables. Además de reunir material discursivo a través de ejemplos, analogías y simbolismos cercanos a los indios. Con todo ello, el franciscano puede proponer una evangelización cruzada, vía la persuasión retórica, que usa de estos símiles y metáforas al modo de Juan Gil de Zamora, pues, como vimos, el indio es apto para ello, ya que su

⁶⁴⁷ Incluso dice en el *Códice Florentino*, tras explicar las tres maneras de contar que usaban los naturales, que quienes compusieron las ruedas con que cuentan 'las, semanas, meses, años, etcétera eran filósofos naturales al modo de Aristóteles y Platón'; y llega más allá en su defensa cuando afirma que 'una cosa tan buena y de tanto primor y verdadera, que estos naturales tuvieron, no es razón de reprobarla, pues sabemos que todo bien y verdad, quienquiera que lo diga, es del Espíritu Santo', en *CF*, Apendiz., lib. IV, fol 77r; *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit., vol. I, 423.

⁶⁴⁸ Como apunta Aristóteles, se puede aprender a ser virtuoso siempre que no se esté incapacitado para ello; *cfr. Ética Nicomaquea*, 1099 b 9-30.

⁶⁴⁹ Este nuevo ordenamiento de lo natural haría posible que los indios entendieran que no pueden alabar ni rendir culto a los seres imperfectos e inferiores.

inclinación al vicio no es ontológica, sino provocada por situaciones exógenas, tales como el clima de América. Si la evangelización ha sido deficiente no es por causa de los indios, sino por errores de los evangelizadores. He aquí entonces, en el libro XI, una herramienta más que da Sahagún para tratar de corregirlos.

IV.2 RETÓRICA Y FILOSOFÍA MORAL EN EL PROYECTO EVANGELIZADOR DE SAHAGÚN

IV.2.1 LA RETÓRICA COMO MEDICINA: LOS HUEHUETLAHTOLLI COMO INSTRUMENTO DE EVANGELIZACIÓN

Acorde con una ética estrechamente vinculada a la divinidad, Sahagún habla del bien moral en términos de salud y santidad. Es decir, sigue una ética cuyo objetivo es proteger los espíritus humanos de la degradación y la contaminación, llevándolos por el contrario a restaurar su unión con la divinidad, a alcanzar el sumo bien⁶⁵⁰. Comienza diciendo, en el prólogo general de su *Historia* que:

El médico no puede acertadamente aplicar las medicinas al enfermo [sin] que primero conozca de qué humor, o de qué causa proceda 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 [y porque] los predicadores y confesores médicos son de las ánimas, para curar las enfermedades espirituales conviene [que] tengan experiencia de las medicinas y de las enfermedades espirituales.⁶⁵¹

Por supuesto, Sahagún se refiere a la idolatría⁶⁵² que —desde su perspectiva— era la enfermedad más preocupante de entre todas las que sufrieron los indios⁶⁵³. Para conocer y combatir esta

⁶⁵⁰ Aunque se trata de un estudio sobre los Estados Unidos de América y las Filipinas, podría ser interesante confrontar el texto de Kristin Vasquez *et al.*, 'Cultural variation and similarity in Moral Rethorics: Voices from the Philippines and the United States', *Journal of Cross-Cultural Psychology* 32, no. 1 (2001): 93-120. También cabe señalar que como veremos más adelante, lo mismo que el cristianismo, la retórica náhuatl (con sus peculiares diferencias) echaba mano de imágenes referentes a la suciedad y la contaminación para denunciar el desequilibrio humano y cósmico que podríamos, si forzamos un poco sus propias concepciones, llamar 'el mal'. *Cfr.* Louise Burkhardt, *Op. cit.*, 87-110.

⁶⁵¹ Esta cita de Sahagún aparece prácticamente en todos los trabajos que sobre él hay publicados, sin embargo, la relación con la retórica que aquí quiero enfatizar ha sido casi siempre soslayada.

⁶⁵² Para aclarar el concepto de idolatría, su gravedad para la Iglesia Católica y la consecuente preocupación de Sahagún, se pueden consultar los siguientes pasajes bíblicos: *Dt* VI, 13-14; *Lc* IV, 8; *Sal* CXV, 4; *Is* XLIV, 9-20; *Jr* X, 1-16; *Dn* XIV, 1-30; *Ba* VI; *Sb* XIII, 1-5. 19; *Mt* VI,24; *Ap* XIII-XIV; *Ef* V, 5; *Gal* V, 20.

‘enfermedad’, inicia esta ardua labor de recolección de discursos e información pertinente de la que he tratado. En este sentido, es importante subrayar que son los discursos lo que le interesa y no los hechos históricos; no va a escribir una crónica⁶⁵⁴, sino un compendio literario (comentado) de la antigua cultura. Pero, ¿por qué le interesan los discursos, la palabra del indio? Como he dicho ya, con la destrucción de todos los signos religiosos y espirituales de los antiguos mexicanos, los frailes se privaron de los medios para penetrar en las concepciones religiosas de los indios; quedaba, exclusivamente, la palabra como única fuente que pudiera considerarse primaria. A Sahagún le interesa ingresar a este mundo para conocer la cultura y conseguir un referente que haga posible la comunicación con los indios.

En la obra sahumantina, la retórica parece ser esa medicina que necesita el idólatra precisamente por idólatra, no por bárbaro. Se lo puede convencer por medio de la razón para ciertas cosas, mas en el caso de la fe esto no basta. En dicho caso es necesario echar mano de todo cuanto es ‘humanamente’ posible. El uso de la retórica para persuadir a los naturales es ya de por sí una apología indiana, pues no sólo conviene usar los medios de la poética, es decir, la plástica, la imagen, etcétera, sino también la palabra aderezada por la retórica, donde confluyen lo cognoscitivo y lo emotivo, los razonamientos lógicos y otras ‘razones’, las del corazón. Como dice Pedro Borges:

[E]n vano se hubieran afanado cuantos sentían recaer sobre sí la responsabilidad de la empresa misional de Indias en buscar el modo más apto para inculcar en los indígenas el cristianismo si de ante mano, o simultáneamente, no se hubieran esforzado por adquirir un elemento de juicio del que inicialmente carecían, se trataba de un elemento base fundamental de toda la complicada labor de cristianización que sobre la conciencia del indio pretendían ejercer los frailes, era el conocimiento del alma y corazón de aquellos a quienes aspiraban cristianizar, penetrar espiritualmente.⁶⁵⁵

Como hemos visto ya, esta metáfora de la retórica como remedio de una enfermedad del alma tiene hondas raíces clásicas, por lo que es posible suponer las principales referencias occidentales que Sahagún tiene en mente al proyectar este interés. Sin embargo, también la relación —cabe aclarar, no metafórica— también existía entre los antiguos mexicanos antes del siglo XVI.

⁶⁵³ Vicios como la ‘borrachera’ y pecados como la infidelidad (la carnalidad) o el hurto.

⁶⁵⁴ Cfr. Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* (México, Porrúa, 2004).

⁶⁵⁵ Cfr. Pedro Borges, *Op. cit.*, 57.

Sahagún recibe, como ya he sugerido, la influencia de las cátedras gramaticales de la Universidad de Salamanca y hereda de Isidoro de Sevilla⁶⁵⁶ el paradigma del *Florentino*. Para el sevillano, la retórica consiste en ‘la elegancia y recursos de la propia elocuencia, imprescindible en los asuntos civiles’⁶⁵⁷. El propio Isidoro explica por qué es imprescindible ‘la ciencia del buen decir’ en los asuntos civiles, a saber, ‘para persuadir lo justo y lo bueno’⁶⁵⁸. De manera que el hombre pleno (bueno y justo) es también un buen orador.

Pero, como hemos comentado ya, el afán sahoguntino también puede explicarse por influjo del renacimiento ciceroniano⁶⁵⁹ y su énfasis en los discursos. Cuando Cicerón habla de la imitación del orador, sugiere:

Si podemos imitemos a aquellos que aunque carezcan de toda dolencia, no se contentan con una casi buena salud, sino que adquieren fuerzas, músculos y sangre, y aun cierto atractivo aspecto; si no podemos, imitemos a aquellos que tienen una salud inquebrantable.⁶⁶⁰

Preocupado por devolver la salud al ‘enfermo’ indiano, Sahagún propone la aplicación de una medicina específica para corregir las desviaciones del alma, sin negar que esta cultura, de hecho, pudiera entrever por sí misma este camino hacia la plenificación de sus hombres. Bernardino recurre al uso del mismo instrumento que los indios usaron en su infidelidad: la retórica. De manera que el *Códice Florentino*, en su afán pedagógico, no sólo logra mostrar las enfermedades espirituales del indio a través de sus propios discursos, sino también las medicinas⁶⁶¹. Lo dice el propio Sahagún, alabando las maneras de hablar y persuadir al comportamiento moral que estos naturales tenían en tiempos de su infidelidad:

Náhuatl	Trad. Díaz Cíntora	Traducción libre de Sahagún
<i>Ic caxtollí onnahuí capítulo, uncan mitoa in quenín, iquac</i>	Capítulo décimonoveno donde se dice cómo, ya que	Capítulo XIX que en acabando el padre de exhortar a la hija, luego

⁶⁵⁶ Cfr. Isidoro de Sevilla, *Op. cit.*

⁶⁵⁷ *Ibid.*, I, 1, 2.

⁶⁵⁸ *Ibid.* I, 1, 353.

⁶⁵⁹ ‘Desde cierto punto de vista, la historia de la retórica en el Renacimiento es el relato de la recuperación de los textos clásicos y de la integración de la retórica clásica en la educación y las prácticas de la época’, en John Monfasani, ‘Humanism and Rhetoric’, en *Renaissance Humanism, Foundations, Forms, and Legacy* (Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1988), vol. III, 171-235.

⁶⁶⁰ Cicerón, *De optimo genere oratorum*, en *Obras Completas, Op. cit.*

⁶⁶¹ La medicina, es decir, la retórica, ya se utilizaba en tiempo de la infidelidad de estas gentes, nos dice Sahagún acerca del Calmécac en el libro III, 39 del *Códice Florentino*: ‘muy bien se les enseñaba la buena palabra, el recto discurso’. Sin embargo, la aplicación de esta herramienta persuasiva se sujeta ahora a la verdad revelada.

<p><i>oontlato teta, niman yehuatl tlananquiliaya in tenantzin, auh cenca yamancatlatoltica quilhuiaya in imichpuch inic huel quipiaz, inic huel iitic quitlaliz in itlatol in itatzin, huellazotli necuiltonolli ipan quimatiz. Auh quilhuiaya in quenin huel nemiz, in quenin moquetzaz, in quenin tlatoz, in quenin teittaz, in quenin nenemiz, auh in quenin amo quimocuitlahuiz in tenemiliz ihuan in quenin amo techicoitoz. Inin tlatolli occenca huel neyollotitotilozquia intla ic temachtiloni, ca cenca qualli in tlatolli, tel mocuecuezpaz in tlein amo monequi; cenca intech monequi in tellpupuchti in ichpupuchti⁶⁶².</i></p>	<p>había hablado el padre, entonces contestaba la madre y con muy blandas palabras decía a su hija cómo había de guardar, de poner en su corazón la palabra del padre, que era preciosa y que con ella sería feliz; decíale cómo había de vivir bien, cómo había de ponerse en pie, de hablar, de mirar, de caminar, y cómo no había escudriñar vidas ajenas ni murmurar. Es discurso que valdría la pena meditar⁶⁶³ y aprender, de muy buenas palabras para corregir lo que no se debe hacer, muy necesario para los muchachos y las jóvenes.</p>	<p>delante del toma la madre la mano, y con muy amorosas palabras la dice que tenga en mucho lo que su padre la ha dicho y lo guarde en su corazón como cosa muy preciosa. Y luego comienza ella a disciplinarla de los atavíos que ha de usar y de cómo ha de hablar y mirar y andar, y que no cure de saber vidas ajenas, y el mal que de otros oyere nunca lo diga. Más aprovecharían estas dos pláticas dichas en el púlpito, por el lenguaje y estilo que están, mutatis mutandi, que muchos sermones a los mozos y mozas.</p>
--	---	---

La retórica fue, de hecho, el modo más radical y eficaz de persuadir a las buenas acciones entre los antiguos mexicanos. Para ellos, los discursos no eran sólo palabras. Eran aprendidos de generación en generación y, al darles vida con la voz, se convertían en rituales sagrados.

Además del estudio de las cualidades religiosas del indio⁶⁶⁴, Sahagún incluye también el estudio de sus modos persuasivos. Vemos, por ejemplo, que *los indios se persuaden más por afectos que por puras razones*. Sin embargo, el uso de exclamaciones, figuras e imágenes que provocan afectos no son ni ornamentos ni pura afectación, provienen de una *imago mundi* diferente a la europea y de unas categorías conceptuales diversas a las occidentales. Analicemos el siguiente ejemplo:

⁶⁶² CF, fol. 80v.

⁶⁶³ La palabra *neyollotitotilozquia* proviene de *yollotía* y puede traducirse como ‘darles corazón muchas veces’.

⁶⁶⁴ Cfr. CF, lib. I, que es un ejemplo entre los estudios de la psicología religiosa que el códice contiene.

Náhuatl	Trad. Díaz Cíntora	Traducción libre de Sahagún
<i>Ah cenca huel conitotihui in tonahuan in totahuan in huehuetque, ayac onquizca Tamoanchan, ehecatlan, ehecaxaxantlan, ehecamecatl, xochimecatl onoc, teca mocacayahua in tlalticpatli, teca papaqui, teca huehuetzcatl, tetennecuilhuitica in tlalticpac, amotle nelli, auh amo nelli in quitoa, in quitenehua, in quiteilhuia; zan tetennecuilhuitica</i> ⁶⁶⁵ .	Por eso muy bien andaban diciendo nuestras madres, nuestros padres, los viejos, que nadie escapa de Tamoanchan, del lugar del viento, del viento destructor, donde está el lazo de viento, el lazo de flores, el mundo que se burla de uno, que se alegra, que se está riendo de uno, el mundo que le está haciendo muecas a uno; nada de verdad, no habla, no profiere, no dice verdad, tan sólo le está haciendo muecas a uno ⁶⁶⁶ .	Por esta causa los viejos con mucha razón dixeron: 'No se escapa nadie de las descendidas y subidas deste mundo, y de los torbellinos y tempestades que en él hay, o de las falsedades y solazamientos y dobleces y falsas palabras que en él hay. Muy engañoso es este mundo. Ríese de unos, gózase con otros, burla y escarnece de otros. Todo está lleno de mentiras. No hay verdad en él. De todos escarnece' ⁶⁶⁷ .

La columna en náhuatl y su traducción directa nos hacen ver con mayor claridad cómo aparecen en el texto figuras de temor, inestabilidad y vulnerabilidad⁶⁶⁸. No aparecen sentencias o argumentos fijos a favor de ciertos comportamientos ni tampoco conceptos ni principios de acción. La manera de persuadir era a través de la palabra de los ancianos que, además de su carácter sagrado, contenía la sabiduría ancestral y una probada eficacia práctica.

Comparemos con el siguiente texto, parte de la obra misional que Sahagún escribe, ya no como editor. A pesar de que contiene influencia indígena, el modo de persuadir se da a través de sentencias imperativas:

¡Escucha, tú que eres cristiano, quienquiera que seas, tal vez mujer, tal vez hombre, tal vez señor, tal vez vasallo, tal vez niño! Cuando ya tengas quince años es tu **obligación** que recibas el precioso cuerpo de nuestro Señor durante la cuaresma. Y para que no te desatines acerca de Dios, que está dentro del Santísimo Sacramento, es muy necesario que refuerces tu fe. Has de colocar en tus entrañas las

⁶⁶⁵ CF, fol. 86 v.

⁶⁶⁶ Salvador Díaz Cíntora, *Huehuetlatolli*, Ed.cit, 76.

⁶⁶⁷ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit., vol. II, 564.

⁶⁶⁸ La paráfrasis o traducción perifrástica de Sahagún ya cambia en algo el sentido del texto, haciendo uso de estas figuras para hablar de un Dios burlón y falso en contraposición con el Dios de los cristianos.

amonestaciones con que te amonesta tu madre la Santa Iglesia. Primeramente **es necesario que creas** que se hace el Santísimo Sacramento con vino y con tortillas. Pero solamente de los clérigos, los sacerdotes, es el oficio hacerlo; no de ningún otro.⁶⁶⁹

En cambio, más propio de la retórica indiana es dar un consejo, exhortar a lo que es bueno, pero sin mencionar verdades absolutas o necesarias. Lo que es más, se deja al criterio del oyente si se ha de actuar conforme al consejo o no:

Náhuatl	Trad. Díaz Cántora	Traducción libre de Sahagún
<i>O zan cuel ixquich i ic ninoquixtia in amohuic, at cana ancontlatlazazque, at anconaacaquizque, ca ye amehuan anquimati, ca oninoquixti</i> ⁶⁷⁰ .	Esto ha sido todo, con esto cumplo con vosotros; tal vez lo arrojéis por ahí, tal vez no hagáis caso de ello; en todo caso ya lo sabéis y yo he cumplido.	Básteos esto, y con esto hago mi deber. Por ventura si se os olvidara y se os perdiera o lo gastareis de balde. Haced como os pareciere. Yo he hecho lo que debía ⁶⁷¹ .

Continúa:

Náhuatl	Trad. Díaz Cántora	Traducción libre de Sahagún
<i>¿Auh ac te in tonmocneliz, cuix te in titeacapan, cuix te in titeach, cuix titlacoehua, cuix nozo tehuatl in tixocoyotl? ¿Cuix te titlachixcatzintli, cuix te titlacaccatzintli, cuix te teutl moyollo, cuix te titlacateuyollocatzin toconcuiz, toconanaz, ticmopialtiz, moyollo, itech tocontlaliz, toconicuiloz? Ca tonmocneliz, ca timotlaocoliz, sa ic tinemiz in tlasticpac</i> ⁶⁷² .	¿Quién de vosotros sacará provecho? ¿Acaso tú, el primogénito, el mayor, o tú, el de en medio, o bien tú, el más chico? ¿Serás tú el que observe, el que escuche, el de corazón endiosado, el que teniendo al señor Dios en tu corazón, tomes esto, lo recibas, lo guardes, en tu corazón lo coloques y lo escribas? Pues aprovecharás, te harás un bien, vivirás con ello en la tierra ⁶⁷³ .	¿Cuál de vosotros lo tomará para sí? ¿por ventura tú, que eres el mayor y el primogénito? ¿o tú, que eres el segundo, o tercero? ¿o por ventura tú, que eres el menor de todos, serás avisado y remirado y entendido? ¿O, como dicen, serás adivino adivino y entenderás los pensamientos de los otros, y serás como quien vele de lexis las cosas y las entiende y las guarda y escribe en su corazón sin decirlas a nadie? Cualquiera de vosotros que esto hiciere hará gran bien para sí y vivirá sobre la tierra

⁶⁶⁹ Bernardino de Sahagún, *Apéndice a la Postilla y Ejercicio Cotidiano*, *Op. cit.*, 95.

⁶⁷⁰ *CF*, fol. 74r.

⁶⁷¹ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit., vol. II, 552.

⁶⁷² *CF*, fol. 74r-74v.

		loengo tiempo ⁶⁷⁴ .
--	--	--------------------------------

En esta cultura se fomentaba la reverencia a los mayores en edad y sabiduría, ya fuesen los padres, los abuelos o incluso los antepasados remotos. Sin embargo, estas autoridades ofrecían consejos o exhortaciones y nunca normatividades estrictas.

En este discurso puede observarse que primero se indicaba lo importante: guardar la tradición. La normatividad no se indicaba en imperativo; aquí se usó la forma de futuro de indicativo para señalar la manera como se esperaba que sucediera. Se usan dos verbos para indicar la acción: uno era *t-ai-z* (*ay*), que se puede traducir como obrar o ‘hacer interiormente’; y otro, *ti-c-chihua-z*, que deriva de *chihua* (hacer) y que se refiere a hacer algo exteriormente. Finalmente, precisa que los antepasados dejaron sabias palabras y fueron, asimismo, verdaderos ejemplos de vida. Al parecer, la enseñanza de los mayores gozaba de la garantía de firmeza; se habían transmitido de generación en generación y los frutos habían demostrado la importancia de conservarlos. En estas enseñanzas ancestrales guardadas por los discursos, lo importante consistía más bien en contagiar el entusiasmo por el ideal de lo que debía de ser el hombre y la mujer que vivían con consistencia y no en establecer un código de normas. A continuación, la transcripción completa:

Náhuatl	Trad. Díaz Cíntora	Traducción libre de Sahagún
<i>Iz catqui in taiz in ticchihuaz, in pialli in nelpilli, in toptli in petlacalli in concauhtehuaque in huehuetque in ilamatque, in tzoniztaztihui in quaiztaztihui, in pipinixtihui in totechiuhcahuan, inic omonemitico tlalticpac, inic otetloc, tenahuac monemitico, auh otetlan moetztienco in petlaquac, in icpalquac.</i>	He aquí lo que pondrás por obra, lo que harás, lo guardado, lo atado a uno, el cofre y la petaca que dejaron los viejos, las viejas, los de pelo blanco, los de cabeza blanca, los enflaquecidos por la vejez, los que nos hicieron, cuando vinieron a vivir a la tierra, a vivir entre la gente, a estar junto a otros en la estera, en la silla.	Quieróte decir, hijo, lo que te conviene mucho notar y poner por obra, que es cosa digna de ser estimada y guardada como oro en paño y como piedras preciosas en cofre, porque lo dexaron como tal los viejos y viejas, los canos y ancianos nuestros antepasados, que vivieron en este reino y señorío, conversaron entre la gente deste pueblo y tuvieron dignidades y principados. Estos, que fueron muy grandes señores y tuvieron la dignidad del reino y senado, no se ensoberbecieron ni se engrieron, mas antes se humillaron y anduvieron encorvados y inclinados
<i>Yegua in tololli in pilolli in malcochtli, in choquiztli in ixayotl in elcicihuiztli; zan</i>	El inclinarse, el encorvarse, el llanto, el sollozo, el desamparo fue lo que vinieron a conocer los que	

⁶⁷³ Salvador Díaz Cíntora, Huehuetlahtolli. *Libro Sexto del Códice Florentino*, *Op. cit.*, 31.

⁶⁷⁴ Bernardino de Sahagún, *Historia universal de las cosas de Nueva España*, *Op. cit.*, 552.

<p><i>imicnoyo in oquimatico totechihcahuan in techcauhtithui; intolol, inmalcoch oquichihuaco; amo oixtomahuaco, amo oicicatinemico, amo oneneciuhthinemico; macihui in yunque muchiuhtihui o, in tlalchihiuc in acohuic oittoque, in quappetlapan, in ocelopetlapan oyeco, in oimmac manca in quappiaztlitli in quauhxicalli, in oquauhyacanque, in ocatlitique in tonatiuh in tlaltecutli</i></p> <p><i>Auh macihui in quinmocnoittili totecuyo in achica in cuelachic petlapan icpalpan oyeco, in ohuel contlatetequilico in Tloque Nahuaque, in ocaaltico cuitlapilli atlapalli, in oquixayopapachoco, in oquicotonaco in miquiztli, ca amo ic oquen muchihuaco, ca amo ic otlapoloque, ca amo ic ihuintique, ca amo ic mitonique.</i></p> <p><i>Auh macihui in quexquich oquimahuizoque in ico cocauh totecuyo, in amiximati oquimahuizoque in xuchitl in yetl, in maxtlatl in tilmatl, in quachtli in quemitl, auh in tlalli in calli in oquimahuizoco, auh in amiximati oquimahuizoque in atl in tlaqualli in nepapan, auh in oquitimaloco in</i></p>	<p>nos hicieron, los que nos dejaron al irse; vinieron a hacer inclinación y reverencia, no a ensoberbecerse ni a darse prisa ni a andar jadeando, y aun siendo tales al venir, fueron apreciados, vinieron a estar en la estera de las águilas, en la estera de los tigres, en sus manos estuvieron el tubo y el vaso de las águilas, fueron los jefes de las águilas, los que dieron de beber al sol, al señor de la tierra.</p> <p>Y aunque los vio con piedad Nuestro Señor, y por breve tiempo vinieron a estar en la estera, en la silla, y a poner en buen orden las cosas para Tloque Nahuaque, vinieron a bañar la cola y el ala, a enjugar su llanto, a anular la muerte, no por ello se dañaron, se perdieron, se embriagaron, se ensoberbecieron.</p> <p>Pues aun cuando fueron gloriosos en todos los dones de Nuestro Señor, y en su riqueza gozaron de la flor y del tabaco, del ceñidor y de la manta, de la tela y de la ropa, vinieron a gozar de la tierra y de la casa, y los ricos gozaron de bebida y comida variadas, y vinieron a glorificar el escudo y la insignia, el broche del labio y</p>	<p>hacia la tierra, con lloros y lágrimas y suspiros. No se estimaron como señores, sino como pobres y peregrinos. Estos nuestros antepasados de quien descendimos vivieron en grande humildad en este mundo. No vivían en presunción y soberbia y altivez y deseo de honras. Y aunque vivieron en grande humildad, como está dicho, fueron reverenciados y tenidos en mucho, y puseyeron las dignidades del reino. Fueron señores y capitanes, y tuvieron la autoridad para matar y para hacer guerras, y mantuvieron al Sol y a la Tierra con carne y sangre de hombres. Y aunque por la misericordia de Dios fueron grandes y reinaron sobre la tierra, y regieron la república que nuestro señor que está en todo lugar los encomendó, y juzgaron y tractaron las causas de la república, y consolaron y favorecieron a la gente popular, no por eso perdieron su humildad ni se desvanecieron, ni se ensoberbecieron, ni hicieron cosas indignas de sus personas. Y aunque eran ricos y poderosos, y puseyeron muchos bienes que nuestro señor los dios, y gozaban de flores y perfumes, y de mantas ricas de todas maneras, y tenían grandes casas, y gozaron de comer y beberes de todas maneras, y puseyeron armas y atavíos muy ricos y muy gloriosos, como son ricos barbotes, ricas borlas para la cabeza y orejeras muy ricas, de manera que hacán temblar a todos con su majestad, ¿por eso perdieron, por ventura algo de su humildad y</p>
---	---	---

<p><i>chimalli in tlahuiztli, in tezacatl in tlalpiloni, in nacochtli in tentetl;auh in imixpan onemamauhtiloco; ¿cuix ic oquen muchiuhque, o cuix oaquetzque, cuix ocuecuenotque, in mitoa cuix oatlamatque, cuix oatlamatico, cuix ic teixco teicpac onemico, cuix ic ayac tle ipan oquittaco in tlalticpac? ¿Auh cuix noce ic otlalcahuaco, niman otlapoloque?</i></p> <p><i>Ca amo huel oontlan in intolol, in immalcoch, in impilol, nelli mach in omocnotecaco in omocnomatico, nelli mach in omotlanitlazco, nelli mach in omopopoloco, omomaxaqualco. Inic cenca mahuiztililoya, occenca quichocaya, quiteuhpoaya, quelcicihuia, huel mopechtecaya, mocnomatia, mocnotecaya.</i></p> <p><i>O ihui in onemico in tlalticpac in huehuetque in techcauhtihui in machcocolhuan in motechiuhcahua, in tinnecauhca, in intechpatiquiz; xiquimonitta imixco, imicpac xontlachía, auh in intlil in intlapal, in imocouh in intlahuil in intezcauh in</i></p>	<p>la banda de la frente, la orejera y el bezote, y la gente se atemorizaba en su presencia, ¿acaso por ello se dañaron, acaso se ensoberbecieron, se envanecieron, se dice que presumieron, que llegaron a presumir, que perdieron el respeto a la gente, que llegaron a no tener en nada a nadie en la tierra? ¿Acaso en seguida se olvidaron por ello de sí mismos, se perdieron?</p> <p>No por ello dejaron ciertamente de inclinarse, de encorvarse, de humillarse; dícese que en verdad vinieron a ser pobres, a sentir la pobreza, que vinieron a abatirse, a aniquilarse, a frotarse las manos; cuanto más eran reverenciados, más lloraban, más devotos eran, más suspiraban, mucho se inclinaban, se entristecían, se humillaban.</p> <p>Así vinieron a vivir en la tierra los viejos, los que nos dejaron al irse, tus bisabuelos, los que te hicieron, aquéllos cuya reliquia eres, de quien brotaste; pon los ojos en ellos, mira su (pintura) negra y roja, su antorcha y su luz, el espejo que (nos)</p>	<p>gravedad? ¿Por ventura desvaneciéronse, ensalzáronse? ¿Por vettura por esto menospreciaron a los que eran sus inferiores o tuviéronlos en poco? ¿Por ventura por esta causa se les alteró el seso o perdieron el juicio? No, por cierto. Antes eran bien hablados y muy humildes y de gran crianza, y respectaban a todos, y se abaxaban hasta la tierra, y se tuvieron como nada, y cuanto más eran honrados y estimados, tanto más lloraban y se entristecían y suspiraba, y se inclinaban y se abaxaban.</p> <p>Desta manera, hijo mío, vivieron en el mundo los viejos de quien descendimos, tus abuelos y bisabuelos y tatarabuelos que nos dexaron acá, de quien de descendiste. Pone los ojos en ellos. Mira sus virtudes; mira su fama y el resplandor y claridad que nos dexaron; mira el espejo y dechado que ellos dexaron, y ponlo delante de ti, tenlo delante tus ojos. Mírate en él, y verás quién eres. Mira que tu vida la hagas semejante a la suya. Mira que pongas su vida delante de tus ojos, y luego conocerás las faltas que tienes y las razas y manchas que hay en ti⁶⁷⁶.</p>
--	--	---

<i>concauhtehuaque. Mixpan xicmana, mixpan xictlali, mixpan xicquetza, umpa xonmotta in quen tami; netloc, nenahuac xictlali in monemiliz in moyeliz, quen huel tami, niman tiqittaz in canin ca moceyo, mecauhyo</i> ⁶⁷⁵ .	dejaron. Ponlo, colócalo, levántalo frente a ti, mira ahí cómo eres; pon ante los demás tu vida, tu modo de ser, y verás de inmediato dónde están tus manchas, tus sombras.	
--	--	--

En el texto anterior hay una notable explicación del valor de la enseñanza de los mayores: primeramente, se decía que dichas enseñanzas (*in cententli in cencamatl*) procedían de los antelados, los cuales fueron grandes e importantes porque supieron desarrollar y conservar una experiencia que se había convertido en regla de vida.

La enseñanza transmitida se designaba como *huehuetlahtolli*, no sólo porque procedía de los viejos y de su palabra o enseñanza, sino y ante todo, por la herencia de sabiduría que habían compartido con las generaciones sucesivas: ‘lo que nos dijeron y nos avisaron y encomendaron que lo guardásemos como en cofre y como oro en paño, porque son piedras preciosas muy resplandecientes y muy polidas, que son los consejos para bien vivir, en que ni hay raza ni mancha’⁶⁷⁷. Para garantizar la subsistencia de estos consejos, valiosos en sí mismos, también exhortaban los frailes a los jóvenes a practicarlos, de manera que quedaran guardados en su memoria y en su vida.

Ahora bien, como las influencias de Sahagún provienen de, al menos, dos vertientes —la Antigüedad clásica occidental y la sabiduría de los *tlamatinime*—, volvamos al estudio de la primera acerca de la retórica medicinal, para después estudiar algunos aspectos de la mentalidad indiana relacionados con la moralidad y la salud-enfermedad.

Como dije antes, también en la tradición indígena existió una vinculación entre la falta de moralidad y la pérdida de salud o enfermedad. En ella, la condición del cuerpo podía ser referida lo mismo en términos éticos o médicos. Sin embargo, encerraba una distinción importante tanto con la tradición platónica como con el cristianismo. Me refiero a la dicotomía entre el cuerpo y el alma que harían claramente metafórica cualquier sentencia (con contenidos morales) del tipo ‘el pecado es una enfermedad’. Ahora bien, entre los antiguos mexicanos la relación entre el cuerpo y el alma no era dicotómica, ni tampoco era metafórica la relación entre el pecado y la

⁶⁷⁵ *CF*, fol. 86v.87r.87v & 88r.

⁶⁷⁷ *CF*, lib. VI, cap. XXI, fol. 93r-93v; *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit. vol. II, 570.

enfermedad. Para ellos el vínculo entre el pecado y la enfermedad (corporal) sería metonímico del tipo causal⁶⁷⁸. La ofensa divina o el error, por ejemplo, de no terminar adecuadamente un ritual, no seguir una prescripción o penitencia podía enojar a los dioses trayendo como consecuencia una enfermedad⁶⁷⁹. Es decir, del *tlatlacolli*, que los frailes denominaron pecado (por ser el concepto más cercano al pecado o *peccatum*), se sigue una enfermedad⁶⁸⁰. La relación entre el pecado y la enfermedad entre los religiosos europeos⁶⁸¹ sería una analogía del siguiente modo:

El alma (1) es para el pecado (2) lo que el cuerpo (3) para la enfermedad (4)

1:2::3:4

De la cual se puede formar una metáfora analógica. Al cambiar el cuarto término por el segundo (1:4::3:2), tal como indica Aristóteles⁶⁸², se puede decir que el pecado es la enfermedad del alma. En cambio, para los antiguos mexicanos, no se trata de una analogía ni de una metáfora, sino de un razonamiento causal como el siguiente: *El pecado es causa de enfermedades corporales*⁶⁸³. Louise Burkhart ha estudiado el tema con minuciosidad y acierto⁶⁸⁴. Veamos el ejemplo a continuación, tomado de la plegaria que decían después de la confesión:

Náhuatl	Trad. Díaz Cántora	Traducción libre de Sahagún
<i>Auh mitzommomaquiliz, motech contlaliz in yehuatl in molhuil in momacehual in otictemoli totecuyo, in otictemoli totecuyo, in otiquitlanili, in ixpopoyotl in</i>	Y te dará, pondrá junto a ti lo que mereces, lo que te has buscado, lo que has impetrado de parte de nuestro señor, ceguera y tullimiento, andrajos,	Allí te será dado lo que tú mereciste en este mundo, según la justicia divina, y lo que le demandaste con tus obras de pobreza y miseria y enfermedad. De diversas maneras serás atormentado y afligido por

⁶⁷⁸ La relación metonímica es causal, existencial. Se trata 'de una transposición de denominaciones basada en la relación real entre los significados y los objetos representados en ellos', mientras que en la metáfora la interacción de los semas se da totalmente dentro del lenguaje, el mecanismo de la metonimia se explica por el deslizamiento de la referencia. Cfr. Helena Beristáin, *Op. cit.*, 327.329 & 330.

⁶⁷⁹ Incluso a ciertas deidades les atribuían ciertas enfermedades. Cfr. Louise Burkhart, *The Slippery Earth: Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*, *Op. cit.*, 171.

⁶⁸⁰ Y no al modo cristiano, el pecado es una enfermedad del alma.

⁶⁸¹ La usa San Agustín en *La Ciudad de Dios*, L, XV; así como fray Andrés de Olmos, Sahagún, Acosta y Durán, en la Nueva España.

⁶⁸² Cfr. Aristóteles, *Poética*, 21, 1457b16-20. Para la diferencia entre analogía y metáfora analógica, cfr. Daniel Vázquez, 'Metáfora y analogía en Aristóteles: su uso y distinción en la ciencia y la filosofía', *Tópicos*, no. 38 (2010): 85-116.

⁶⁸³ Cfr. David Carrasco, 'Uttered from the Heart: Guilty Rhetoric among the Aztecs', *History of Religions* 39, no. 1 (1999): 1-31.

⁶⁸⁴ De ella tomo las ideas fundamentales que expongo en mi trabajo. Cfr. Louise Burkhart, *The Slippery Earth: Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*, *Op. cit.*, 171-173.

<p><i>cocototztli, in tzotzomatli in tatapatli in ayazulli, auh in icnoyotl.</i></p> <p><i>Ticciahuiz, tiquihyohuiz, umpa onquizaz in tlalticpac, tonehuaz chichinacaz in moyollo in monacayo, moyacacpa quiqiztiaz in tonehuiztli chichinaquiztli in tlaihyohuiliztli. Auh inin, ca iz tonca, otimocneli, ca oticmononochili in quahuitl in tetl itic tlamati tlachía, auh in titic tlamati, tlachía, in quimati in quicaqui in titic tiquitoa⁶⁸⁵.</i></p>	<p>remiendos, manta raída, pobreza.</p> <p>Te cansarás, pasarás fatiga, sufrirás miseria en la tierra, tendrán tormento y pena tu corazón y tu carne; tormento y pena, con el resuello cansado, saldrán de tu nariz. Aquí estás, esto has merecido; has invocado al que ve el interior del árbol y la piedra, al que conoce y ve nuestro interior, al que sabe y oye lo que hablamos dentro de nosotros⁶⁸⁶.</p>	<p>todo extremo, y estarás zabullido en un lago de miserias y tormentos intolerables. Y agora aquí estás, y llegando es el tiempo en que has hecho misericordia contigo mismo en hablar y comunicarte con nuestro señor, el cual ve todos los secretos de los corazones⁶⁸⁷.</p>
--	--	--

En la versión literal del náhuatl, el tullimiento y la ceguera son consecuencia del castigo divino por la ofensa; en cambio, si vemos la traducción libre que hace Sahagún, introduce el término ‘obras de enfermedad’ como equivalente a ‘obras de pecado’: se trata de una relación metafórica, diferente de la primera, metonímica.

Independientemente de lo que pensara Sahagún con respecto a la relación entre el pecado y la enfermedad, el texto nos da para un interesante análisis al respecto, ya que los ‘pecados’ cristianos también podían haber sido vistos como causantes de desórdenes y enfermedades, orillando a los indios a curarlos a través del sacramento de la confesión. La imagen de la enfermedad fue usada por Sahagún, así como por otros frailes franciscanos, para alentar a la vida cristiana, aunque ciertamente la idea de una relación metafórica entre la enfermedad y el alma fue mucho más común que la visión causa-efecto propia del *tlatlacolli*⁶⁸⁸.

⁶⁸⁵ CF, fol. 24r-24v.

⁶⁸⁶ Salvador Díaz Cántora, Huehuetlahtolli. *Libro Sexto del Códice Florentino*, *Op. cit.*, 49.

⁶⁸⁷ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit, vol. II, 502.

⁶⁸⁸ ‘Christian sins could cause diseases and confession could help to cure them made sense to the Nahuas. However, most of the friars’ use of disease imagery emphasized metaphor over these metonymic expressions. Sin as metaphorical disease of the soul was a much more common image than the Nahua cause-effect relationship that viewed *tlatlacolli* as a cause of bodily disease. Even punishment for sin was usually expressed by the friars as harm to the soul rather than to the body’, en Louise Burkhart, *The Slippery Earth: Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*, *Op. cit.*, 173.

De cualquier manera, el tema del mal moral relacionado con la pérdida de la salud fue recurrente en los discursos cristianizados, debido a la similitud entre la tradición católica y la mexicana. Sin embargo, la mayoría de las veces las diferencias fueron soslayadas y los frailes se contentaron con lograr que los indios aceptaran que la confesión les ayudaría a recuperar su salud ‘personal’⁶⁸⁹. Como explica Louise Burkhart, ‘*This links between morality and etiology provided a common ground for preaching in terms of disease. That Christian sins could cause diseases and confession could help to cure them made sense to the Nahuas*’⁶⁹⁰.

Como he mencionado, la retórica en Occidente nace claramente influida por su arte hermana, la medicina⁶⁹¹. La curación por la palabra pretende la armonía de todo el ser humano y, por ello mismo, debe estar también estrechamente vinculada a la ética y a la política.

La medicina retórica debe llevar al individuo a la armonía consigo mismo y con la naturaleza. Sin embargo, el ser humano no alcanza su plenitud en soledad, pues es esencialmente social y, por tanto, este instrumento de persuasión se vincula necesariamente a la acción política. De esta manera, el orador posee los medios adecuados para persuadir sobre la mayor conveniencia de cada decisión en torno al ideal del hombre político, es decir, el plenamente humano.

La retórica es el arte de la persuasión y ‘la comunidad política tiene por causa’, escribe Aristóteles, ‘la práctica de las buenas acciones y no simplemente la convivencia’⁶⁹². De tal manera, las relaciones entre retórica y política tienen que ver con la persuasión hacia estas buenas acciones. La *polis* más feliz —dice Aristóteles⁶⁹³— será la más virtuosa, de tal manera que sea una ‘comunidad de familias y municipios para una vida perfecta y autosuficiente, es decir, en nuestro concepto, para una vida bella y feliz’.⁶⁹⁴ Ciertamente, la retórica se encamina a un fin, sin que éste necesariamente sea especulativo ni únicamente poiético. Por el contrario, se busca que éste sea prático: ‘El fin de la política como el buen vivir: la retórica persuade al buen vivir, a la virtud’⁶⁹⁵.

⁶⁸⁹ Pues los indios no creyeron que sólo recobrarían la salud espiritual.

⁶⁹⁰ *Ibid.*

⁶⁹¹ ‘no resulta extraño que con la retórica se creara una rica gama de disciplinas o artes relacionadas entre sí, a las que se llamó *tekhnai*, que, provistas de su propia metodología establecida a través de la observación y el raciocinio, guiaban de manera consciente la acción humana en la elaboración de objetos culturales y de bienes para el ser humano. Así la retórica nació junto con la medicina, la urbanística, la legislación, el arte de la agricultura y otras disciplinas más’, en Gerardo Ramírez Vidal, ‘La retórica y las *tekhnai* en la Grecia clásica’, en *Los ejes de la retórica* (México: UNAM, 2005), 33-46. También, en la retórica de Empédocles se puede ver la influencia de la medicina sobre el arte de la elocuencia, donde la retórica viene a ser una medicina curadora por la palabra: ‘y ellos piden escuchar la inspirada palabra del buen remedio con ocasión de todo tipo de enfermedades’; *cfr.* Empédocles, B 112, 10-11, D-K.

⁶⁹² ‘τῶν καλῶν ἄραπράξεων χάριν θετέον εἶναι τὴν πολιτικὴν κοινωνίαν ἀλλ’οὐ τοῦ συζῆν’, en Aristóteles, *Política*, III, 6, 1281^a2-4.

⁶⁹³ *Ibid.*, VII, 1324c.

⁶⁹⁴ ‘πόλις δὲ ἡ γενῶν καὶ κωμῶν κοινωνία ζωῆς τελείας καὶ αὐτάρκους. τοῦτο δ’ ἐστίν, ὡς φαμέν, τὸ ζῆν εὐδαιμόνως καὶ καλῶς’, en *Ibid.*, III, 1280 b40a2.

⁶⁹⁵ *Ibid.*, III.

Pero, con todo, ¿cómo reconocer la oportunidad para acercar a los antiguos mexicanos al buen vivir y curarlos de la enfermedad de la idolatría?

En respuesta, como tanto hemos insistido, Bernardino señala que a través de la lengua puede conocerse tanto la cultura como la retórica indiana. El acercamiento al lenguaje propio de los naturales y sus discursos le permite acceder también a su cultura, porque ‘es menester también observar el modo de vida de los pacientes y a partir de él prescribir los medicamentos’⁶⁹⁶. La herramienta más adecuada para poder acercarnos a la virtud se da mediante la palabra:

El porqué sea el hombre un animal político, más aún que las abejas y todo otro animal gregario, es evidente. La naturaleza —según hemos dicho— no hace nada en vano; ahora bien, el hombre es entre los animales el único que tiene palabra.⁶⁹⁷

Un individuo aislado no necesitaría la palabra como instrumento de comunicación, pues sería autárquico —y sería una bestia o un Dios, dice Aristóteles, pero no e parte de la *polis*—. El hombre es el único ser capaz de vida cívica.

Sahagún⁶⁹⁸ ve en la retórica algo más que una técnica⁶⁹⁹ fundamental para la formación humana total; la retórica viene provista de marcados perfiles morales, además de la gramática. Es una retórica humanística puesto que, como la retórica clásica, pretende integrarse a un sistema social respetuoso de los hombres y de su formación ética⁷⁰⁰. Porque,

[E]l orador no puede elogiar si no sabe lo que es honroso, ni puede persuadir sin conocer lo que es provechoso, no puede hablar en la corte de justicia sin saber previamente qué es lo justo. Le es preciso conectar con los usos, costumbres, código ético y opinión pública dominante en el auditorio al que se dirige con su discurso.⁷⁰¹

⁶⁹⁶ Hipócrates, *Epidemias*, *Op. cit.*, I, 25, 1.

⁶⁹⁷ ‘διότι δὲ πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος ζῶν πάσης μελίττης καὶ παντὸς ἀγελαίου ζῴου μᾶλλον, δῆλον. οὐθὲν γάρ, ὡς φαμέν, μάτην ἢ φύσις ποιεῖ· λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων’, en Aristóteles, *Política*, I, 1, 1253a7-10.

⁶⁹⁸ Como Cicerón en *De Oratore*, Sahagún ve a la retórica como una forma de sabiduría estrechamente vinculada a la filosofía. *Cfr.* J. González Bedoya, *Tratado histórico de la retórica filosófica*, (Madrid: Nájera, 1990), vol. I, 81.

⁶⁹⁹ La relevancia está en el descubrimiento de un ejemplar completo del *De oratore* en 1421 con lo cual se ‘liquidó el pragmatismo medieval de la retórica inspirado en *De inventione* y la *Rhetorica ad Herennium*, y la nueva retórica se separa claramente de la gramática para aliarse con la filosofía. Se acabaron así las retóricas medievales, sectoriales y técnicas, para dar paso a una nueva disciplina que aparece, tal cual era su situación en la Antigüedad clásica, claramente vinculada a la pedagogía, a la literatura, a la educación cívica y a la conciencia social y política’, en Antonio López Eire, *Op. cit.*, 53.

⁷⁰⁰ *Cfr.* Alex L. Gordon, ‘The Ascendancy of Rhetoric and the Struggle for Poetic in the sixteenth-century France’, *Renaissance Eloquence: Studies in the Theory and Practice of Renaissance Rhetoric*, ed. James J. Murphy (Berkeley-Los Angeles-Londres: University of California Press, 1983), 376-385.

⁷⁰¹ Antonio López Eire, *Op. cit.*, 47.

De este modo, Bernardino necesita conocer los modos retóricos de la antigua cultura y su contexto para distinguir la oportunidad y la inoportunidad de los discursos evangélicos. El afán por conocer a su auditorio es un rasgo característico de la retórica clásica. Por ejemplo, Platón escribe en el *Fedro* que:

Pero puesto que la fuerza del discurso resulta ser un arrastre del alma, el que se dispone a ser orador será necesario que sepa cuántos tipos de alma existen [...] cuando sea capaz de decir qué clase de hombre se deja persuadir por qué clase de discurso.⁷⁰²

Más adelante, el texto añade los siguientes requerimientos para el orador:

[Cuando ya haya] añadido a sus conocimientos los de los momentos oportunos, de cuándo se ha de hablar y cuándo se ha de guardar silencio, y haya distinguido la oportunidad y la inoportunidad del discurso breve y para el suscitador de compasión y el de exhibición de habilidad y de cada uno de los tipos de discurso que ha aprendido, entonces estará bien y cumplidamente llevada a efecto en su totalidad el arte, pero hasta entonces no.⁷⁰³

El asunto de las relaciones entre retórica y filosofía moral ha sido tratado repetidamente y en variados contextos⁷⁰⁴. Sin embargo, Sahagún abre en el *Códice Florentino* una nueva perspectiva⁷⁰⁵. La evangelización, como empresa de persuasión, requiere de al menos dos elementos intrínsecamente vinculados: la retórica y la gramática. La primera necesita los

⁷⁰² ‘Ἐπειδὴ λόγου δύναμις τυγχάνει ψυχαγωγία οὐσα, τὸν μέλλοντα ῥητορικὸν ἔσεσθαι ἀνάγκη εἶδέναι ψυχὴν ὅσα εἶδη ἔχει. [...] τούτων δὲ δὴ οὕτω διηρημένων, λόγων αὖτόσα καὶ τόσα ἔστιν εἶδη, τοιόνδε ἔκαστον’, en Platón, *Fedro*, *Op. cit.*, 271 c10-d5.

⁷⁰³ ‘ταῦτα δ’ ἤδη πάντα ἔχοντι, προσλαβόντι καιροῦς τοῦ πότε λεκτέον καὶ ἐπισχετέον, βραχυλογίας τε αὖ καὶ ἐλεινολογίας καὶ δεινώσεως ἐκάστων τε ὅσα ἄν εἶδη μάθη λόγων, τούτων τὴν εὐκαιρίαν τε καὶ ἀκαιρίαν διαγνόντι, καλῶς τε καὶ τελέως ἐστὶν ἡ τέχνη ἀπειρασμένη, πρότερον δ’ οὐ’, en *Ibid.*, 272 a3-8.

⁷⁰⁴ Pongo aquí algunos ejemplos. El primero es de Cicerón, que remarcó la interpretación política de la retórica en *De Oratore*, I, 85. Más recientemente, Perelman reivindica a la retórica como el modelo propio de una lógica de lo preferible en materia de opciones éticas y políticas; *cfr.* Chaïm Perelman & Lucie Olbrechts-Tyteca, *Rhétorique et philosophie: Pour une théorie de l’argumentation en philosophie* (París: Presses Universitaires de France, 1952), 8. Que la retórica lleva a cabo la conexión entre ética y política como instrumento racional de los discursos ético-políticos puede también verse en los trabajos de Christopher Lyle Jonson, ‘An Aristotelian Trilogy: Ethic, Rhetoric, Politics and the Search of Moral Truth’, *Philosophy & Rethoric* 13, no. 1 (1980): 1-24; & Larry Arnhart, ‘The Rationality of Political Speech: An Interpretation of Aristotle’s Rhetoric’, *Interpretation. Journal of Political Philosophy* 9, no. 2&3 (1981): 141-154.

⁷⁰⁵ Como comenta Ramírez Vidal: ‘Gracias al bagaje cultural, durante el período colonial se elaboraron y se adaptaron verdaderos manuales de retórica para ser aplicados en el ámbito americano, pero en su elaboración influyeron de manera decisiva las nuevas circunstancias en que surgían y los destinatarios a los que iban dirigidos. En este sentido, podría hablarse tal vez de una retórica mestiza, esto es, de una teoría clásica modificada o enriquecida para ser aplicada a en contextos no clásicos’, en Gerardo Ramírez Vidal, ‘Estudio Introductorio’, en *La palabra florida: la tradición retórica indígena y novohispana*, *Op. cit.*, 17.

elementos que le brinda la segunda, pero esta última no basta para convencer. La persuasión exige la armonía entre ambas.

En el lenguaje, lugar donde confluyen gramática y retórica, convergen también todos los intereses de Sahagún: el cultural, el pedagógico, el lexicográfico y el misional. Con la retórica, elige los términos adecuados al asunto, a la situación, a la intención, a los interlocutores y, al mismo tiempo, regula el uso de las figuras retóricas y el uso de los tropos, asignándoles un orden a los discursos de acuerdo con las precisiones socioculturales indígenas. De esta manera, el *Códice Florentino* sería una especie de compendio de situaciones paradigmáticas en que intervienen los discursos (libro VI)⁷⁰⁶ y de léxico, enmarcado todo ello por las intenciones que debe perseguir el orador al llevar a cabo su misión evangelizadora ante el interlocutor indiano.

IV.2.2 LA ORIGINALIDAD DEL PROYECTO APOLOGÉTICO DE SAHAGÚN CON RESPECTO A SUS CONTEMPORÁNEOS

Ninguna de las influencias académicas del fraile leonés aparece con claridad. Sahagún prácticamente no cita a otros autores y, de hecho, casi nunca, salvo en los prólogos, notas y apéndices, habla en voz propia⁷⁰⁷. En general, aunque interviene en la exposición de las realidades mexicanas, parece querer hacerlo lo menos posible. Sin embargo, al rastrear su propia originalidad vemos que la construcción de su libro, obviamente, no es aséptica, y que, si bien intenta presentar un equilibrio realista, se trata de una obra mixta, de transición, que recoge en ella influencias de varios órdenes. Sostengo que es mixta porque intervienen en ella dos culturas —los estudiantes trilingües de Tlatelolco son ya biculturales, los ancianos entrevistados conservan su formación tradicional mexicana y Sahagún proviene de una educación europea—. Y

⁷⁰⁶ El libro VI consta de 215 folios, recto y vuelto, con el siguiente título: *De la retórica y filosofía moral y teología de la gente mexicana, donde hay cosas muy curiosas tocantes a los primores de su lengua y cosas muy delicadas tocantes a las virtudes morales.*

⁷⁰⁷ Aunque es cierto que la intervención de Sahagún en los relatos no se limita a los prólogos y epílogos, sino que traspasa la obra entera, ‘las intervenciones más evidentes de Sahagún en el texto español son los diferentes prólogos, advertencias, prefacios o digresiones, que asumen la función de un marco: aseguran la transición entre el texto presentado y el mundo que lo rodea’, en Tzvetan Todorov, *La conquista de América, Op. cit.*, 240. Lo que buscamos enfatizar aquí es el cuidado que tiene Sahagún de intervenir lo menos posible en el resto de la obra, lo logre o no, es consciente de esta delicadeza y por ello separa claramente los prólogos y epílogos del resto de la obra, donde intenta no yuxtaponer su propia voz a la de los informantes. ‘Al leer la Historia general el lector tiene la sensación de que Sahagún está escondido y sólo sale en los prólogos y en las confutaciones que añadió a cada uno de sus libros en un doble juego de justificar su obra y refutar lo demoníaco’, escribe Ascensión Hernández, a lo cual podríamos añadir que Sahagún lo hace con el doble objetivo de dirigir el sentido de la obra y al mismo tiempo respetarlo, de defender la antigua cultura y a la vez condenarla. Sahagún incita a la restauración del pasado indígena, pero insertándolo en el curso de la historia cristiana. *Cfr.* Ascensión Hernández de León-Portilla, ‘La Historia General de Sahagún a la luz de los enciclopedistas de la tradición grecorromana’, *Op. cit.*, 57.

hablamos de transición en tanto que va de una concepción medievalista del hombre y el mundo hacia una más abierta de corte humanista-renacentista.

Hombre de su tiempo, Bernardino alcanza su madurez vital en un estado español que se está abriendo a la modernidad social y política⁷⁰⁸:

[P]odríase afirmar que se iniciaba de modo efectivo una nueva edad. Un tiempo del que el futuro franciscano sería no sólo testigo, sino en muchos aspectos creador y colaborador.⁷⁰⁹

Sahagún participaría en gran medida en este cambio desde el medioevo cristiano hasta la modernidad. Estudiante en Salamanca, debió toparse necesariamente, como ya he dicho, con los textos de Aristóteles y San Agustín, pero también debió reconocer la huella de Nebrija y Vitoria a su paso por la universidad. Debió también leer a los principales pensadores franciscanos, de quienes muy probablemente recibiría una influencia no sólo espiritual, sino también filosófica. Pero lo que sin duda lo transformaría radicalmente sería el encuentro con el Nuevo Mundo, después de tomar el hábito franciscano. Comienza entonces un recorrido por la realidad indiana que lo pondrá en el medio de un proyecto de reconstrucción de representaciones culturales indianas y lo conducirá, al cabo de los años, al replanteamiento de cuestiones fundamentales de su propia cosmovisión.

En su *Historia general*, notamos un Bernardino de Sahagún que avanza hacia un humanismo más antropológico⁷¹⁰ o, quizá podría decirse, hacia una religiosidad antropológica o una antropología religiosa, puesto que dichas perspectivas no eran excluyentes o inversamente proporcionales en la mentalidad renacentista. El enfoque antropológico se subraya al encontrarse con un pueblo fortísimo por su moralidad⁷¹¹, pese a la diferencia religiosa.

Esta preocupación por la realidad americana lleva a Sahagún a preguntarse por la naturaleza humana: todos los hombres son hijos de Dios y, como tales, comparten la misma naturaleza⁷¹². Sahagún desarrolla un discurso en apariencia contradictorio o, al menos, ambivalente, aunque en

⁷⁰⁸ Cfr. Eloy Benito Ruano, 'Fray Bernardino de Sahagún y su tiempo', en *Fray Bernardino de Sahagún y su tiempo*, ed. Jesús Paniagua Pérez & María Isabel Viforcós Marinas (León: Universidad de León-Secretariado de Publicaciones-Instituto Leonés de Cultura, 2000), 21.

⁷⁰⁹ *Ibid.*

⁷¹⁰ Sahagún apunta por un lado que el pagano actúa bien por *lumen naturalis rationis*, por otro que todo buen acto viene del espíritu santo.

⁷¹¹ De ahí la complejidad de la evangelización y la necesidad de un nuevo proyecto para ello. Cuando uno es inmoral, inmediatamente es débil, débil en pensamiento y en espíritu, pero al encontrarse con una moralidad profunda y arraigada en los antiguos mexicanos, Sahagún entiende la dificultad de la empresa evangelizadora.

⁷¹² La propuesta de una filiación divina o una naturaleza humana no son excluyentes sino involucrantes. El problema de la gracia es diferente.

realidad se trata de una transición⁷¹³ en la que el autor pasa de un estado de perplejidad a uno de comprensión. Ante esta realidad compleja, procede por observación, es decir, sin adelantarse con prejuicios apresurados. Tal y como subraya Gadamer en *Verdad y método*, los prejuicios no son nunca prescindibles, pero siempre es posible, de cara a la alteridad que nos presenta un horizonte ajeno, una instancia de diálogo o una tradición diversa, poner *alguno* de ellos entre paréntesis, para volver luego sobre él y reformularlo según la nueva red de referencias internas al propio lenguaje y a la propia representación del mundo, al nuevo plexo de relaciones transformado por el propio texto⁷¹⁴. Es algo muy similar lo que persigue Sahagún en su acceso retórico al mundo indígena.

El fraile no coincide con otros autores del XVI cuyas obras estaban orientadas a lo político. Aunque el interés de Sahagún también se centra en la filosofía práctica, en él la orientación es más ética que política. ¿Por qué este aparente silencio ante la efervescencia de los problemas políticos de su época y entorno?, ¿por qué parece que se aparta de las polémicas para recabar minuciosa y atentamente textos indígenas?

La interpretación sahumantina de la cultura antigua es, hasta cierto punto, como hemos mencionado, una obra apologética. Emprender la reconstrucción de una cultura es ya considerarla una cultura valiosa. Dados los rasgos de su carácter, es muy probable que Bernardino optara por este camino de defensa indiana, pues siendo ‘franciscano y de los reformados, puso en práctica con tanto cuidado los principios de la humildad evangélica que su figura, como hombre, se nos desvanece casi por completo’⁷¹⁵, siendo a la vez un personaje tenaz y persistente, gran conocedor del arte de la persuasión. Hemos dicho que Sahagún fue también un intelectual salmantino en toda regla⁷¹⁶ y, como tal, ser sensible tanto a los problemas humanísticos de su tiempo como al tratamiento filosófico de los mismos.

En este clima de libertad doctrinal y de efervescencia política, ningún hombre con la formación humanística que debió tener Sahagún podría dejar de lado totalmente el aspecto político, tan problemático, de la conquista americana.

De lo anterior podemos pensar que Sahagún, siendo un misionero franciscano, debió inquietarse por la situación indígena y, sin embargo, permanecer alejado de los desmanes políticos de entonces. Al mismo tiempo, siendo un intelectual salmantino, es muy probable que emprendiera

⁷¹³ Transición en un doble sentido; por un lado, transita entre dos culturas, y, por otro, transita de un humanismo religioso a un humanismo antropológico.

⁷¹⁴ Hans-Georg Gadamer, ensayo, *Verdad y Método I*, *Op. cit.*, 344-360.

⁷¹⁵ Jesús Bustamante García, *Fray Bernardino de Sahagún. Una revisión crítica de sus textos*, *Op. cit.*, 13.

⁷¹⁶ A pesar de la falta de documentación probatoria sobre este hecho coinciden los estudiosos en esta afirmación taxativa; incluso Anderson llega a afirmar la existencia de pruebas historiográficas, aunque no fueron publicadas como él anunció: ‘Documentary evidence exist of a student named Bernardino Ribeira at the University of Salamanca in 1516. I am indebted to Mr. Wayne Ruwet, of the College Library, University of California, Los Angeles, for this information; he will publish it in due course’, en J. O. Anderson, ‘Sahagún, career and character’, en *Florentine Codex: Introductions and Indices*, ed. J. O. Anderson & Charles E. Dibble (Salt Lake City: University of Utah Press, 1982), 31, nota 4. *Cfr.* Miguel León-Portilla, *Bernardino de Sahagún* (Madrid: Quórum, 1987), 19.

una apología implícita en sus obras y escritos. Conocidas son, por ejemplo, las apologías de sus contemporáneos dominicos y agustinos. El mérito de Sahagún, en cambio, generalmente relegado al ámbito de la etnografía, poco sale a la luz en sede filosófica. Por ello, insisto aquí en una nueva interpretación de la obra del franciscano, quien, a mi parecer, denomina *deliberadamente* ‘retórica y filosofía moral y teología de la gente mexicana’, al conjunto de discursos que presenta en el libro VI de la *Historia General*. Considero que esta obra no es sólo una compilación de textos que responde a su interés misional, sino que, en el trabajo del fraile subyace, como he insistido, una nueva antropología, que implica una valoración de la cultura indígena, y que intenta fundar una nueva *paideia* para la cristianización inculturada, que Sahagún pretende lograr vía la retórica. La profundidad del proyecto sahumantino es lo que distingue su apología de las demás.

Esto puede verse con mayor claridad si comparamos su trabajo con el de los dominicanos Las Casas y Vitoria. Esto nos permitirá, por un lado, crear un marco de referencia desde el cual se entienda la apología sahumantina y, por el otro, entender por qué llama Sahagún ‘filosofía y retórica’ al conjunto de discursos indios recopilados en el libro VI.

‘Los indios del Nuevo Mundo’, dice Francisco de Vitoria en la primera parte de *De Indiis*, ‘son verdaderos dueños de sus bienes y de sus pueblos. Los españoles, para someterlos y ocupar aquellas tierras, tienen que tener verdaderos derechos’⁷¹⁷. El afán apologético de Vitoria es frontalmente político. Le interesa, siguiendo a Tomás de Aquino⁷¹⁸ y a Cayetano⁷¹⁹, fundamentar los derechos de los naturales de América y para ello recurre a lo común a ambas culturas: la naturaleza humana.

La defensa del padre Vitoria, de carácter político-teológico⁷²⁰, refuta la idea de que los indios sean bárbaros, carentes de *dominium* y para ello elige una interpretación abierta del hombre⁷²¹, basándose en los conceptos de ley natural y de poder:

Al argumento que afirma que los indios son poco capaces para gobernar, respondo que Aristóteles no enseña que semejantes personas sean, por naturaleza, siervos y

⁷¹⁷ Francisco de Vitoria, *Doctrina sobre los indios o De indis*, ed. Ramón Hernández Martín (Salamanca: San Esteban, 1992), 114.

⁷¹⁸ Por ejemplo, dice Vitoria a propósito de que las criaturas irracionales puedan o no tener capacidad de dominio: ‘Confirma esta proposición la autoridad de Santo Tomás en la *Prima Secundæ*, cuestión 1, artículos 1 y 2; cuestión 6, artículo 2; y en *Contra Gentes*, libro 3, capítulo 110, donde enseña que sólo la criatura racional tiene dominio de sus actos; ve en la *Prima Pars* de Santo Tomás, cuestión 82, si los brutos tienen dominio de sus actos, tampoco lo tienen de las otras cosas’, en *Ibid.*

⁷¹⁹ ‘De todo lo expuesto se sigue esta conclusión: ni el pecado de infidelidad ni otros pecados mortales impiden a los indios que sean verdaderos dueños, tanto pública como privadamente, y por ese título no pueden los cristianos ocupar sus bienes, como amplia y elegantemente enseña Cayetano en [sus comentarios a] la *Secundæ*, cuestión 66, artículo 8’, en *Ibid.*, 113.

⁷²⁰ Sobre este tema se puede leer el excelente libro de María del Carmen Rovira Gaspar, *Op. cit.*

⁷²¹ Vitoria denota esta concepción abierta del hombre cuando responde a su cuarta proposición en *De Indiis*, al responder si los indios por razón de demencia o por ser amentes dejan de ser verdaderos dueños: ‘Se prueba porque, en verdad, no son amentes sino que gozan de juicio, según el modo propio de todos ellos. Esto es claro, pues guardan un orden en las cosas, tienen ciudades, llevan vida matrimonial, poseen magistrados, señores, leyes, artesanos, mercados. Todas estas cosas requieren uso de razón’, en Francisco de Vitoria, *Op. cit.*, 115.

que no tengan ni dominio de sí ni de otras cosas. Ni quiere decir el filósofo que si hay algunos poco inteligentes por naturaleza sea lícito apoderarse de sus bienes, reducirlos a esclavitud y venderlos. Quiere decir, solamente, que por naturaleza hay en ellos una necesidad que les hace aptos para ser regidos y gobernados por otros, y que es un bien para ellos estar sometidos, como lo están los hijos a los padres antes de la edad adulta, y la mujer al marido.⁷²²

Aunque debe resaltarse que su defensa valora la dimensión de ley natural desde la racionalidad, y no ya con los criterios religiosos del medioevo, considerando al hombre desde los actos concretos en el tiempo⁷²³, Vitoria no se decide por una apología basada concretamente en el indígena.

Cierto es que concluye que los indios eran verdaderos dueños *privada y públicamente* y que había entre ellos *verdaderos jefes y señores de los otros*, capaces de *dominium*, y apunta la injusticia de la Conquista española (aunque termina retractándose)⁷²⁴. Sin embargo, me interesa resaltar otro asunto: en su argumentación apologética, Vitoria se pregunta si los indios eran bárbaros, si fueron incapaces de *dominium* a causa de su infidelidad o por ser amentes o idiotas. Vitoria escribe lo siguiente:

Queda la duda de si, tal vez, los indios no son dueños porque sean amentes o sin uso de razón. Y aunque concede aunque parezcan carentes de uso de razón y tan torpes, pienso que en su máxima parte viene esto de su mala y atrasada formación, finalmente responde: Se prueba porque, en verdad, no son amentes sino que gozan de juicio según el modo propio de ellos.⁷²⁵

Más allá del evidente interés filosófico-teológico y, sobre todo, político de la reelección de Vitoria sobre los indios, subrayo dos puntos clave:

- 1) Que otorga lugar principal a los argumentos en detrimento de los indios y, aunque responde en su defensa, abusa en conceder seriedad y validez a las preguntas por la racionalidad y la capacidad de *dominium* de los naturales.

⁷²² *Ibid.*, 116.

⁷²³ A su maestro John Maior y la corriente nominalista debe Vitoria esta apertura hacia la consideración histórica y contextual del hombre. Para profundizar en este tema, *cfr.* María del Carmen Rovira Gaspar, 'Juan Ginés de Sepúlveda y Francisco de Vitoria, la crítica de Bartolomé de las Casas a las opiniones de Maior sobre América', en: *Pensamiento novohispano número*, no. 7 (2006), 31-48.

⁷²⁴ Se vivían tiempos de cambio; a decir de Las Casas, Vitoria tuvo que recortar, rectificar o retirar muchas de sus afirmaciones: 'tuvo que reconstruir con una mano parte de lo que había descalificado con la otra'. *Cfr.* Bartolomé de las Casas, *Obras completas*, *Op. cit.*, 142.

⁷²⁵ Francisco de Vitoria, *Op. cit.*, 113.

2) Que el enfoque de su defensa responde apuntando lo indígena desde la óptica europea⁷²⁶.

En este segundo sentido, el padre Las Casas da un paso delante de Francisco de Vitoria. Si bien Las Casas coincide con su hermano de orden en centrar su apología en las nociones de *dominium* y ley natural y, en general, parece seguir su mismo planteamiento⁷²⁷, Vitoria intenta una demostración desde los fundamentos de derecho, mientras Las Casas, en su *Apologética Historia Sumaria*, presenta su demostración desde los fundamentos de hecho⁷²⁸.

En esta obra de madurez, fray Bartolomé se basa en la sociabilidad humana para equiparar lo distinto, enfatizando la diferencia entre ello. Establece una relación de igualdad o recta razón para después introducir las leyes y costumbres de los antiguos mexicanos.

El avance que queremos resaltar respecto a Francisco de Vitoria está en el método lascasiano: es ahí donde radica su verdadero sentido apologético, en el uso de la analogía de proporcionalidad.

Vitoria somete a revisión la teoría aristotélica del esclavo por naturaleza aplicada a los indios; empero, Las Casas trata las diferencias culturales desde un esquema interpretativo en el que los pueblos americanos quedan englobados, con el resto de los pueblos precristianos, infieles o paganos, pero no bárbaros. Éste último, es cierto, también parte de nociones aristotélicas, mas para de ahí equiparar las costumbres entre la gente mexicana y otras naciones aceptadas como civilizadas. El método es comparativo y no deductivo.

Esta importancia metodológica debe resaltarse. Se trata de un método recurrente en toda la obra de Bartolomé: primero expone los alcances de una cultura paradigmática, aceptada como civilizada; después, introduce la razón común de igualdad; y, por último, muestra los hechos en los indígenas americanos. Las Casas expone su método en el siguiente pasaje:

Ya no resta desta parte quinta, que según el Philósopho se requiere para la buena y bien proveída república, sino cotejar la religión y ceremonias, ritos y sacrificios de todas las gentes idólatras antiguas a los de las naciones naturales destas nuevas

⁷²⁶ Es de enfatizar que Vitoria rastrea la ontología del poder a través de los principios de la ley natural para fundamentar la universalidad del derecho natural y defender con ello a los indios de América; sin embargo, su argumentación responde desde la autoridad de Aristóteles, Cayetano, Tomás de Aquino y los Padres de la Iglesia, enfocando lo indígena sólo desde la perspectiva europea y nunca desde la propiamente indiana.

⁷²⁷ Cfr. Bartolomé de las Casas, *Apologética Historia Sumaria*, en *Obras completas, Op. cit.*, 133-134. Aunque todavía en su *Apología* Las Casas no se separa de la influencia vitoriana y sigue sus argumentos acerca de si los bárbaros eran siervos por naturaleza, se nota ya en sus escritos un atisbo de lo que será después su argumento central de la *Apologética Historia Sumaria*.

⁷²⁸ Se trata, al decir de Las Casas, de 'conocer todas y tan infinitas naciones' que han sido infamadas por algunos publicando que 'no eran gentes de buena razón para gobernarse, carecientes de humana policía y ordenadas repúblicas' para demostrar una verdad: que los indios no carecen de capacidad racional y que en el pasado tenían sus repúblicas por sí suficientes y en muchos aspectos dignas de admiración. Cfr. *Id.*, *Apologética historia summaria*, en *Ibid.*, 285.

Indias, para que nos conste quién dellas fueron más llegadas o más remotas a la razón.⁷²⁹

Vitoria sabe que los títulos de la ocupación de las tierras indianas, para ser legítimos, tienen que fundarse en el derecho natural y de gentes. Su argumentación reconoce la diferencia en las leyes y las costumbres indias. Sin embargo, su interés está en poner el acento en la universalidad de los derechos que les otorga la naturaleza y no en las diferencias. El padre Las Casas pone el énfasis en la ley natural para de ahí salvar estas diferencias indianas, pero su centro no está en el indio, sino en otra cultura paradigmática. De tal manera que, aunque enfatiza la igualdad proporcional entre las regulaciones y costumbres indianas y europeas, lo cual constituye un avance metodológico, no llega a centrarse en la realidad netamente indígena, pues su método sigue siendo un método comparativo⁷³⁰.

He dicho que Vitoria ofrece su demostración desde los fundamentos de derecho y que la *Apologética* de Bartolomé de las Casas representa la demostración de los fundamentos de hecho. La *Historia General* de Sahagún, propone, en cambio, una demostración 'empírica', que pone de manifiesto cómo los indios en el pasado fueron plenamente capaces de organizar sus vidas⁷³¹ y expone esta realidad en sus propios modos. En estricto sentido, no demuestra, exhibe. Bernardino de Sahagún, al centrarse en los discursos indianos, en su propia materia (lengua mexicana) y forma, intenta, desde su libro VI, una apología auténticamente indiana.

Por ejemplo, dice Bernardino en torno a su compilación de las virtudes y vicios de estas gentes:

En este volumen o libro he tratado de las virtudes morales, según la inteligencia y práctica y lenguaje que la misma gente tiene de ellas. No llevo en este tratado el orden que otros escritores han llevado en tratar esta materia, mas llevo el orden de las personas, dignidades y oficios, y tratos que entre esta gente hay.⁷³²

La única manera que le quedaba al franciscano de reconstruir una cultura, valiosa por sí misma, era a través de su propio lenguaje: para acceder al otro desde una perspectiva nueva. En su prólogo, Sahagún explica su intento de reconstrucción:

Entre los mexicanos, entre los cuales, los sabios retóricos, y virtuosos, y esforzados, eran tenidos en mucho; y de éstos elegían para pontífices, para señores, y principales y capitanes por de baja suerte que fuesen. Éstos regían las repúblicas y guiaban los ejércitos, presidían los templos.

⁷²⁹ *Id.*, obra, en *Ibid.*, 1230.

⁷³⁰ Tanto Las Casas como Vitoria, postulan un *ius naturæ* o derecho natural que fundamentaba el derecho positivo y argumentan desde la universalidad. Cfr. Mauricio Beuchot, *Historia de la filosofía en México colonial* (Barcelona: Herder, 2000), 71.

⁷³¹ Aunque en el nivel de las demostraciones, de las tres que estamos presentando, la sahauntina es la más débil, precisamente por ello se fortalece frente a las otras en el nivel apologético, pues no somete a revisión teórica ni a comparaciones lo que resalta por sí solo como evidente.

⁷³² *CF*, prol. lib. X; *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit., vol. II, 855.

Fueron, cierto, en estas cosas extremados, devotísimos para con sus dioses, celosísimos de sus repúblicas, entre sí muy urbanos; para con sus enemigos muy crueles; para con los suyos, humanos y severos; y pienso que por estas virtudes alcanzaron el imperio, aunque les duró poco, y ahora todo lo han perdido, como verá claro el que cotejase lo contenido en este libro con la vida que ahora tienen.⁷³³

Desde la propia lengua mexicana Sahagún rescata al indio como ser humano pleno. Su libro VI recopila los discursos y prueba la veracidad de quien se propuso recogerlos en su propia materia y forma. El proyecto específico radica en el rescate de la palabra indígena⁷³⁴. Mucho he resaltado esta peculiaridad de su obra en mi investigación, pues la reconstrucción de los discursos de los indios permite la investigación, pues la reconstrucción de los discursos de los indios permite restituir bajo sus propios rasgos la cultura de estos naturales⁷³⁵.

Para cuando Sahagún preparaba su *Historia general*, existía ya la obra de fray Toribio de Benavente, quien había recopilado las noticias de la mentalidad indígena que consideró relevantes en su *Historia de los Indios*. Además de Motolinía, también fray Andrés de Olmos tenía un camino recorrido en la recaudación de documentos de valor histórico y lingüístico con relación a los intereses indios.

Si ya los franciscanos Motolinía y De Olmos habían dedicado sus esfuerzos a reunir documentación de interés indigenista, ¿por qué Sahagún insiste en conseguir información propia? Se sabe que Sahagún tuvo que pasar muchas dificultades para lograrlo. León-Portilla relata que:

A algunos de los definidores les pareció que era contra la pobreza gastar dineros en que escribiese aquellas escrituras, y así mandaron al autor a que despidiese a los escribanos y que él sólo escribiese de su mano lo que quisiese en ellas.⁷³⁶

Privado de ayuda, el fraile franciscano continúa con su labor, pero ‘como era mayor de setenta años, y, por temblor de mano, no puede escribir, ni se pudo alcanzar dispensación deste

⁷³³ *Id.*

⁷³⁴ Es, entonces, a través de la lengua que Bernardino intenta penetrar en la cultura de estos pueblos de manera que su obra refleja una preocupación principal: ‘las palabras. El léxico, la definición de sus significados y la especificación de sus usos especiales... las bases de un calepino. Primero, en esta obra interesan y se pretenden recoger todos los aspectos de la vida social y cultural mexicana, porque a todos estos alude el vocabulario. Segundo, la obra está meticulosamente ordenada, reuniendo las palabras por campos semánticos en una estructura jerarquizada universal (la “cadena del ser” de Dios a las formas minerales) que reúne todos los temas, todas las ciencias. La suma de ambas características es lo que hace de este escrito el germen de una enciclopedia de la cultura náhuatl’, en Jesús Bustamante García, *Fray Bernardino de Sahagún. Una revisión crítica de sus textos, Op. cit.*, 412.

⁷³⁵ Esta intuición hermenéutica del franciscano debe resaltarse: sin el contexto, a juzgar por Sahagún, es imposible conocer al indio cabalmente y ante la destrucción sufrida, sólo a través de la palabra se puede reconstruir su *imago mundi*.

⁷³⁶ *Cfr.* Miguel León-Portilla, *Bernardino de Sahagún, Op. cit.*, 111.

mandamiento, estuviéronse las escrituras, sin hacer nada en ellas, más de cinco años⁷³⁷. El propio Bernardino explica, a propósito de los textos de la Conquista, que:

Aunque muchos han escrito en romance la conquista de esta Nueva España, según la relación de los que la conquistaron, quíselo yo escribir en lengua mexicana, no tanto por sacar algunas verdades de la relación de los mismos indios que se hallaron en la conquista, sino por poner el lenguaje de las cosas de la guerra y de las armas que en ella usan los naturales, para que allí se puedan sacar vocablos y maneras de decir, propias para hablar en lengua mexicana acerca de esta materia.⁷³⁸

Bernardino es capaz de ir más allá de las argumentaciones lascasianas o vitorianas a favor de la racionalidad de los indios y, trascendiendo toda discusión al respecto, se dedica a la compilación de los discursos que estos naturales atesoraron y transmitieron por tradición. El único modo que tenía el padre Sahagún de reconstruir la realidad indiana con sus rasgos propios era justamente a través de los propios discursos⁷³⁹. El *Códice Florentino* no es una crónica de lo mexicano, *se trata de una reflexión de segundo orden*: es operación reflexiva en torno del *habitus* mexicano. La materia sobre la cual escribe Sahagún no es la realidad observada, sino los discursos y la oralidad. El género de esta narrativa también es novedoso, pues no se funda en hechos ni en cosas reales: es un texto literario con implicaciones filosóficas.

Hemos remarcado el hecho de que, como estudiante de Salamanca, Sahagún conoció la filosofía de Aristóteles, San Buenaventura, Escoto y, sin duda, recibió el influjo del humanismo de la época. De manera que se puede afirmar que la relativa falta de argumentación responde más a las convicciones y el carisma del franciscanismo que a la carencia de elementos para constituirlos.

El siglo XVI es el período 'áureo' en la historia de la Universidad de Salamanca, *que se convierte en el centro irradiador de la cultura de la nación*⁷⁴⁰. Alumno de esta casa de estudios, Bernardino debió conocer los textos de Aristóteles en que se basaba la enseñanza filosófica salmantina, los de Nebrija en gramática y los de Vitoria en teología.

Filósofo y teólogo, entonces, Sahagún se interesó legítimamente por la lengua indiana⁷⁴¹ como modo de acceso al indio y a su mundo. En el fondo intentaba descubrir los fundamentos de su

⁷³⁷ *Ibid.*

⁷³⁸ *CF*, 'Al lector', lib. XII; *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit., vol. III, 1157.

⁷³⁹ A este conjunto de exhortaciones, consejos, palabras de los viejos que incluye en su libro VI no los llama simplemente *huehuetlahtolli*, al modo de De Olmos, pero tampoco los describe como discursos sin más. Los incluye en su *Historia General* bajo el nombre de 'Retórica y filosofía moral'.

⁷⁴⁰ *Cfr.* Javier Espino Martín, 'Latín y humanismo en la formación educativa de la época y vida de fray Bernardino', en J. Paniagua Pérez & María I. Viforcós Marinas, 207. *Cfr.* Espino Martín, J. (2000), "Latín y humanismo en la formación educativa de la época y vida de Fray Bernardino", en Paniagua Pérez, J. y M^a I. Viforcós Marinas [coords.], *Fray Bernardino de Sahagún y su tiempo* (Madrid, Universidad de León-Lancia, 1977), 207.

⁷⁴¹ Esto lo ha probado Alfonso Toro mostrando la desigualdad que existe entre la obra en español y la obra náhuatl, mucho más basta y específica esta última. Toro afirma que 'No conocemos en español completa la obra del célebre escritor, y lo que se tiene por tal, no es más que un extracto, una especie de compendio de la obra en mexicano; pues la traducción española no llegó a concluirse jamás', en 'Importancia etnográfica y lingüística de la

política, ética, pedagogía, teología, sus principios filosóficos, no teniendo más armas que los recursos de la propia lengua mexicana⁷⁴².

Tanto el interés lingüístico como el afán apologético de Sahagún han sido ya señalados por diversos autores⁷⁴³; sin embargo, hay una fuerte conexión entre ambos intereses que no se ha señalado y que se desdobra precisamente de las peculiaridades de la espiritualidad franciscana en que se formó nuestro autor.

¿Por qué pudo Sahagún ver lo que otros no vieron? La filosofía franciscana nace y se desarrolla en el medioevo, época en que la certeza de la existencia de Dios, de la creación del mundo y el sentido teológico de la historia eran fundamento que permitía la síntesis de fe y de razón y la unidad ideológica en los campos de la teología, la filosofía, el derecho y la historia. En este marco de la filosofía medieval, la filosofía franciscana se caracterizó por ciertas peculiaridades que marcarían el pensamiento humanista de Sahagún. Además, Sahagún es ya un autor abierto a la modernidad⁷⁴⁴.

Son tres las coordenadas franciscanas que más firmemente pueden rastrearse en el contexto sahuntino:

obra de fray Bernardino de Sahagún' en *Annães do XX Congresso Internacional de Americanistas. Vol. II/2* (Río de Janeiro: Imprensa Nacional, 1930), 271. Por otro lado, añade que 'son innumerables los pasajes de la obra española, tal como la conocemos, en las traducciones de Bustamente y Lord Kingsborough, las que entre paréntesis tienen numerosas variantes de forma, en que el autor nos remite al texto mexicano, como más copioso y completo', en *Ibid.*, 272. Un ejemplo de esto está en el capítulo XXI del libro II, al hablar de la fiesta Tlacaxiocoalitzli, ya ampliando lo antes dicho sobre ella, [Sahagún] dice: "Otras ceremonias muchas, hacían en esta fiesta, que se quedan por no dar fastidio al lector; aunque todas están explicadas en la lengua" (es decir en el texto escrito en mexicano)', en *CF*, lib. II, fol. 18v-19r ; *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit., vol. II, 180-181. Otro ejemplo está en 'Los capítulos XVI a XXV del libro IX, que serían interesantísimos para nosotros; porque nos darían noticia minuciosa de la manera que tenían los aztecas de trabajar los metales, piedras preciosas y el de la pluma, en que sobresalían los indígenas, se encuentran reducidos a unas cuantas palabras, en tanto que el texto mexicano, según puede verse en los facsímiles publicados por Troncoso, ocupa varias páginas, y el *Códice Florentino* de la Biblioteca Laureziana, tiene no menos de 69 figuras referentes a tales materias', en *Ibid.*, 273.

⁷⁴² Aunque es cierto que Bernardino instituyó la lengua mexicana como lengua escrita, introduciendo con esto y con su propia influencia cambios importantes, pues una lengua no podía permanecer intacta ante los cambios sociales, políticos y culturales que representó el choque con el llamado viejo mundo ni tampoco con el transvase de la cultura oral al alfabeto.

⁷⁴³ Bernardino de Sahagún conoció las apologías indianas en boga para entonces, y parece ser que su interés de defensa en pro de los indios surgiría desde su estancia en Salamanca. Para fundamentar el interés apologético, podemos acudir a ciertos pasajes de la biografía del franciscano donde señala don Miguel León-Portilla: 'Aducir lo que llama Sahagún maldición que fulminó a Jeremías, como paradigma para valorar lo que a la letra ha acontecido a estos indios, hace pensar que, verosíblemente desde sus años de estudiante en Salamanca, conocía las denuncias de algunos frailes que habían regresado de las Indias occidentales. Como las de los dominicos Antón de Montesinos y Bartolomé de Las Casas, que con tanta fuerza hablaron ante el soberano de los agravios y destrucciones de que eran víctimas los indios'. Y que 'hallándose Bernardino en el referido ambiente de ebullición cultural y de noticias acerca de un Nuevo mundo, decidió hacerse franciscano', en Miguel León-Portilla, *Bernardino de Sahagún. Serie protagonistas de América*, *Op. cit.*, 24.

⁷⁴⁴ Cfr. Benito Ruano, *Op. cit.*, 21-25.

1. Para el pensador de corte franciscano, el conocimiento del mundo tiene sentido en la medida que es un reflejo divino y lleva al conocimiento de Dios⁷⁴⁵.

2. La verdad para los franciscanos se debe descubrir y, sobre todo, vivir⁷⁴⁶. Como franciscano, a fray Bernardino no se le dificulta reconocer el valor de la filosofía práctica entre los indios, pone el acento en la praxis y no en la teoría⁷⁴⁷. Por eso no duda en llamar filosófico-morales a los contenidos del libro VI, discursos que por tradición repetían los mexicanos en ocasiones especiales de la vida, consejos y exhortaciones, en general todos ellos para el bien obrar.

3. Los autores franciscanos se mueven en un horizonte peculiar que los distingue de otras escuelas, que es constituyente y es fundamento de una preferencia en el orden del apreciar y del actuar: Dios, el hombre y el mundo son vistos e interpretados como un sistema simbólico que se integra en una visión unitaria y en una razón comunicativa llena de significaciones y lenguaje⁷⁴⁸.

Este rasgo permitió que Sahagún entendiera la estrecha relación entre lenguaje y mundo, entre retórica y filosofía moral⁷⁴⁹ y dedicara su VI libro a resaltar su importancia y 'sus primores' entre los antiguos mexicanos.

Es desde estas coordenadas que un franciscano como fray Bernardino de Sahagún pone el énfasis en el lenguaje para acceder a la verdad en los antiguos mexicanos y que su apologética no haya consistido en una argumentación silogística, al modo de la *disputatio* escolástica, sino que haya penetrado en la lengua y los discursos para desentrañar lo valioso de la cultura indiana. Las peculiaridades del carisma franciscano le permitieron reconocer la filosofía práctica de los

⁷⁴⁵ 'Si el espíritu de la filosofía medieval, que sigue el dinamismo de los Santos Padres, es el de la *fides quærens intellectum*, se podría también decir que es el del *homo quærens Deum*, del hombre que busca a Dios. Éste es un aspecto característico del Medioevo. Sobre todo en la corriente agustiniana, que domina todo el pensamiento franciscano. El hombre puede conocer el mundo, la naturaleza humana y todos los seres de la creación, pero todo ello serviría de muy poco si no descubre en la naturaleza el *vestigium Dei*, la huella de Dios, y en sí mismo la *imago Dei*, si no percibe la acción divina en el alma', en José Antonio Merino, *Op. cit.*, XX.

⁷⁴⁶ Merino explica que 'una cierta experiencia personal y comunitaria está en la base del franciscanismo. Aquí, la teoría y el sistema son el resultado de una vivencia y de una praxis condicionantes del pensamiento. La especulación filosófico-teológica de San Buenaventura, R. Bacon, Escoto, Occam, Olivi, Lulio, etcétera son incomprensibles sin la experiencia vivida de la comunidad franciscana y del entronque con la misma experiencia de Francisco de Asís y de su propia cosmovisión', en *Ibid.*, XXVII.

⁷⁴⁷ Desde su fundador, los franciscanos han resaltado el papel de la praxis frente a la especulación. El propio San Francisco ha dicho que el hombre sabe no tanto de acuerdo a lo que atesora en la memoria sino en la medida en que actúa 'Tanto sabe el hombre, cuanto pone por obra'. Para entender el punto, *cfr.* Fidel de Jesús Chauvet, 'La espiritualidad personal de San Francisco de Asís', en *Ocho escritores mexicanos hablan de 750 años de presencia franciscana* (México: Centro de Estudios de Bernardino de Sahagún, 1977), 31 & 32.

⁷⁴⁸ 'En el horizonte franciscano no hay espacio para el sinsentido, el absurdo y el pesimismo, pues toda la realidad vive como gracia y como posibilidad existencialmente interminable', en José Antonio Merino, *Op. cit.*, XXVII.

⁷⁴⁹ Para notar esta relación entre retórica y moral, *cfr.* 'Las reglas franciscanas para conversar dentro y fuera de la casa', en *Códice franciscano, siglo XVI, Op. cit.*, 138-139.

indios, el íntimo vínculo entre retórica y moral, además de su evidente capacidad de amar y conocer a Dios⁷⁵⁰.

Ninguno de los dos dominicos, ni Vitoria ni Las Casas, deja de conceder importancia a la pregunta por la racionalidad y la capacidad para recibir la evangelización de los naturales de América para centrarse en la riqueza propia de lo mexicano. Es Sahagún, pensador formado en el carisma de San Francisco de Asís, influenciado por San Buenaventura y el nominalismo ockhamiano⁷⁵¹, quien es capaz de ‘dejar hablar’ al indígena —si bien a través de una inevitable recepción y transformación lingüística—. Así pone en evidencia la racionalidad, la capacidad de *dominium* y la aptitud para la teología de los antiguos mexicanos en la transparencia de sus propios discursos.

A saber, por el método empleado por Sahagún y su triple interés (lingüístico, etnográfico y misional) podemos presumir que su objeto de estudio no es otro que el corazón del indio. De todo esto brota una distinción entre el interés lascasiano, vitoriano y sahauntino. A Vitoria, preocupado por respaldar los derechos o deberes de la Iglesia y la Corona española, sin minusvalorar los derechos y deberes de los indígenas de América, le interesa el indio en tanto que ser político; a Las Casas, que considera al indio como ente social, moral e histórico, le interesa en tanto que hombre universal; a Sahagún, en cambio, le interesa en tanto que hombre náhuatl, en particular: *el hombre náhuatl en tanto que hombre náhuatl*⁷⁵².

Este avance del franciscano frente a los dominicos, no desacredita, sin embargo, el trabajo de aquellos. Hemos notado el avance respecto al método para la comprensión del otro. En ese sentido el acercamiento mayor se logra en Sahagún, mas no olvidemos que ni Las Casas ni Vitoria se interesan por el estudio del indio en el mismo sentido que el seguidor de Francisco.

Por su interés político-teológico, Vitoria camina de universal a universal: alude a los problemas aplicables a todos los pueblos. Las Casas procede llevando el caso particular de los hombres americanos hacia el paradigma universal, para validarlo desde allí; en cambio, Sahagún se adentra en el particular, el indígena, para conocerlo desde sus diferencias.

⁷⁵⁰ Ahondaremos en cuestiones sobre el carisma franciscano y las tres constantes que prevalecen en los autores de este corte desde Francisco. Tomaremos como paradigmas a Buenaventura, Escoto y Ockham para sustentar que es presumible que también hayan prevalecido en Sahagún. Hablamos del interés por la lengua y el simbolismo, la preponderancia de la filosofía práctica frente a la especulativa y el voluntarismo.

⁷⁵¹ La influencia franciscana que quiero hacer notar viene del naturalismo de Francisco de Asís, donde el mundo natural permite la vinculación ascendente con el creador. *Cfr.* Francisco de Asís, *Las florecillas* (México: Porrúa, 1982). Después retomado por Buenaventura, en el mundo aparecen huellas y vestigios de lo divino, el espejo mediante el cual podemos conocer a Dios. *Cfr.* Buenaventura, *Intinerarium mentis in Deum, Op. cit.* Escoto plantea al hombre como un compuesto complejo vinculado a su contexto y lengua. Ockham radicaliza esta cuestión. Para él, ya no hay esencias, sólo nombres que remiten a las cosas. Profundizaré este análisis en la secc. XXX.

⁷⁵² Esta peculiaridad debe resaltarse en torno al nuevo método de evangelización que propone Sahagún. Primero: conocer al indio en su contexto para después intentar una verdadera conversión, pues no es lo mismo evangelizar a un pueblo que a otro, no por sus capacidades racionales o falta de entendimiento, sino por las peculiaridades de su cultura. Para fray Bernardino, como he insistido, el indio que se ha desligado de su cultura ha sido ‘reducido’.

IV.2.3 INFLUENCIA DE LOS DISCURSOS MEXICANOS

Una vez analizada las influencias europeas y la originalidad metodológica de Sahagún, falta analizar cómo opera la de los *tlamatinime*. Sahagún toma de estos discursos sobre todo recursos estilísticos (como el uso de algunos tropos retóricos). Gracias a esto, el franciscano se da cuenta que pronunciar los discursos era entre ellos un acto performativo y, además, que participar de un ritual se trataba de colaborar con actos de belleza y armonía: hacer el universo más armonioso y bello con el acto elocutorio. Tal como explica Johansson, para los indígenas:

La palabra no debe dirigirse únicamente al intelecto del receptor sino que debe llegarle de manera más plena. Una palabra que no ‘con-mueve’ en el sentido etimológico de la palabra, no es válida. La palabra tiene que ser performativa, conativa, persuasiva, y la estructuración del discurso debe provocar esta ‘con-moción’. De hecho, la tendencia general del discurso náhuatl, cuando no es plenamente poético, es retórico.⁷⁵³

Por otro lado, se trataba de discursos cuya flexibilidad moral estaba muy lejos del absolutismo moral cristiano. La moral indiana no se fundamentaba en verdades universales⁷⁵⁴. De ahí que los discursos indígenas se caractericen por dirigirse al *pathos* sin concebir una separación, al modo occidental, entre saber y sentir. De hecho *mati*, ‘saber’ en náhuatl, es también ‘sentir’. El indígena considera que sabe algo cuando la objetividad que se pretende conocer se funde, ‘de manera algo difusa pero plena, en la totalidad sensible del sujeto concedor’⁷⁵⁵.

La retórica que encontramos en el libro VI de Sahagún se construye también con la edición de los textos por parte del fraile y la organización de los materiales según sus intereses particulares. En este sentido es importante tomar en cuenta la retórica cristiana y su peculiar formación franciscana para entender la pertinencia e incluso la composición de los *huehuetlahtolli*.

Para comprender la influencia de los discursos y la retórica de los indios en Sahagún, es necesario analizar cómo fue modificándose la forma en que los frailes se aproximaban a la cultura indígena. Con esto en mente, se debe recordar que uno de los primeros intentos por atraer a los indios a la nueva fe con naturalidad fue la iniciativa de fray Pedro de Gante (†1572)⁷⁵⁶ de hacer un catecismo pintado. Con ayuda de los propios indígenas, el flamenco recurrió a la escritura

⁷⁵³ Patrick Johansson, *Retórica náhuatl o teatralidad del verbo*, *Op. cit.*, 61.

⁷⁵⁴ Cfr. James Maffie, ‘Why Care about Nezahualcoyotl? Veritism and Nahua Philosophy’, *Philosophy of the Social Sciences* 32, no. 1 (2002): 71-91.

⁷⁵⁵ Patrick Johansson, *Retórica náhuatl o teatralidad del verbo*, *Op. cit.*, 61.

⁷⁵⁶ Cfr. Francisco Morales, ‘Fray Pedro de Gante. “Libro de colores es tu corazón”’, en *Misioneros de la primera hora. Grandes evangelizadores del Nuevo Mundo*, ed. R. Ballán (Lima, s/e, 1991), 75-81.

ideográfica con que los *tlacuilos* pintaban los códices prehispánicos, explicando con ella, lo mismo con sabiduría que con amor, los aspectos fundamentales del cristianismo.

Los indios, por su parte, correspondieron crecidamente al amor de su maestro. Ningún documento más elocuente que aquel canto en náhuatl que todavía en vida de fray Pedro entonaban los indios: Libro de colores es tu corazón, padre Pedro; los que son tus cantos, que a Jesucristo entonamos, tú los haces llegar a San Francisco, el que vino a vivir en la tierra.⁷⁵⁷

También es Gante quien funda la escuela de San José de Belén de los Naturales con el propósito de adoctrinar a los hijos de la nobleza indígena. La institución usaría de los mismos métodos educativos empleados por los antiguos mexicanos; misma metodología, pero distinta materia y distintos contenidos. Con ello, Pedro de Mura quería crear un grupo misionero que difundiera la religión. Escogió unos cincuenta niños de los más *avisados* y les enseñó a leer, escribir, cantar, además de doctrina cristiana y sermones; era éste un semillero de predicadores⁷⁵⁸. Tiempo después incorpora la enseñanza de artes y oficios, escuela de la que saldrán a construir algunas de las obras religiosas más significativas de este período histórico un gran número de artesanos (al respecto, es interesante señalar que con el cambio de oficio se daba también un cambio de Dios, pues los indios de Mesoamérica adoraban diferentes dioses según sus oficios⁷⁵⁹). La labor pedagógica de fray Pedro ha sido muy reconocida: fue el primero en apoyarse en las técnicas y usos indianos y, transformándolos en cristianos, traslapar los significados de estas antiguas costumbres y dotarlos de nuevos sentidos.

Fray Toribio de Benavente 'Motolinía' (†1569)⁷⁶⁰ optó por buscar informaciones en los propios naturales de manera más sistemática. Después de él lo hicieron todavía con más rigor fray Andrés

⁷⁵⁷ Cfr. *Ibid.*, 81.

⁷⁵⁸ Aunque la misión en América no tiene precedentes, el método de Gante recuerda los empleados por su cofrade fray Juan de Monte Corvino (1247-1328), quien bautizó y educó a cuarenta niños pequineses en la fe cristiana, les enseñó la lengua latina y las ceremonias cristianas para que le ayudasen en la tarea de evangelizar (pues estuvo mucho tiempo solo en China) y para ello aprendió el mongol y predicaba en esta lengua. Tradujo el Nuevo Testamento y el Salterio y escribió para los niños el Salterio con treinta himnos y dos breviarios. Cfr. A. Santos Hernández, 'Juan de Montecorvino', en *Gran enciclopedia Rialp* (Madrid: Rialp, 1973), vol. XIII, 581-582.

⁷⁵⁹ 'Otros muchos dioses populares tenían y también diosas y eran todos los hombres y mujeres que inventaron algún arte u oficio provechoso a la república: y si el arte u oficio era universal a la república, todos les hacían fiestas, ofrendas y sacrificios cada año en su fiesta; y si era particular oficio o arte, los de aquel oficio le festejaban, ofrendaba y sacrificaban. De aquí es que los mercaderes tenían un dios que llamaban Iacatecutli y los plateros otros que llamaron Tótec y los lapidarios otro que llamaron Chiconahui-Itzcuintli y otro Papaloxcoal. Los pescadores tenían otro dios que llamaron Opochtli [...] no pongo todos los hombres y mujeres de este género que están canonizadas en el museo de los dioses por ser muchos y por evitar prolijidad; basta decir que los panaderos tienen su dios y los carpinteros el suyo y los que nacen su diosa y los pintores su dios y los que componen las flores su diosa y los que labran plumas su dios', en Bernardino de Sahagún, *Breve compendio*, 6 (vid nota 192).

⁷⁶⁰ Para Lino Gómez Canedo, el más brillante de los doce primeros. Cfr. Lino Gómez Canedo, 'Fray Toribio Motolinía', en *Pioneros de la cruz en México* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1988), 51-53.

de Olmos y, sobre todo, fray Bernardino de Sahagún. Ambos confiaron en la sabiduría de los indios para recuperar sus antiguallas a través de los *Huehuehtlahtolli* o pláticas de los ancianos.

Otro célebre franciscano de quien ya hemos hablado, Alonso de Molina, lo mismo que De Olmos⁷⁶¹ y Sahagún⁷⁶², reconoció una visión del mundo y una postura frente a las realidades subsistentes en el lenguaje y se dio a la tarea de organizar la lengua náhuatl para mejor asir la idea de mundo de estos pueblos. Fray Alonso tuvo la fortuna de aprender el náhuatl desde muy pequeño, y fue así capaz de comprender las sutilezas y metáforas de esta lengua y transmitir las a sus compañeros de orden, heredándoles un extenso vocabulario mexicano-castellano y otro castellano-mexicano.

Los frailes no sólo aprendieron la lengua de los indios, sino también a leer los antiguos códices, los ritmos de sus cantos, sus atavíos e incluso algunos, como Sahagún, quisieron descifrar los sistemas de computación de tiempos que usaban en la antigüedad. En general, estaban ávidos por conocer lo más posible de su cultura⁷⁶³, de tal suerte que lograran transformar sus auténticos valores culturales integrándolos al cristianismo⁷⁶⁴.

La historia de la Iglesia enseña que los primeros misioneros en la Nueva España, en pleno siglo XVI, siguieron el criterio de los Padres de la Iglesia⁷⁶⁵, según el cual había que reconocer y conservar lo que hay de bueno y verdadero en las distintas culturas⁷⁶⁶. Como nos dice Pedro Borges, entre otros estudiosos del franciscanismo en la Nueva España:

⁷⁶¹ Fray Andrés de Olmos predicó en al menos diez lenguas indígenas y escribió sermones en tres de ellas.

⁷⁶² En el prólogo al primer libro de su *Historia*, Sahagún denuncia un problema importante. A pesar de hablar la misma lengua, muchas veces misioneros e indios no se entienden debido a que viven en mundos diferentes en cuanto a valoraciones, creencias, costumbres y sensibilidad. Cfr. Bernardino de Sahagún, 'Introducción', en *Breve compendio*, XVIII.

⁷⁶³ El interés por la cultura es claro ya desde Tomás de Aquino, quien dice que el hombre vive una vida verdaderamente humana gracias a la cultura, pues a través de ella afina y desarrolla sus múltiples cualidades de alma y cuerpo. Cultura se refiere al cultivo de las cualidades espirituales y corporales del hombre. Cfr. Tomás de Aquino, *Comentario a los Analíticos Posteriores I*, citado en Juan Pablo II, 'El hombre, la cultura y la ciencia a la luz del mensaje evangélico' (02/06/1980) (Madrid: A-C Popular, 1980).

⁷⁶⁴ Por supuesto, tomando en cuenta la compatibilidad de dichos valores con el cristianismo (cuando un valor es compatible con el cristianismo es porque puede entrar en comunión con los demás valores cristianos).

⁷⁶⁵ Por ejemplo, San Agustín encuentra que es posible descubrir en la cultura de los paganos semillas de preparación para aceptar el Evangelio. Para Agustín, las virtudes de estos pueblos son verdaderas virtudes, aunque incompletas por encontrarse por debajo del nivel de la caridad, e incluso su valor intrínseco puede servir de modelo a los cristianos. Cfr. Agustín de Hipona, *De Civitate Dei*, *Op. cit.*, L, 5, c. 17; L, 5, c. 13-20.

⁷⁶⁶ Buscar lo bueno y verdadero de cada cultura ha sido incluso reconocido como *semina verbi* en el Concilio Vaticano II: 'La Iglesia aprecia todo lo bueno y verdadero, que entre ellos se da, como preparación evangélica, y dado por quien ilumina a todos los hombres, para que al fin tenga la vida, pero con demasiada frecuencia los hombres, engañados por el maligno, se hicieron necios en sus razonamientos y trocaron la verdad de Dios por la mentira sirviendo a la criatura en lugar del creador (cfr. *Rm I*, 24-25), o viviendo y muriendo sin Dios en este mundo están expuestos a una horrible desesperación', en *Lumen Gentium* (21/11/1964), n. 16-17.

[N]o encontrando otro punto de referencia en qué inspirarse, los misioneros del siglo XVI dieron un salto mental de quince siglos y se aprestaron a afrontar la novedad de la empresa a la vista de lo realizado por los Apóstoles.⁷⁶⁷

Se entiende así que la búsqueda humana ha hecho uso de principios y elementos justos y verdaderos⁷⁶⁸ de manera natural. Desde antes de encarar la realidad americana, los franciscanos emplearon metodologías abiertas para una evangelización inculturada⁷⁶⁹.

Se puede ver así que los discursos indígenas tuvieron, desde un inicio, un gran impacto en los frailes encargados de la evangelización. La riqueza expresiva del náhuatl y la profunda valoración de la palabra por parte de los indígenas obligó a los frailes a realizar un esfuerzo comunicativo extraordinario. En el caso específico de Sahagún, las formas retóricas, los recursos estilísticos y la narrativa indígena que no era contraria al cristianismo se utilizan como el medio idóneo para transmitir el mensaje evangélico, por su cercanía y riqueza expresiva.

De este modo, podría decirse que la influencia de la tradición retórica europea le permitió a Sahagún valorar la importancia de los discursos de los indios. Por otro lado, el genio del franciscano le permitió una aproximación original a estos discursos, lo que significó un avance metodológico. No es exagerado decir que pretendía una verdadera evangelización inculturada —así, en términos posconciliares—. Por último y gracias a los dos elementos anteriores, la tradición de los *tlamatinime* fue la base de la retórica que Sahagún dispuso para la evangelización de los indígenas de su tiempo, que ya no eran ni los naturales precolombinos ni tampoco eran cristianos aún.

⁷⁶⁷ Pedro Borges, *Op. cit.*, 31. Lino Gómez, en el mismo sentido, comenta que 'La dificultad no estaba como en sus anteriores experiencias con los musulmanes de España, África o Asia —que algunos pueden haber tenido de manera más o menos cercana— en sustituir con el catolicismo a otras religiones o creencias; los indígenas del Nuevo Mundo no demostraron, generalmente, gran capacidad de resistencia a la nueva fe. Lo nuevo y sin precedentes eran las condiciones sociales, políticas y culturales que hallaron en los nuevos territorios', en Lino Gómez Canedo, *Evangelización y conquista: experiencia franciscana en Hispanoamérica* (México: Porrúa, 1988), 63.

⁷⁶⁸ Aunque de pronto estén mezclados con otros falsos e incluso contrarios a la *ley natural*.

⁷⁶⁹ Este procedimiento abierto fue utilizado por los franciscanos ya desde la segunda mitad del siglo XIII, cuando viajaron al extremo oriente para fundar una misión católica en China (que perduró de 1294 a 1368: comenzó con la llegada de fray Juan de Montecorvino, quien permaneció sólo hasta 1303, y terminó por la dificultad de enviar más misioneros a esas tierras). *Cfr.* Josef Glazik, 'Las misiones de los órdenes mendicantes fuera de Europa', en *Manual de historia de la Iglesia*, ed. Hubert Jedin (Barcelona: Herder, 1973), vol. IV, 628-630. No hay que olvidar que también pensaron así algunos religiosos de otras órdenes. Por ejemplo, los jesuitas Mateo Ricci (1552-1610) o Roberto de Nobili (1577-1656, quien aprendió el sánscrito y logró vivir en la India a la usanza de los brahmanes. Ambos son ejemplos de este esfuerzo de evangelización inculturada. Sin embargo, esta actitud ha sido marcadamente franciscana.

IV.3 La apropiación de los discursos indígenas como vehículo para la evangelización

IV.3.1 La educación afectiva: de los *huehuetlahtolli* a la moral cristiana

Como ya hemos apuntado, nuestro autor es consciente de que, aunque en apariencia cristianos, los indios conservaron comportamientos idolátricos; también lo es de que la nueva religión había sustituido ya en el ropaje exterior lo pasado, mas sin cambiarlo en el fondo. Las necesidades espirituales y la piedad de los indios se materializaron de manera diversa, pero, en general, los significados que le atribuían a los ritos cristianos seguían siendo los mismos de antaño. La idolatría latente ameritaba investigar minuciosamente las antiguallas de los indios para *adoptar los métodos* necesarios que ayudaran a extirparla. Ése fue el principal objetivo de fray Bernardino.

El siguiente texto, de tradición prehispánica, debió llamar particularmente la atención de Sahagún en la medida en que *remarca la importancia de la transparencia en la intención en los actos agradables a Dios*:

Náhuatl	Trad. Díaz Cántora	Traducción libre de Sahagún
<p><i>Atla itla momacehual, at itla ticmahuizalhuiz in totecuyo; at no titlatiz, at no acan tonpohuiz; zan ximonemiti, cenca ye in motolol in momalcoch in mopilol, in mochoquiz in motlaocul in melcicihuiliz, in monecnotecaliliz, in monecnomachiliz.</i></p> <p><i>Auh oc xiccaqui, huel moyollo in toconmacaz in toconilhuiz totecuyo; amo zan iyo in panin neciz in mocnoyo, ca mopan mitoz titololxochton, titlanixiquipile.</i></p> <p><i>Auh ca mitzmoztiliticac in totecuyo, in tetl in quahuilitic tlamati tlachia, in teyollo quiximati, in titic techcaqui, techitta (in) timacehualti.</i></p>	<p>Tal vez algo merezcas, tal vez honres en algo a Nuestro Señor, tal vez seas algo, tal vez no cuentes en ninguna parte; tú simplemente vive, con toda tu modestia, tu cortesía, tu humildad, tu llanto, tu pena, tu sollozo, tu renunciación y el conocimiento de tu miseria. Mas oye todavía; entrega, consagra de verdad tu corazón a Nuestro Señor, que no nada más por de fuera se vea tu humildad, que te dirán simulador e hipócrita.</p> <p>Te está viendo Nuestro Señor, el que conoce y mira el interior de la piedra y del árbol, el que conoce el</p>	<p>Si por ventura merecieras alguna dignidad, y por ventura merecieras ser algo, si por ventura merecieras ser electo para algún oficio de los ya dichos, sé humilde y anda muy humilde y inclinado, y baxada la cabeza, y recogidos tus brazos, y date al lloro y a la devoción o tristeza, y a los suspiros, y a la subjectión de todos. Sé sujeto a todos y humilde a todos. Y nota, hijo mío, que esto que te he dicho de la humildad y subjectión y menosprecio de ti mismo ha de ser de corazón, delante Dios nuestro señor. Mira que no sea fingida tu humildad, porque entonces decirse ha de ti <i>titoloxochton</i>, que es 'hipócrita'. Decirse ya de ti también <i>titlanixiquipile</i>, que quiere decir 'hombre fingido'. Mira que nuestro señor Dios ve los corazones y ve</p>

<p><i>Maca tle xoconnenelo in moyollo, in monecnomatiliz; ma on chalchiuhti, ma on teuxiuhti, huel quizqui in xoconmomaquili totecuyo in monecnomachiliz, maca zan xitlaixpani</i>⁷⁷⁰.</p>	<p>corazón del hombre, el que oye y ve dentro de nosotros los macehuales; no haya mezcla⁷⁷¹ en tu corazón, en tu humildad; como jade, como bien formada turquesa ofrece a Nuestro Señor tu humildad, y no lo hagas nada más exteriormente⁷⁷².</p>	<p>todas las cosas secretas, por muy escondidas que estén, y oye lo que revolvemos en nuestro corazón todos nosotros cuantos vivimos en este mundo. Mira que sea pura tu humildad y sin mezcla de ninguna soberbia. Mira que tu humildad delante de Dios sea pura como una piedra preciosa muy pura y muy fina. Mira que no muestres una cosa de fuera y tengas otra de dentro⁷⁷³</p>
---	--	---

Sahagún distingue entre un acto puramente externo del acto interno y voluntario, lo cual, como veremos, le permite conciliar la tradición de los *Huehuehlahtolli* con lo que su propio interés y su propia formación intelectual le mostraban como necesario: una tercera etapa en la evangelización de los naturales⁷⁷⁴:

Náhuatl	Trad. Díaz Cíntora	Traducción libre de Sahagún
<p><i>Iz catqui i con tzonquiza in notlatol; xicmoyollotica, xicmopialtican, amoyollocaltitlan xictlalican, amoyollo itech xiquicuilocan. A miec, a ixachi in tlatolli, can nel tacizque, quexquich nel tiquitoani; zan iz catqui quen ontentli in pialoni, in neyollotiloni in concauhtiaque in techonmacatiaque, in</i></p>	<p>Con esto va a terminar mi discurso: metedlo en vuestro corazón, conservadlo y ponedlo en la casa de vuestro corazón, pintadlo en vuestro corazón; no es muco, no es grande el discurso; hasta donde se nos alcance, hasta aquí quisiéramos decir. He aquí, pues, dos cosas que hay que guardar, que hay que meter en el</p>	<p>Notad agora, pues, hijos, el fin de mi plática, y escribidlo en vuestra memoria y en vuestro corazón. Muchas cosas había que decir; mas sería nunca acabar. Solas dos palabras quiero decir, que son muy dignas de notar y que los viejos nos las dexaron dichas y encomendadas. Lo uno es que tengáis cuidado de haceros los amigos de Dios, el que está en todas partes y es invisible y impalpable. A él conviene darle todo</p>

⁷⁷⁰ CF, lib. VI, fol. 92v & 93r.

⁷⁷¹ Díaz Cíntora lo traduce por ‘mezcla’, pero se puede también entender como desorden, como poner en desorden, lo cual ilustra la ley natural.

⁷⁷² La mayoría de los textos nahuas aluden al exterior. Que este texto aluda al interior me parece una interpretación del fraile. Una interpolación tal vez, en el mismo sentido de su influencia escotista. Cfr. Salvador Díaz Cíntora, Huehuehlahtolli. *Libro Sexto del Códice Florentino, Op. cit.*, 82.

⁷⁷³ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit., vol. II, 569.

⁷⁷⁴ Sahagún denuncia que aunque los indios estén haciendo cosas en apariencia buenas como penitencias o actos piadosos (pone el ejemplo de la castidad y abstinencia sexual de los sacerdotes), estos no sirven de nada para agradar a Dios, ni son buenos ni tienen valor ante Él, porque no han elegido intencionalmente hacer el bien en vez del mal.

<p><i>techonpialtitehuaque in techcauhtihui. Imic cententli, itloc inahuac ximocalaquican in totecuyo in Tloque Nahuaque, in tlacatl in Yoalli in Ehecatl; cenca xoconmaca in moyollo in monacayo; ma nen chico ticquetz in mocxi, auh ma mitin titlato, ma itla mitin tiquito, ma tichicotlato monexiuhlatilco, ca quahuitl, tetl itic tlachia, tlacaqui in totecuyo, auh can el moyocoya, ca moquequelo, itla mopan quihualmonequiltiz. Inic uncamatl, ihuian tetloc tenahuac ximonemiti, maca xixtomahua, maca xicica, ma muchi tlacatl mixtil mimacax, ma itla ic tehuic tehua, ma atimotlatlamatcachiuh; ma xitolo quenin titoloz, ma za yuh xipoliuhin quenin tipoliuhiz, ma tictecuepili. In mahan ticoatl, ma atimotlatlamatcachiuh, ma tehuic tehua, ma titehecahuihuetz; zan motech xocompacho, an motech xoconmatelo, ca mitzitzticac in Totecuyo, ca yehuatl mitzmotlaqualaniliz, ye motzoncuitzinoz⁷⁷⁵.</i></p>	<p>corazón, las cuales nos dejaron, nos dieron, nos hicieron guardar los que al irse nos abandonaron. Entrad en la presencia de Nuestro Señor Tloque Nahuaque, del señor que es noche y viento; entrégale todo tu corazón y todo tu cuerpo, no desvíes tu pie. No hables dentro de ti, no digas nada dentro de ti, no blasfemes en tu desesperación, que dentro del árbol, de la piedra ve y oye Nuestro Señor, el comedido, el providente; algo dispondrá de ti. Lo segundo es que vivas en paz entre la gente; respeta y reverencia a todos, no los ofendas con nada, no te pongas en nada contra ellos, no dejes de ser calmado, que digan de ti lo que digan, y acabes como acabes, no quieras vengarte. No como gran serpiente te levantes y soples encolerizada contra la gente, mas acógela con cariño, que te está mirando Nuestro Señor y se enojará contigo y se vengará. Vive, pues, simplemente, que ya se te ha guiado, que ya se te ha preparado.</p>	<p>el corazón y el cuerpo. Y mira que no te desvíes deste camino. Mira que no presumas. Mira que no te altivezcas en tu corazón, ni tampoco desesperes ni te acobardes en tu corazón, sino que seas humilde delante de Dios y tengas esperanza en Dios; porque si te faltare esto, enojarse ha contra ti; porque ve todas las cosas secretas, y te castigará como a él le pareciere y como quisiere. Lo segundo que debéis de notar es que tengáis paz con todos; con ninguno te desvergüences y a ninguno desacates. Respeta a todos; ten acatamiento a todos. No te atrevas a nadie. Por ninguna cosa afrentes a ninguno. No des a entender a nadie todo lo que sabes. Humíllate a todos, aunque digan de ti lo que quisieren. Calla y aunque te abatan cuanto quisieren, no respondas. Mira que no seas como culebra, descomedido con nadie. No te arremetas a nadie ni te atrevas a nadie. Sé sufrido y reportado, que Dios bien te ve y responderá por ti, y él te vengará. Sé humilde con todos, y con esto te hará Dios merced y te hará honra.⁷⁷⁶</p>
---	--	---

El *Códice Florentino* está dirigido a predicadores, y, por tanto, tiene una intencionalidad práctica específica: conocer la otra cultura para transformarla. El criterio de autoridad que subyace, en este caso, en los discursos, es ‘el otro’: la tradición de los ancianos que, evidentemente, no es de corte cristiano. Pese a ello, Sahagún interpreta los textos, los escoge, acomoda y traduce. He ahí, por supuesto, una cristianización de los mismos. Como en el fondo del texto subyace una figura

⁷⁷⁵ CF, fol. 73r-73v.

⁷⁷⁶ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit. vol. II, 551-552.

de autoridad reconocida por el fraile, *la traditio*, ello significa a su vez que ahí encontramos rasgos propios de la cultura a evangelizar.

La manera que el franciscano escoge para hacerlo tiene que ver a la vez con la tradición misional de su orden (con iluminar la cultura para rescatar de ella lo bueno y transformar o eliminar lo malo, en todo caso tomarla en cuenta) y con la tradición de los antiguos mexicanos que apela a la autoridad de los viejos y a la ‘antigua palabra’. Los viejos o, en su defecto, las palabras que ellos legaron son los sustentantes de dicha *traditio*. He ahí la clave del sexto libro del *Códice Florentino*.

Si somos conscientes de la distancia que separa cualquier creación de la palabra náhuatl respecto de la retórica nacida en Grecia, estamos obligados a repensar el uso de la terminología de ‘retórica’ y ‘filosofía moral’ aplicada a los antiguos mexicanos. Fray Bernardino, sin embargo, pesar de que conoció a fondo las diferencias radicales existentes entre la cultura occidental y la que floreció en Mesoamérica, tuvo motivos para hablar de una retórica en los antiguos mexicanos. Este hombre, que dedicó más de 60 años de su vida a conocer la cultura de estos pueblos y que reunió al menos 100 *huehuetlahtolli* en el *Florentino*, algunos, fruto de interpretaciones de antiguos códices o libros indígenas, y otros, de la transcripción de la oralidad de ancianos y sabios nahuas, es obvio que era un conocedor al respecto. ¿Por qué, entonces, denomina ‘retórica’ y ‘filosofía moral’ —términos occidentales— al conjunto de discursos y pláticas de estos pueblos?

Sabemos que el libro sexto de esta *Historia general* consta de una amplia gama de textos en 215 folios, recto y vuelto, con el título de ‘Retórica y filosofía moral y teología de la gente mexicana’. Ahora bien, además de la autoridad de Bernardino de Sahagún, el acercamiento a estos *huehuetlahtolli* puede inducir a considerarlos como expresión y discursos retóricos.

Ya hemos vuelto la mirada a lo que desde la tradición clásica occidental se ha considerado como retórica. Algunos investigadores ya han dedicado sus estudios al tema. León-Portilla se ha interesado por percibir las semejanzas y diferencias entre ambas retóricas, cual si buscara concebir un concepto más amplio y abierto, de sentido antropológico, que le permita abarcar bajo el rubro de retórica, las que han sido y son determinadas formas distintas, pero, en cierto modo, paralelas o afines, de expresión de la palabra⁷⁷⁷.

Aquí no intentaré mostrar dicho paralelismo ni tampoco las afinidades o diferencias, sino adentrarme en la retórica de los antiguos mexicanos a partir del libro VI del *Códice Florentino*, para entender lo que Bernardino de Sahagún propuso como arte retórico de estos pueblos, por qué y para qué. Lo primero que interesa resaltar es que Sahagún no intenta hacer una clasificación de los discursos indios basado, por ejemplo, en fray Diego Valadés o en

⁷⁷⁷ Miguel León-Portilla, *Huehuetlahtolli. Antigua palabra: la retórica náhuatl*, *Op. cit.*

Aristóteles, principal fuente de su cofrade tlaxcalteca⁷⁷⁸, ni tampoco quiere cristianizarlos al modo de fray Andrés de Olmos, quien intercambió los nombres de algunos de los dioses mexicanos por los de santos cristianos⁷⁷⁹. Bernardino quiso integrar estos discursos al *Código Florentino al modo en que los había conservado la tradición*: como *Huehuehlahtolli*. Este mérito del franciscano ha sido reconocido ya por varios autores. Nos dice León-Portilla:

Tan llenas de sabiduría les parecieron estas pláticas que decidieron no sólo conservarlas como testimonio digno de recordación de la antigua cultura sino que quisieron aprovecharlas, introduciendo en ellas algunos cambios de palabras y determinadas interpolaciones. Con tales modificaciones los *Huehuehlahtolli* se convirtieron en instrumento valioso para la cristianización de aquellos mismos que, como herencia preciosa, lo habían conservado y transmitido.⁷⁸⁰

Sin embargo, las interpolaciones y cambios se muestran más evidentes en los *huehuetlahtolli* recopilados por fray Andrés de Olmos o por Juan Bautista Viseo⁷⁸¹. El caso de Sahagún es peculiar, pues, aunque incide claramente en algunos de los discursos de los indios, en otros hallamos claras reminiscencias de la tradición prehispánica.

IV.3.2 LA EDUCACIÓN AFECTIVA: DE LOS HUEHUETLAHTOLLI A LA MORAL CRISTIANA

Desde el principio de este trabajo hablamos de la necesidad de establecer un nexo comunicativo entre los neófitos indígenas y los misioneros. De los *huehuetlahtolli* emana precisamente dicho nexo. En lo que Sahagún llama 'lenguaje y afecto de esta gente mexicana' utiliza las exhortaciones morales de los discursos indígenas, flexibles y no obligatorios, para crear una nueva *paideia*, que incluye una formación afectiva basada en la de la tradición indígena. Sin embargo, la creación

⁷⁷⁸ Fray Diego de Valadés sigue la distinción aristotélica que establece como géneros oratorios el deliberativo, el epidíctico y el judicial. *Cfr.* Aristóteles, *Retórica*, I, 1358b.

⁷⁷⁹ Veamos el siguiente párrafo de uno de los *huehuetlahtolli* recopilado por De Olmos, clara interpolación de sentido cristiano: 'Y por donde pases, frente a la imagen del Señor Nuestro, o de sus amados, o de la Cruz, los honrarás mucho; te inclinarás frente a Él o doblarás la rodilla. Y mucho más si sales frente al mismo cuerpo del Señor Nuestro, Jesucristo (que está dentro del Santo Sacramento), así le suplicarás con todo tu corazón porque es tu Dios, porque es tu Señor, porque es tu Redentor, porque es tu venerado Padre que está dentro del Santo Sacramento', en Andrés de Olmos, *Huehuehlahtolli*, ed. Librado Silva Galeana (México: Fondo de Cultura Económica, 1991), 53.

⁷⁸⁰ Miguel León-Portilla, *Literaturas indígenas de México* (México: Fondo de Cultura Económica, 2003), 222.

⁷⁸¹ Fray Andrés de Olmos recopiló sus *huehuetlahtolli* cristianizándolos, ordenó a los ancianos que se los proporcionaron que sustituyeran los nombres de sus dioses por los del Dios cristiano, el nombre de María o los santos e intercaló palabras para adaptarlos a los propósitos de la evangelización. *Cfr. Ibid.*, 198 & 199. Por supuesto, Juan Bautista Viseo sustituyó los nombres de los dioses paganos por el de santos adorados por los cristianos. Los especialistas aceptan que incluso 'recogió, enmendó y acrecentó' el corpus que circulaba a finales del siglo XVI en forma manuscrita, probablemente obra de fray Andrés de Olmos. *Cfr.* Lilian Álvarez de Testa, *Op. cit.*, 43.

sahaguntina tiene un tono más severo, donde las exhortaciones se convierten en deberes, sin dejar de respetar la libertad de los indios. Bernardino destaca los valores indígenas no idolátricos y los dota de un nuevo sentido cristiano, en que la educación afectiva, actitudinal y conductual se fusionan y sólo están completos bajo la aceptación libre del Evangelio.

Por ejemplo, la penitencia o autosacrificio⁷⁸² era parte fundamental en la educación familiar y escolar de los indígenas; suponían una intensa lucha contra las pasiones desordenadas y contra las adversidades externas. Este ejercicio ayudaba a formar la capacidad de autodeterminación del hombre, que no debería dejarse arrastrar ciegamente por las pasiones y la falta de templanza. Véamos cómo Sahagún traduce el siguiente pasaje al respecto:

Náhuatl	Trad. Díaz Cíntora	Traducción libre de Sahagún
<p><i>Ca ye quenteltzin timotlacaquitia, timotlachialtia. Ma zan monehuian tonmizolo, ma itla ic tiquinmopinauhtili in totecuyo huan, in tetecutin in tlatoque, in techmocahuilitihui; ma timacehualti, ma timomacehualquixti.</i></p> <p><i>Ihuin in timonemitiz in tlalticpac, in tetloc In tenahuac, ca nel tichiuztintli. Iz catqui in motequiuh in ticchihuaz: in ceyohual in cemilhuatl xitlateumati; miecpa ihuictzinco xelcicahui in Yohualli in Ehecatl; xictlaitlanili, xicnotza,</i></p>	<p>Ya entiendes algo las cosas, las observas. No por sólo tu gusto te degrades, no avergüences por nada a nuestros señores, los señores reyes que nos dejaron al irse, no seas macegual, no acabes en macegual⁷⁸⁴.</p> <p>Vive en paz en la tierra, entre la gente, pues eres una mujercita; he aquí el trabajo que debes hacer: sé devota de noche y de día, suspirando muchas veces por el que es Noche y Viento; suplícale mucho, llámalo a voces, abre tus brazos ante él en tu alcoba,</p>	<p>Mira que no te deshonres a ti misma; mira que no te avergüences a ti misma; mira que no avergüences y afrentes a nuestros antepasados, señores y senadores; mira que no hagas alguna vileza; mira que no te hagas persona vil, pues que eres noble y generosa. Ves aquí la regla que has de guardar para vivir bien en este mundo, entre la gente que en él vive; mira que eres mujer; nota lo que has de hacer de noche y de día. Debes orar muchas veces y suspirar al Dios invisible y palpable que se llama Yoalli Ehécatl. Demándale con clamores y puesta en curz en el secreto de tu cama y de tu recogimiento. Mira que no seas dormidora; despierta y</p>

⁷⁸² Cfr. Fernando Díaz Infante, *La educación de los aztecas* (México: Panorama, 1983), 98-102.

⁷⁸⁴ Díaz Cíntora hace una aclaración interesante: 'puede resultar contradictorio con la frase del párrafo tercero de este discurso: "para que no muriéramos de pena los maceguales"; no sé si pueda pensarse en fragmentos de diversa procedencia hilvanados luego en un solo discurso', en Salvador Díaz Cíntora, Huehuetlahtolli. *Libro Sexto del Códice Florentino*, *Op. cit.*, 43, n. 34. De hecho, la diferencia en los tipos de letra prueba que varios escribanos se turnaron para escribir el manuscrito y no sería raro que también se incluyeran versiones de discursos paralelos.

<p><i>xictzatzili, ihuictzinco ximazoa, occenca in mohuetzian in mocochian. Maca huelic cochiztli xicchuihto; xizatehua, ximocuitihuetzi in yohuallixelihui; momolicpi, motetepon ic xitlacza, ximeuhtiquiza, motolol momalcoh xicchihua, xicnotza, xictzatzili in tlacatl in totecuyo, in yehuatzin in Yohualli in Ehecatl, ca maahuiltitzino in yohualtica mitzcaquiz; auh uncan mitzicnoittaz, uncan mitzmacaz in tlein molhuil momacehual.⁷⁸³</i></p>	<p>al acostarte.</p> <p>No le tomes sabor al sueño; despierta, incorpórate, levántate de pronto a la media noche, ve postrada sobre los codos y las rodillas, luego párate, haz tu inclinación y reverencia, invoca, llama a voces al señor, a nuestro señor, al que es Noche y Viento, pues él gusta de oírte por la noche; entonces tendrá piedad de ti, entonces te dará lo que mereces. Y si tal merecimiento, el que en la noche te fue dado⁷⁸⁵, con el que pasaste por el agua, bajo el que viniste a la vida, bajo el que naciste, no era bueno, entonces se hará bueno, favorable, lo cambiará el señor, nuestro señor Tloque Nahuaque ⁷⁸⁶.</p>	<p>levántate a la media noche, y póstrate de rodillas y de codos delante dél; inclínate y cruza los brazos; llama con clamores de tu corazón a nuestro señor Dios, invisible y inpalpable, porque de noche se regocija con los que le llaman. Entonces te oirá; entonces hará misericordia contigo; entonces te dará lo que te conviene y aquello de que fueres digna. Y si por ventura antes del principio del mundo te fue dada alguna siniestra ventura, algún hado contrario en que naciste, orando y haciendo penitencia como está dicho se mejorará, y nuestro señor Dios lo abonará⁷⁸⁷.</p>
--	--	--

En la cultura mexicana se creía en un cierto determinismo marcado por el día del nacimiento, pues, según su tradición, las personas que nacían bajo determinado signo serían de un determinado modo. Sin embargo, como ya se ha dicho, el ejercicio de la penitencia podía ser motivo para que la divinidad cambiara ese destino del nacimiento; la libertad, con la cual el hombre se enfrentaba a la adversidad, lograba vencer las mismas inclinaciones desviadas y era motivo de merecimiento cara a la divinidad.

⁷⁸³ CF, fol. 76v & 77r.

⁷⁸⁵ Es decir, el signo del *tonalpohualli* en que había de nacer y que era interpretado por los sátrapas.

⁷⁸⁶ Salvador Díaz Cíntora, Huehuetlahtolli. *Libro Sexto del Códice Florentino*, Op. cit., 43.

⁷⁸⁷ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit., vol. II ,554-555.

El autosacrificio era un ejercicio propio de los amigos de la divinidad en cuanto que era un acto de alabanza y fuente de vigor, fuerza y valentía. Representaba, además, la garantía para vencer el temor ante las dificultades de la vida y era un óptimo remedio para librarse de los influjos negativos, aunque éstos hubiesen estado presentes desde el nacimiento.

La educación tenía como objetivos lograr hombres y mujeres maduros. La mujer madura que se buscaba (*cihuatlapalihui*) era aquella 'de buenas fuerzas, trabajadora y de media edad, recia, fornida, diligente, animosa, varonil y sufrida; buena, vive bien y castamente, y ninguna cosa reprehensible hace, sino que cuanto obra es de buena y honrada mujer y bien dispuesta, y por esto es estimada como una piedra preciosa'⁷⁸⁸. El hombre maduro que pretendía formar era aquel que tenía 'corazón firme como la piedra, corazón resistente como el tronco de un árbol; rostro sabio, dueño de un rostro y un corazón, hábil y comprensivo'⁷⁸⁹. Sahagún aprovecha todos estos elementos y los incluye en su proyecto, mostrando su respeto por los valores y formas indígenas que no estaban en contra de su fe.

Sahagún también incluye las formas originales de la educación de los indios que puede ayudarle a formar cristianos libres y comprometidos. Por ejemplo, la corrección de la conducta personal y social también tuvo en la sociedad indígena una serie de estímulos y correcciones que ayudaban a renovar la vida de virtud, aunque entre ellos no existiera la noción de pecado ni el miedo al castigo eterno, sí usaron ciertos recursos para enderezar el camino como la confesión auricular secreta y el examen de conciencia comunitario.

Como ya he mencionado, Sahagún y varios de los primeros misioneros atestiguan que los indígenas practicaban una especie de confesión de los pecados⁷⁹⁰. Ésta la hacían por lo general los viejos y sólo una vez en la vida. Debía hacerse con toda conciencia y responsabilidad porque era la gran y única oportunidad para que la diosa de la carnalidad Tiacapan, Teicu o Tlaco devorara las inmundicias que habían cometido. Es de llamar la atención que una vez hecha la confesión, el sacerdote o sátrapa se dirigía a la divinidad implorando misericordia y amonestaba al penitente sobre diversas materias recordándole que había sido creado hermoso y 'sin pecado':

¿Cuáles son tus obras, qué has hecho? Tú mismo te has metido en el lazo y la trampa, te has lanzado en el arroyo, en la cueva, en las piedras. Perfectamente bueno eras cuando acá se te envió, cuando te hizo nuestra madre, nuestro padre Quetzalcóatl; eras jade, ajorca, piedra preciosa, cuando fuiste fundido y perforado, jade y piedra preciosa, florecías, brotabas al nacer.⁷⁹¹

⁷⁸⁸ CF, lib. X, fol. 35v-36r; *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit. vol. II, 888.

⁷⁸⁹ Bernardino de Sahagún, *Códice Matritense de la Real Academia*, V.VIII, fol. 109v.

⁷⁹⁰ Cfr. *Historia general de las cosas de la Nueva España*, ed. cit., vol. I, 111

⁷⁹¹ Salvador Díaz Cántora, *Oraciones, Adagios, Adivinanzas y Metáforas. Libro Sexto del Códice Florentino*, *Op. cit.*, 58; cfr. Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, ed. cit., 500-504.

De la misma manera lo exhortaba a vivir rectamente en adelante. Ahora bien, Bernardino narra en los *Primeros Memoriales*⁷⁹² una práctica que hubo entre los antiguos mexicanos para corregir las conductas antisociales; consistía en una especie de juicio de los hombres y mujeres importantes, que se realizaba frente a todo el pueblo, para juzgar a aquellos que habían sido acusados ocultamente de mala conducta o de falta de cumplimiento de sus deberes. De esta manera se señalaban a los acusados, se presentaban las pruebas contra ellos y se evitaba que los poderosos se vengaran de sus acusadores.

Cuando se convocaba a este evento, se aprovechaba la ocasión para dirigir un examen de conciencia en forma pública que confrontara a las personas importantes en la comunidad consigo mismas, les permitiera así rectificar sus conductas desviadas o débiles y que revigorizar sus deberes cívicos y morales. El clímax de esta práctica era alcanzado cuando se dictaba sentencia frente a todo el pueblo y se señalaban las sanciones públicas a los culpables. Con este evento se pretendía persuadir a conservar el buen orden moral y social en la comunidad.

Con estas descripciones, quiero enfatizar que en la cultura indígena se preservaban y transmitían los valores morales, tanto personales como sociales, a través de diversas instituciones como la familia o la escuela, mediante los discursos que se interiorizaban. Así, los *Huehuetlahtolli* mostraban las distintas circunstancias de la vida y la manera virtuosa de actuar frente a ellas, eran transmitidos de generación en generación a través de la familia y las instituciones educativas.

Náhuatl	Trad. Díaz Cíntora	Traducción libre de Sahagún
<i>Ta xihualhuía nopilhuané, tla xiccaquican, ca annopilhuan, ca namonan, namota in nehuatl in cuel achic in achicacahuatl in ayuhcayutl, in ayuhtlancayutl in nicchihuilía in atl in tepetl, auh in niquintlapialia in ahuaque in tepehuaque, in huehuetzcayutl, in chocholocayutl nicchihua, auh in tlaxoxopehualiztli</i>	Venid, hijos míos, escuchad, pues sois mis hijos, y vuestra madre, vuestro padre soy yo, que por unos días, por breve tiempo estoy haciendo desaciertos y tonterías en la ciudad, gobernando a sus vecinos con ineptitud ridícula, destruyendo la estera y la silla, el lugar de la gloria del Tloque	Hijos míos, escuchad lo que os quiero decir, porque yo soy vuestro padre. Yo tengo cuidado y rijo esta provincia, ciudad o pueblo por la voluntad de los dioses. Aunque lo que hago lo hago con muchas faltas y defectos delante de Dios y de los hombres que me miran, tú, que estás presente, que eres el primogénito y el mayor de tus hermanos; y tú, que también estás presente, que eres el segundo; y tú, que eres el tercero;

⁷⁹² Cfr. Bernardino de Sahagún, *Primeros memoriales*, ed. Thelma Sullivan (Oklahoma: University of Oklahoma Press, 1997), lib. III, part. 15, 229ss.

<p><i>nicchihuilia in Tloque Nahuaque in ipetlapan in icpalpan, in imahuizzocan.</i></p> <p><i>Auh ca iz tica in titeach in tiacapantli, auh ca iz tonca in titlacoyehua, auh in titlatoquilia, auh iz tica, ompa tica on in tixocoyutl. Ic nichoca, ic nitlaocuya, ic ninentlamati in niqilnamiqui ac ye in nomamiccatzin, ac ye in notenhuaccauh, auh ac ye in quizaz in quicnomatiz totecuyo</i></p> <p><i>¿Cuix oc ce amehuan amocnopiltiz amomacehualtiz in petlatl in icpalli, in tlatconi in tlamamaloni, auh cuix nozo amo? ¿Cuix za nocantzacutica, cuix ye ixquich, cuix ye yuhqui? ¿Cuix oquimitalhui in totecuyo in Tloque in Nahuaque, cuix xiniz, cuix moyahuaz in tlayehualli in acatzaqualli in omiccacalo, in uncan niclatolchielia totecuyo, in ayaxcayotica in cococayotica omoyecahuiti? ¿Cuix uncan yez cuix polihuiz in notenyo in notauhca, cuix atle notlillo notlapallo niccauhiaz, atle notenyo nemix in tlalticpac, cuix ninocempolotiaz?⁷⁹³.</i></p>	<p>Nahuaque.</p> <p>Aquí estás tú, el mayor, el primogénito; tú, el segundo; tú, el que le sigue y tú, en fin, el menor. Lloro, me aflijo, me entristezco cuando pienso cuál de vosotros será mi mano muerta, cuál mi boca seca⁷⁹⁴, cuál medrará, de cuál se apiadará Nuestro Señor⁷⁹⁵.</p> <p>Acaso alguno de vosotros sea digno de la estera y la silla, de la carga de los súbditos, acaso no; tal vez soy yo el último y eso es todo, y así acaba; quizá así lo haya decretado Nuestro Señor, Tloque Nahuaque.</p> <p>¿Se derribará acaso, se arruinará la construcción con cercado de cañas que edificué, donde aguardo la palabra de Nuestro Señor, y que se terminó con dificultades y en la miseria? ¿Quedaré convertida en un terrenal, en un estercolero? ¿Se acabará aquí tal vez mi fama y mi renombre, no quedará nada de mi tradición, nada vivirá de mi recuerdo en el mundo? ¿Pereceré del todo?⁷⁹⁶</p>	<p>y tú que estás allá a la postre, que eres el menor, sabed que estoy triste y afligido porque pienso que alguno de vosotros ha de salir inútil y para poco. Y alguno ha de salir de poca habilidad y que no sepa hablar, y que ninguno de vosotros ha de ser hombre ni ha de servir a Dios. No sé si alguno de vosotros ha de salir hábil y ha de merecer la dignidad y señorío que yo tengo, o por ventura ninguno de vosotros lo será. Por ventura en mi se ha de acabar este oficio o esta dignidad que yo tengo. Por ventura nuestro señor ha determinado que esta casa en que vivo, la cual edificué con muchos trabajos, se caya por tierra y sea como muralda y lugar de estiércol, y que mi memoria se pierda y no haya quien se acuerde de mi nombre, ni haya quien haga memoria de mí, sino que en muriendo me olviden todos⁷⁹⁷.</p>
---	--	---

El arte de educar de los padres indígenas se caracterizaba por algunas cualidades y detalles particulares. Por ejemplo, se ayudaban con el afecto y la amistad y trataban de muchas maneras de ganarse la confianza de la prole. El afecto y el respeto eran los principios de trato cotidiano en la educación familiar náhuatl, haciéndose presentes mediante palabras, gestos y obras.

Había una clara comprensión de que en la etapa de la primera juventud, los padres necesitaban educar con calma, paciencia y con actitud de frescura de pensamientos y sentimientos. En el texto se descubre que el padre habla con una buena dosis de realismo, pero también con humildad y manteniendo una actitud serena y cariñosa frente a su hijo. Los conceptos que querían transmitirse siempre iban acompañados de afectos y sentimientos, poniendo en claro que la enseñanza moral no consistía en sentenciar normas, sino que, sobre todo, se pretendía ‘exhortar a la disciplina y honestidad de vida en todo momento y lugar, tanto interior como exterior’.

Náhuatl	Trad. Díaz Cíntora	Traducción libre de Sahagún
<i>Ca nican tonca in tinopiltzin, in tinocozqui, in tinoquetzal, in tinotlacachihual, in tinotlatlacatililil, in tinezio in tinotlapallo, in tinoneiximachiliz. A axcan tla xiccui, tla xiccaqui; ca otiyol, ca otitlacat, ca omitzalmihuali in totecuyo in Tloque Nahuaque, in techihuani in teyocoyani in tlalticpac</i> ⁷⁹⁸ .	Aquí estás, mi hija, mi collar y pluma fina, mi criatura y mi hechura, lo rojo de mi sangre, mi retrato. Has venido a la vida, has nacido, que te mandó acá nuestro señor Tloque Nahuaque, el hacedor, el creador de la gente en la tierra. Ahora ya te das cuenta de las cosas, ya ves cómo es aquí; no hay alegría, no hay	Tú, hija mía, preciosa como cuenta de oro y como pluma rica, salida de mis entrañas, a quien yo engendré, que eres mi sangre y mi imagen, que estás aquí presente, oye con atención lo que te quiero decir, porque ya tienes edad de discreción. Dios criador te ha dado uso de razón y de habilidad para entender, el cual está en todo lugar y es criador de todos. Y pues que es así que ya entiendes y tienes uso de razón para saber y

⁷⁹⁴ *Mamicqui tenhuacqui*, ‘mano muerta’, ‘labio seco’: persona sin capacidad para la acción y para la palabra. La sutileza la tomo de la traducción de Salvador Díaz Cíntora, Huehuetlahtolli. *Libro Sexto del Códice Florentino*, *Op. cit.*, 25.

⁷⁹⁵ *Id.*

⁷⁹⁶ *Ibid.*, 75-76.

⁷⁹⁷ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit., vol. II, 548.

⁷⁹⁸ Notemos el color de la poesía indígena; si hubiese influjo formal de la contemporánea salmantina o española del XVI, las imágenes serían más bien oscuras.

<p><i>An axcan ca ye timotlachialtia, ca ye titlachia inic yuhcan: ca amo ahuialo, ca amo huellamacho, ca tonehua ca chichinaco, ca tlaciahua, ca ompa on quiza, timalihuin tonehuiztli in chichinaquiztli. Ayaxcan in tlalticpac, techochoctican, teellelaxitican, cococ teupouhqui macho; auh itztic, cecec ehecatl quiztoc mopetzcotoc; nelli mach in tetech cecehui in tonally in ehecatl, auh amicohuayan, teuciuhuayan, ca zan niman ye yuhca i⁷⁹⁹.</i></p>	<p>felicidad, sino pena y desdicha y cansancio y miseria; penas y desdichas en exceso. Difícil lugar es la tierra, lugar de llanto y sufrimiento, donde se conocen la pena y la amargura; pasa, se desliza el viento helado, se dice que en verdad se calman el calor y el viento, pero hay hambre y sed⁸⁰⁰; simplemente así son las cosas⁸⁰¹.</p>	<p>entender cómo son las cosas del mundo, y que en este mundo no hay verdadero placer ni verdadero descansos, mas antes hay trabajos y aflicciones y cansancios estremados, y abundancia de miserias, pobreza⁸⁰²</p>
--	--	---

El proyecto educativo de Sahagún tiene como finalidad no una mera instrucción en la fe ni un simple cambio actitudinal en los indios hacia sus costumbres y hábitos pasados. Pretende, más bien, una formación integral. Su intención es formar la inteligencia, la afectividad y el carácter de los indios en, para y desde la fe, *pero* incluyendo la riqueza de la tradición indígena.

⁷⁹⁹ CF, fol. 75r.

⁸⁰⁰ Aunque no es un texto de acorde al cristianismo no se contrapone.

⁸⁰¹ Salvador Díaz Cántora, Huehuetlahtolli. *Libro Sexto del Códice Florentino, Op. cit.*, 41.

⁸⁰² Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. cit., vol. II, 553.

CONCLUSIONES

A lo largo de este trabajo he realizado una lectura filosófica del *Códice Florentino* de Bernardino de Sahagún para subrayar el esfuerzo de apropiación de lo indígena y las diversas estrategias epistémicas que el fraile pone en juego en dicho proceso. Este proceso desemboca en el descubrimiento y simultánea creación de un *imaginario* mexicano: el esfuerzo retórico de Sahagún en la evangelización de los indígenas supone la generación de una *tópica* particular desde la cual se argumenta y se persuade, pero, sobre todo, desde la cual se configura una nueva identidad que no es ya la del indio precortesiano —aunque refiere a él tendencialmente y conserva en cierto modo su especificidad— y tampoco es simplemente una imposición o proyección europea. El *Códice Florentino* se muestra, desde el punto de vista filosófico, como una síntesis peculiar y la experiencia real del mestizaje intercultural.

En esta aproximación al *Códice Florentino* he echado mano de una hermenéutica filosófica y he propuesto enmarcar el proyecto sahoguntino en el horizonte de una filosofía práctica. También he tenido en cuenta elementos de semiótica y de algunas teorías de la imagen y el discurso. Con ellos, se ha reconocido en el trabajo sahoguntino un conocimiento —relativo, aspectual y mediado— del indígena, de ese otro ‘mundo’ que se funde con el occidental y que así da lugar a algo nuevo.

Primeramente, he propuesto en el trabajo una aproximación a la figura y el pensamiento de Bernardino que evite a la vez la univocidad de pensar que puede reconstruirse del todo su *intentio auctoris* y la equivocidad de quien prescinde del todo de ésta y supone que la representación histórica no alcanza ningún grado de verdad. He seguido una vía analógica, en la conciencia de que no es posible reactualizar el pasado ni asumir del todo la perspectiva del propio Sahagún —como él no podía acceder al espíritu prehispánico sin proyectarle sus propias categorías occidentales—, pero sí es posible, mediante una reflexión propiamente filosófica,

vislumbrar la presencia de la alteridad indiana en el discurso europeo del *Códice Florentino* y reconocer así la genial aportación de Bernardino de Sahagún.

Creo que puede concluirse, después de este desarrollo filosófico de las diversas ideas que confluyen en el *Códice Florentino*, que el dilema entre reactualización histórica y construcción arbitraria de la historia es falso: tal como hizo Sahagún, es posible siempre, en alguna medida, descubrir y a la vez fundar, representar y construir, en un proceso creativo, los elementos de historia efectual que conducen hasta el propio momento histórico.

Los *excursus* realizados en diversos momentos de esta tesis permiten una serie de analogías iluminadoras en la aproximación al *Códice*. Se propusieron diversos recorridos en la historia del pensamiento para mostrar qué entendía Sahagún por retórica y filosofía moral a su llegada a América, y dar así su pleno significado y ponderación al hecho de que las ‘encuentre’ en el pensamiento de los indios mexicanos. Las revisiones históricas también fueron necesarias para exponer el contexto sahumantino, enfatizar sus elementos medievales y, aún más, rastrear la acusada influencia del humanismo renacentista y, en algunos puntos, del nominalismo. Es a la luz de estas influencias que se revisaron las estrategias retóricas del *Códice Florentino* y su dimensión lingüístico-retórica de fines evangélicos. Es en este último sentido que propongo también los paralelismos con Isidoro de Sevilla, la recepción de Aristóteles o Cicerón, la recuperación de una dimensión ‘terapéutica’ del discurso que se remonta a Platón, y la sugerencia puntual de influencias escotistas y nominalistas. No he querido, con ello, aminorar la originalidad de Bernardino, subsumir su experiencia de mestizaje cultural o sus intenciones de evangelización en alguna corriente estricta de pensamiento o ajena a su muy particular coyuntura, o afirmar impositivamente una lectura o influencia sobre las otras. De algún modo, he querido enfrentar fecundamente este conflicto de influencias y de interpretaciones, explotar la ambigüedad del horizonte intelectual sahumantino como riqueza, como plenitud de recursos de comprensión. Es decir, he intentado solamente poner el texto en su *contexto*, lo cual supone, primariamente, ponerlo en relación *con otros textos*, subrayando así su especificidad y dejando que revele su referencia —el mundo indiano representado, el imaginario construido— en su sentido, las relaciones internas al texto y su propia urdimbre teórica.

La tesis demostró que el proyecto sahogantino trasciende incluso el mero nivel lexical del Calepino —aunque sin duda éste fungió en alguna medida como modelo— y alcanza un nivel plenamente retórico y hermenéutico en su análisis y utilización de los discursos indianos, hasta el punto en que puede hablarse del fraile como del fundador de la literatura mexicana en sentido estricto. Bernardino identifica y construye la tónica de la retórica indiana —su *inventio*, sus *loci*—, utilizando sus expresiones no sólo como premisas, sino como perspectivas y enfoques de la argumentación evangelizadora.

Se analizaron con detenimiento la estructura y composición del *Códice*, enfatizando cómo operan en él criterios de ordenación y de contenido tanto europeos como indígenas, en una síntesis creativa que muestra el reconocimiento de que la humanidad se muestra en lo propio de cada cultura y que la identidad cultural se revela, a su vez, en el lenguaje. He expuesto así que la obra de Sahagún apuesta a una fusión de horizontes, facilitada precisamente por su forma dialógica y su conformación en tres columnas, en las que se articula la traducción buscada como criterio de unidad a la vez que una diferencia reconocida en la inclusión del relato original y de los pictogramas que le acompañan. Las estrategias de Bernardino son así multifacéticas —se pasa de la paráfrasis a la traducción y de ésta a los términos originales, sin dejar de acudir a las representaciones plásticas y a las referencias cruzadas al propio entorno cultural—.

Todo ello nos permitió acercarnos al Libro VI del *Códice Florentino* con mayores elementos para descubrir en él la peculiar lectura que hizo Sahagún de los testimonios indianos: el reconocimiento de las verdades y virtudes que traslucen en ellos y testimonian la humanidad de los indios y su *lumen naturali*, el énfasis en las diferencias culturales que debían ser condenadas por pero valoradas cara a su propio contexto, en tanto que permitían un gobierno y una persuasión de las voluntades que no era posible imponer desde fuera de dicho marco cultural. Este tipo de matices y distinciones es fundamental: Bernardino las ejemplifica cuando se enfrenta a lo que hay de rescatable en la astrología judicial, que debía ser separado de cuanto supusiera idolatría; lo mismo en el tratamiento del destino y en la demarcación de lo que ha de conservarse y lo que ha de transformarse radicalmente en las disposiciones de los indios evangelizados.

El trabajo con el *Códice Florentino* ha supuesto enfrentar una serie de problemas y perplejidades epistemológicas: por ejemplo, los del paso del lenguaje oral al escrito. Esta fijación de los discursos supone la conciencia de la pérdida de muchos elementos no susceptibles de alfabetización (los gestos, danzas, entonaciones, acompañamientos visuales, asociados a las expresiones lingüísticas). Además, han de considerarse las oscilaciones del propio Sahagún frente a la realidad indiana, sea que se le juzgue desde el plano natural o desde el sobrenatural, como hemos ya comentado de la mano de las observaciones de Todorov. Y, finalmente, hubo que interpretar también la relevancia de las ilustraciones que acompañan al *Códice Florentino*, que se distingue así frente al *Códice Matritense*, por ejemplo, y que ante todo muestra con ello el intento de su autor por preservar de algún modo la diferencia específica y la fuerza performativa de las expresiones indianas.

Reitero que me parece que esta perspectiva filosófica hace del texto sahumantino, no solamente un pasaje histórico, antropológico o sujeto a la reflexión filosófica, sino incluso un motivo y una enseñanza a tener en cuenta como modelo de diálogo intercultural, como paradigma de una *fusión de horizontes*. La sistematización del texto es siempre europea, evangelizante, occidental y, a la vez, no sólo o completamente europea: la voz indígena, su alteridad, si bien nunca pura, es efectiva y presente.

La lectura propuesta de Sahagún revela, además, que el proyecto de Bernardino tiene un alcance filosófico por derecho propio. Esto es notable y manifiesto en la íntima relación que el fraile establece entre lenguaje y cultura, convicción y acción. Este vínculo está presupuesto en el intento sahumantino de comprensión y de conversión del indígena, y representa —me atrevo a decir—, un adelanto de Sahagún respecto a las coordenadas filosóficas de su tiempo.

Aunque no me concentré en el carácter apologético de la obra sahumantina, sí he apuntado algunas diferencias respecto a otros discursos de defensa del indio —el de Las Casas y el de Vitoria— y, ante todo, he querido subrayar cómo la defensa de Sahagún presupone, al modo clásico, la capacidad lingüística y retórica de los indígenas como signo inequívoco de su

humanidad y de su civilización. Bernardino muestra la humanidad del indígena a través de la palabra, en perfecta consonancia con *Política* I, 1 y con los textos de Cicerón. Este afán apologético sahumantino se confunde, pues, con su interés lingüístico, y ambas cosas se asumen dialécticamente en su interés evangelizador.

Para iluminar la aplicación sahumantina de los conceptos occidentales de ‘retórica’ y ‘filosofía moral’ a los discursos indios, he dedicado algunos apartados a subrayar la dimensión *terapéutica* y psicagógica de la retórica, e igualmente he insistido en el paso gradual de un intento de traducción idiomática a un manejo de los recursos plásticos, mediando una traducción categorial al modo de la analogía. Sahagún generaría así un metadiscurso que hace posibles las transferencias concretas de sentido y efectividad de los mensajes. Su *Códice Florentino* sería, de este modo, *mutatis mutandi*, la piedra de Rosetta que la evangelización requería y que permitió un mestizaje cultural auténtico.

Para subrayar este último punto, la tesis se concentró sobre todo en el Libro VI del *Códice Florentino*. La prioridad de la perspectiva retórica de Sahagún —tanto en la comprensión como en la conversión del indio— supone también conclusiones antropológicas relevantes. En este sentido, he subrayado la visión del hombre como todo complejo, sin reducirlo a la racionalidad; la accesibilidad general a la virtud sin hacerla depender de un contexto adverso o de una naturaleza poco propicia, aunque reconociendo la importancia de ambos factores y la interacción entre ellos, así como el alcance moral de las diferencias entre culturas sin la condena o idealización utópica de las costumbres previas a la inculturación.

He analizado con cierto detenimiento el contenido y estilo de algunos de los *Huehuehlahtolli*, para subrayar los elementos que de ellos rescató y recontextualizó Sahagún para asimilarlos en su labor de evangelización inculturada. Se destacó también lo propio de estos textos: su carácter abierto, a menudo lejano respecto al tono de imposición externa de los discursos moralizadores occidentales.

Se subrayaron también los elementos naturalistas que, en estos testimonios, halló Sahagún y pudo analogar con el saber naturalista-enciclopédico europeo con el que contaba. Es a la luz de

estas referencias que puede comprenderse la intención y la estructura del propio *Códice Florentino*.

Finalmente, hemos revisado cómo el gran logro de Bernardino —la apropiación de la retórica indígena como vehículo de evangelización— se aplica en la proyección de un cierto modelo de educación afectiva que debía cumplir con dos fines: por un lado y principalmente, acercar al indígena al cristianismo y lograr que lo aceptara desde dentro, no con la mera presentación de ritos externos; y, en segundo lugar, devolverle al mismo nativo de América un contexto cultural propio, con referencias morales y criterios de orientación para su propia existencia que no resultaran del todo ajenos en su fondo y su forma, sino que le interpelaran profundamente haciendo eco de su tradición y de su sensibilidad particular, más poética y afectiva que argumentativa o conceptual.

Mi trabajo ha querido también destacar la particularidad del *Códice Florentino* frente al *Coloquio de los Doce*. Y, en el plano lingüístico, su valor irreductible y su carácter global, al abarcar todos los elementos comunicativos: el semántico, el sintáctico y el pragmático, haciendo posible la transculturación a través de la lengua entendida así, del modo más pleno e integrador. Sahagún cumple, en buena medida, con los presupuestos —no sólo epistémicos, sino también argumentativos e incluso éticos— que las filosofías contemporáneas exigen para la comprensión del otro. Y, si bien este otro —en nuestro caso, el indígena— nunca se aprehende en su plena alteridad (lo cual es implausible por la naturaleza de dicha aprehensión), insisto en que sí se accede a él mediatamente sin idealizarle ni descontextualizarle: sino re-contextualizándolo.

El llamado de Sahagún a la filosofía moral y la retórica de los antiguos mexicanos es el mejor ejemplo de la particularidad del enfoque de Bernardino, frente a las Casas y Vitoria, por ejemplo. Así como estos autores le sirven de contraste, he querido destacar especialmente la influencia de Isidoro de Sevilla y, en menor medida, de Cicerón, en el rescate lexicológico como muestra de humanidad y como camino humanizador hacia una plena humanidad evangélica. Con Isidoro compartiría Sahagún los principios filosóficos respecto al lenguaje, su relación con la realidad y sus alcances. La apertura del lenguaje y sus posibilidades analógicas permitirían a Sahagún

representar el mundo indígena y, simultáneamente, ofrecer un marco categorial al naciente mundo del mestizaje.

Mi último apartado ha querido, una vez delimitadas las categorías occidentales de los conceptos de retórica y filosofía moral, analizar la aplicación específicamente sahumantina de estas ideas en la comprensión de lo indiano. El enfoque de alguna manera discursivo, literario e interpretativo que he querido dar al trabajo de Sahagún obliga a que, en esta aplicación final (en el tratamiento del libro VI), se pongan en juego las influencias y principios presuntamente detectados, en toda su validez o pertenencia.

Si Sahagún ha alcanzado una comprensión de algún modo hermenéutica (*i. e.*, retórica y filosófica, representativa y creativa), dicha comprensión se confunde con la aplicación concreta y se transforma en ella. Me parece que el tratamiento sahumantino de los discursos mexicanos muestra la fecundidad de sus principios filosóficos y la agudeza de su mirada, a un punto tal que la comprensión resulta bidireccional, retroalimentante: el mismo concepto occidental que Sahagún aplica a la realidad indiana ya no es, ni puede ser, el mismo. Quizá este tipo de comprensión sea la única que merezca estrictamente dicho apelativo. Sobre todo hoy día, cuando, como sucedió a Sahagún, la diversidad cultural plantea retos aparentemente insuperables a la aspiración de comunicación real y de comunión auténtica.

FUENTES DE REFERENCIA

Acosta, José de. *De Procuranda Indorum Salute, II*. Madrid: CSIC, 1987.

———. *Historia Natural y Moral de las Indias*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

Aegidius Zamorensis, Johannis. *Historia Naturalis*. Ed. & trad. Avelino Domínguez García & Luis García Ballester. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1994.

Agustín de Hipona, *Obras*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009.

Alberro, Solange. 'El clero novohispano y la producción de símbolos identitarios: dos ejemplos tempranos', en *Grafiyas del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XIII)*. Ed. Enriqueta Vila Vilar & Carlos Alberto González Sánchez. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.

Álvarez de Testa, Lilian. 'Los discursos de los viejos. Filosofía política de la Conquista', en *La palabra florida: la tradición retórica indígena y novohispana*, eds. Helena Beristáin & Gerardo Ramírez Vidal. México: UNAM, 2004.

Anchondo Pavón, Sandra. '*Ilhuicayotl iuan mitlancayotl*. Transculturaciones teológicas en la obra de fray Bernardino de Sahagún', en: *Más allá cristiano: Siglos XVI, XVII y XVIII*. México: UNAM, 2007.

Anderson, J. O. Arthur. 'Estudio Introductorio', en: *Adiciones, Apéndice a la Postilla y Ejercicio Cotidiano*. México: UNAM, 1993.

———. 'Sahagún, career and character', en: *Florentine Codex: Introductions and Indices*, ed. J. O. Anderson & Charles E. Dibble. Salt Lake City: University of Utah Press, 1982.

Andrés Martín, Melquíades. *La teología española en el siglo XVI*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos², 1976.

Aristóteles. *Política*. Trad. Antonio Gómez Robledo. México: UNAM, 2000.

Arnhart, Larry. 'The Rationality of Political Speech: An Interpretation of Aristotle's Rhetoric', en: *Interpretation. Journal of Political Philosophy* 9, no. 2&3, 1981, 141-154.

- Aspe Armella, Virginia. 'Sobre Isidoro de Sevilla y su influencia en Novohispania', en: *Memorias del congreso barroco y Nueva España*. México: s/e, 2006.
- . 'Sobre la guerra y la paz en Jean Charlier Gerson', en: *Memorias del XIV Congreso Internacional AFILOMEX*. Mazatlán: en prensa, 2007.
- Ballesteros, Manuel. *Vida y obra de fray Bernardino de Sahagún*. León: Institución 'Fray Bernardino de Sahagún'-CSIC, 1973.
- Bartholomaeus Anglicus. *De Proprietatibus Rerum*. Ed. & trad. Vicente de Burgos. Tolosa, Enrique Mayer, 1494.
- Bataillon, Marcel. *Erasmus y España*. México: Fondo de Cultura Económica, 1966.
- Baudot, George. 'Fray Toribio de Motolinía denunciado ante la Inquisición por fray Bernardino de Sahagún', en: *Estudios de Cultura Náhuatl* 21 (1991), 127-132.
- Belda Plans, Juan. 'Discípulos Ilustres de la Escuela Salmantina', en: *La Escuela de Salamanca*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000.
- . *La escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el Siglo XVI*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000.
- Benito Ruano, Eloy. 'Fray Bernardino de Sahagún y su tiempo', en: *Fray Bernardino de Sahagún y su tiempo*. Ed. Jesús Paniagua Pérez & María Isabel Viforcós Marinas. León: Universidad de León-Secretariado de Publicaciones-Instituto Leonés de Cultura, 2000.
- Beristáin, Helena. *Diccionario de Retórica y Poética*. México: Porrúa, 2000.
- Mendiola, Alfonso. *Verdad Romanesca y verdad historiográfica*. México: Universidad Iberoamericana², 1995.
- Beuchot, Mauricio. *Hermenéutica, Analogía y Símbolo*. Barcelona: Herder, 2004.
- . *Historia de la filosofía en México colonial*. Barcelona: Herder, 2000.
- . *Tratado de Hermenéutica Analógica: Hacia un nuevo modelo de interpretación*. México: UNAM-Itaca, 2000.

- Boeri, Marcelo. 'Cosmópolis estoica, ley natural y la transformación de las ideas políticas en Grecia', *Deus Mortales*, no. 3 (2004), 159-201.
- Borges, Pedro. *Métodos misionales en la cristianización de América, siglo XVI*. Madrid: CSIC, 1960.
- Brading, David. *Mito y profecía en la historia de México*. México: Vuelta, 1988.
- Buenaventura de Bagnoreggio. *Intinerarium mentis in Deum*, en: *Obras completas*, vol. I, Salamanca: Biblioteca de Autores Cristianos, 1959.
- Bustamante García, Jesús. *Fray Bernardino de Sahagún. Una revisión crítica de los manuscritos y de su proceso de composición*. México: UNAM, 1991.
- . *Fray Bernardino de Sahagún. Una revisión crítica de sus textos*. México: UNAM, 1976.
- . 'Retórica, traducción y responsabilidad histórica: claves humanísticas en la obra de Bernardino de Sahagún', en: *Humanismo y visión del otro en la España Moderna*. Madrid: CSIC, 1992.
- Carrasco, David. 'Uttered from the Heart: Guilty Rhetoric among the Aztecs', en: *History of Religions* 39, no. 1 (1999), 1-31.
- Casas, Bartolomé de las. *Obras completas*. Madrid: Alianza, 1998.
- . *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. México: Fondo de Cultura Económica, 1975.
- Castro y Castro, Manuel. *La provincia franciscana de Santiago. Ocho siglos de historia*. Santiago de Compostela: Liceo Franciscano, 1984.
- Chauvet, Fidel de Jesús. *La fecundidad de un pobre: Compendio de historia franciscana*. México: Centro de Estudios de Bernardino de Sahagún-Tradición, 1990.
- . 'La espiritualidad personal de San Francisco de Asís', en: *Ocho escritores mexicanos hab* . México: Centro de Estudios de Bernardino de Sahagún, 1977.
- Chavero, Alfredo. *Sahagún*. México: Imprenta de José María Sandoval, 1877.

- Cicerón. *De Inventione Rhetorica*, en: *Obras Completas*, vol. I. Ed. & trad. Marcelino Menéndez Pelayo (Madrid: Biblioteca Clásica, 1889).
- Díaz Cíntora, Salvador. Huehuetlahtolli. *Libro Sexto del Códice Florentino*. México: UNAM, 1995.
- Díaz Infante, Fernando. *La educación de los aztecas*. México: Panorama, 1983.
- Díaz y Díaz, M. C., 'La circunstancia hispánica', en: Isidoro de Sevilla, *Etimologías*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004.
- Escalante, Gonzalbo. , 'Los animales del *Códice Florentino* en el espejo de la tradición occidental', en: *Arqueología Mexicana* 26, no. VI (1999), 52-59.
- Escoto, Juan Duns. *Ordinatio*, en: <http://www.franciscan-archive.org>
- . *Quaestiones Quodlibetales*, en: <http://www.franciscan-archive.org>
- Frost, Elsa Cecilia. *La historia de Dios en las Indias*. México: Tusquets, 2002.
- . 'Un fraile manso, humilde y pobre', en: *Franciscanos y mundo religioso en México*. Eds. Francisco Morales & Elsa Cecilia Frost. México: UNAM, 1993.
- Fuertes Herreros, José Luis. *Estatutos de la Universidad de Salamanca 1529: Mandato de Pérez de Olivia, Rector*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1984.
- Gadamer, Hans-Georg. , 'La hermenéutica como tarea teórica y práctica (1978)', en: *Verdad y Método II*. Ed. & trad. Manuel Olasagasti. Salamanca: Sígueme⁵, 2002.
- . 'Retórica, Hermenéutica y Crítica de la Ideología. Comentarios metacríticos a *Verdad y Método I* (1967)', en: *Verdad y Método II*. Ed. & trad. Manuel Olasagasti. Salamanca: Sígueme⁵, 2002.
- . *Verdad y método*. Ed. Ana Agud & trad. Rafael Agapito. Salamanca: Sígueme, 2001.
- García Icazbalceta, Joaquín. *Bibliografía mexicana del siglo XVI*. México: Fondo de Cultura Económica, 1981.
- . [ed.] *Códice franciscano. Siglo XVI*. Salvador Chávez Hayhoe, 1941.

- García Quintana, Josefina. 'Exhortaciones del Padre que así amonesta a su hijo casado', en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, no. 13 (1978), 49-67.
- . 'Los Huehuetlahtolli en el *Códice Florentino*', en: *Estudios de Cultura Náhuatl* 31 (2000), 123-148.
- García Villoslada, Ricardo. *Raíces históricas del luteranismo*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1976.
- Garibay, Angel María. *Historia de la Literatura Náhuatl*. México: Porrúa, 1971.
- Garrido Aranda, Antonio. *Moriscos e Indios. Precedentes hispánicos de la evangelización en México*. México: UNAM, 1980.
- Ginés de Sepúlveda, Juan. *Democrates Alter o Tratado sobre las Justas Causas de la Guerra contra los Indios*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Glazik, Josef. 'Las misiones de las órdenes mendicantes fuera de Europa', en: *Manual de historia de la Iglesia*. Ed. Hubert Jedin. Barcelona: Herder, 1973.
- Grabmann, Martin, Scheeben, Matthias Joseph & Gutiérrez, David. *Historia de la teología católica: desde fines de la era patristica hasta nuestros días*. Madrid: Espasa Calpe, 1940.
- Grondin, Jean. *Introducción a Gadamer*. Ed. & trad. Constantino Ruiz-Garrido. Barcelona: Herder, 2003.
- Gruzinski, Serge. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Gómez Canedo, Lino. *Evangelización y conquista: experiencia franciscana en Hispanoamérica*. México: Porrúa, 1988.
- . 'Fray Toribio Motolinía', en: *Pioneros de la cruz en México*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1988.
- . '¿Hombres o bestias? Nuevo examen de un viejo tópico', en: *Estudios de Historia Novohispana* 1 (1966), 29-51.
- Hadot, Pierre. *¿Qué es la Filosofía Antigua?* México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

- Hanke, Lewis. *La lucha por la justicia en la conquista de América*. Madrid: Istmo, 1988.
- Hernández de León-Portilla, Ascensión. 'La *Historia General* de Sahagún a la luz de los enciclopedistas de la tradición grecorromana', en: *Bernardino de Sahagún, quinientos años de presencia, Bernardino de Sahagún, quinientos años de presencia*. Ed. Miguel León-Portilla. México: UNAM, 2002, 41-60.
- . 'Fray Alonso de Molina y el proyecto indigenista de la Orden Seráfica', en: *Estudios de Historia Novohispana* 36 (2007), 63-81.
- . 'Fray Bernardino de Sahagún y la génesis de la antropología', en: *Jornadas Académicas del Subproyecto 20 de la FES Acatlán*. México: Texto inédito, 2006.
- Isidoro de Sevilla. *Etimologías*. Ed. & trad. De Oroz Reta y Marcos Casquero. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982.
- Johansson, Patrick. 'De la imagen a la palabra: un análisis comparativo del *Códice Boturini* y el texto correspondiente del *Códice Aubin*', en: *Códices y documentos sobre México*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000.
- . , 'La *Historia General*: un encuentro entre dos sistemas cognitivos', en: *Bernardino de Sahagún, quinientos años de presencia*. Ed. Miguel León-Portilla, México: UNAM, 2000, 185-219.
- . *La Palabra de los Aztecas*. México: Trillas, 1993.
- . *Retórica náhuatl o teatralidad del verbo*. México: UNAM, 2004.
- Jonson, Chistopher Lyle. 'An Aristotelian Trilogy: Ethic, Rhetoric, Politics and the Search of Moral Truth', en: *Philosophy & Rethoric* 13, no. 1 (1980), 1-24
- Konetzke, Richard. *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica 1493-1810* (Madrid: CSIC, 1953), vol. I (1493-1592).
- Koser, Constantino. *El pensamiento franciscano*. Madrid: Marova, 1972.
- León-Portilla, Miguel. *Bernardino de Sahagún*. Madrid: Quórum, 1987.

- . *Bernardino de Sahagún: Pionero de la antropología*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas-El Colegio Nacional, 1999.
- . Huehuetlahtolli. *Antigua palabra: la retórica náhuatl*. México: UNAM, 2004.
- . *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. Mexico: UNAM, 2006.
- . *Literaturas indígenas de México*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- . *Sahagún y la invención de la antropología*. México: UNAM, 2006.
- Lyons, John. *Semántica*. Barcelona: Teide, 1980.
- López Austin, Alfredo. 'Estudio acerca del método de investigación de fray Bernardino de Sahagún', en: *La investigación social de campo en México*. Ed. Jorge Martínez Ríos. México: UNAM: Instituto de Investigaciones Sociales, 1976.
- . *Hombre-Dios*. México: UNAM, 1986.
- . 'Los mitos de la obra de Sahagún', en: *Bernardino de Sahagún, quinientos años de presencia*. Ed. Miguel León-Portilla. México: Museo Nacional de Antropología, 2002.
- . *The Myths of the Opossum: Pathways of Mesoamerican Mythology*. Ed. & trad. Bernard R. Ortiz de Montellano & Thelma Ortiz de Montellano. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1993.
- Maffie, James. 'Why Care about Nezahualcoyotl? Veritism and Nahua Philosophy', en: *Philosophy of the Social Sciences* 32, no. 1 (2002), 71-91.
- Martiarena, Oscar. 'El indio como objeto de conocimiento', en: *Diánoia. Revista de Filosofía*, no. XLIV (1998), 195-218.
- Martínez Gázquez, José. "Moralización de las Piedras Preciosas en la Historia Naturalis." *Favia* 20, no. 2 (1998): 177-186.
- . 'Moralización de las piedras preciosas en la *Historia Naturalis*', en: *Faventia*, no. 20 (1988), 177-186.
- Mathes, Miguel. *Santa Cruz de Tlatelolco: la primera biblioteca académica de América*. México: Secretaría de Relaciones Exteriores, 1982.

- Máynez Vidal, Pilar. 'Bernardino de Sahagún: lingüista', en: *Bernardino de Sahagún, quinientos años de presencia*. Ed. Miguel León-Portilla. México: Museo Nacional de Antropología, 2002.
- . *El Calepino de Sahagún: Un acercamiento*. México: Fondo de Cultura Económica-UNAM, 2002.
- . *Religión y magia: un problema de transculturación lingüística en la obra de fray Bernardino de Sahagún*. México: UNAM, 1997.
- Mendieta, Gerónimo de. *Historia Eclesiástica Indiana*. México: Cien de México, 1997.
- Mendiola, Alfonso. , 'El giro historiográfico', en: *Historia y Grafía*, no. 27 (2001), 181-195.
- Merino, José Antonio. *Historia de la filosofía franciscana*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995.
- Merino, José Antonio & Martínez Fresneda, Francisco. *Manual de filosofía franciscana*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004.
- Molina, Alonso de. , 'Confesionario mayor de la lengua mexicana y castellana (1569)', 4^a ed. facsimilar, *Boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas*, ene-jun (1972).
- Monfasani, John. 'Humanism and Rhetoric', en: *Renaissance Humanism, Foundations, Forms, and Legacy*, vol. III. Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1988.
- Morales, Francisco. 'Franciscanos y mundo religioso en el México virreinal: algunas consideraciones generales', en: *Franciscanos y mundo religioso en México*. Eds. Francisco Morales & Elsa Cecilia Frost. México: UNAM, 1993.
- . 'Fray Pedro de Gante. "Libro de colores es tu corazón"', en: *Misioneros de la primera hora. Grandes evangelizadores del Nuevo Mundo*, ed. R. Ballán (Lima, s/e, 1991), 75-81.
- Motolinía, Toribio de Benavente. *El Libro Perdido*. México: CONACULTA, 1989.
- . *Historia de los indios de la Nueva España*. Barcelona: Linkgua Ediciones S. L., 2009.
- Murphy, James J. *Rhetoric in the Middle Ages: A History of Rhetorical Theory from St. Augustine to the Renaissance*. Los Ángeles: University of California Press, 1981.

- Nicolau d'Olwer, Lluís. *Fray Bernardino de Sahagún (Serie de Historiadores de América)*. México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia-Comisión de Historia, 1952.
- Nussbaum, Martha. *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- Olmos, Andrés de. *Arte de la lengua mexicana*. México: UNAM, 2002.
- . Huehuehtlahtolli. Ed. Librado Silva Galeana. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- . *Tratado de hechicerías y sortilegios*. Ed. Georges Baudot. México: UNAM, 1990.
- Palmeri, Ilaria. 'La fauna del libro XI del *Códice Florentino* de fray Bernardino de Sahagún: dos sistemas taxonómicos frente a frente', en: *Estudios de Cultura Náhuatl*, no. 32 (2001).
- Perelman, Chaïm & Olbrechts-Tyteca, Lucie. *Tratado de la Argumentación: La Nueva Retórica*. Madrid: Gredos, 1989.
- Ramírez Vidal, Gerardo. 'Estudio Introductorio', en: *La palabra florida: la tradición retórica indígena y novohispana*. Eds. Helena Beristáin & Gerardo Ramírez Vidal. México: UNAM, 2004.
- . 'La retórica y las *tekhnai* en la Grecia clásica', en: *Los ejes de la retórica*. México: UNAM, 2005, 33-46.
- Ricœur, Paul. *The Reality of the Historical Past*. Milwaukee: Marquette University Press, 1984.
- Robertson, Donald. 'The Sixteenth Century Mexican Encyclopaedia of Bernardino de Sahagún', en: *Cuadernos de historia mundial*, no. 3/9 (1966), 617-628.
- Rojo, Josefa. 'La virtud de los paganos en San Agustín', en: *The Paideia Project Online. Twentieth World Congress of Philosophy*, Boston (1998): www.bu.edu/wcp/Papers/Reli/ReliRojo.htm
- Rovira Gaspar, María del Carmen. *Francisco de Vitoria: el poder y el hombre. España y América*. México: Porrúa, 2004.
- Sahagun, Bernardino de. *Apéndice a la Postilla*. México: UNAM, 1993.

- . *Colloquios y Doctrina Christiana con que los Doze Frailes de San Francisco, Enviados por el Papa Adriano VI y por el Emperador Carlos V Convirtieron a los Indios de la Nueva España*. México: UNAM, 1986.
- . *Códice Florentino (Manuscrito 218-20)*. México: Archivo General de la Nación, 1979.
- . *Historia Universal de las Cosas de Nueva España*. Ed. Ángel María Garibay. México: Porrúa, 1577.
- . *Primeros memoriales*. Ed. Thelma Sullivan. Oklahoma: University of Oklahoma Press, 1997.
- Santos Hernández, A. 'Juan de Montecorvino', en: *Gran enciclopedia Rialp*, vol. XIII, Madrid: Rialp, 1973, 581-582.
- Sepúlveda, Juan Ginés de. *Democrates alter*. Madrid: Instituto F. Vitoria, 1951.
- Sullivan, Thelma. 'The Rethorical Orations, or *Huehuetlahtolli* Collected by Shagún', en: *Sixteenth Century Mexico. The work of Sahagún*. Ed. Munro Edmonton. Nuevo México: School of American Research-University of New Mexico, 1974, 79-109.
- Sánchez Herrero, José. 'Alfabetización y catequesis en España y América', en: *Evangelización y Teología en América (Siglo XVI)*. Ed. Joseph-Ignasi Saranyana. Pamplona, EUNSA, 1990.
- Todorov, Tzvetan. *La conquista de América*. México: Siglo XXI, 1999.
- . *La Conquista de América. El Problema del Otro*. México: Siglo XXI, 2003.
- . *Las morales de la historia*. México: Paidós Básica, 2008.
- Toro, Alfonso. 'Importancia etnográfica y lingüística de la obra de fray Bernardino de Sahagún' en: *Annões do XX Congresso Internacional de Americanistas. Vol. II/2*. Río de Janeiro: Imprensa Nacional, 1930.
- Torquemada, Juan de. *Monarquía Indiana*. México: Porrúa, 1975.
- Valadés, Diego de. *Retórica cristiana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.

Vasquez, Kristin, Dacher, Keltner, Ebenbach, David H. & L. Banaszynski, Tracy. 'Cultural variation and similarity in Moral Rethorics: Voices from the Philippines and the United States', en: *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 32/1 (2001), 93-120.

Vitoria, Francisco de. *Doctrina sobre los indios o De indiis*. Ed. Ramón Hernández Martín. Salamanca: San Esteban, 1992.

Vázquez, Daniel. 'Metáfora y analogía en Aristóteles: su uso y distinción en la ciencia y la filosofía', en: *Tópicos*, no. 38 (2010), 85-116: <http://topicos.up.edu.mx>

Weinsheimer, Joel C. *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth and Method*. Londres: Yale University Press, 1985.

Zavala, Silvio. *La filosofía política de la conquista*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

Zepeda Rincón, Tomás. *La educación pública en la Nueva España en el siglo XVI*. México: s/e, 1972.